2

راندال كولينز

علم اجتماع الفلسفات

التأثير الاجتماعي والسّياسي في نشأة الفلسفات والأفكار



The Sociology Of Philosophies

مراجعة/ خليفة الميساوي



مكتبة | 801
سُر مَن قرأ

عِلْمُ اجْتِمَاعِ الْفَلْسَفَاتِ

التأثير الاجتماعي والسياسي
في نشأة الفلسفات والأفكار

عِلْمُ اجْتِمَاعِ الْفَلْسَفَاتِ

التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار

المجلد الثاني

راندال كولينز

ترجمة
فريق جسور للترجمة

مراجعة
د. خليفة الميساوي



الفهرسة أثناء النشر - إعداد جسور للترجمة والنشر

عِلْمُ اجْتِمَاعِ الْفَلْسَفَاتِ: التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار/ راندال كولينز؛ ترجمة فريق جسور للترجمة؛ مراجعة خليفة الميساوي.

٢مج.

ISBN 978-614-431-773-0

١. علم اجتماع المعرفة. ٢. تاريخ علم الفلسفة.

٣. الفلاسفة - الشبكات الاجتماعية.

306.4

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جسور للترجمة والنشر»

The Sociology of Philosophies

A Global Theory of Intellectual Change

by Randall Collins

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٩



جسور للترجمة والنشر

لبنان - بيروت

josour.pub@gmail.com

محتويات المجلد الثاني

التاريخ المقارن للمجتمعات الفكرية

الجزء الثاني: الطرق الغربية

ما وراء الانعكاسات

التاريخ المقارن
للمجتمعات الفكريّة

الجزء الثاني

الطّرق الغربيّة

الفصل الثامن

صراع الأفكار الأصلية والأفكار المستوردة
الإسلام واليهودية والمسيحية

لقد بُنيت الفلسفة في المجتمعات الغربية في العصور الوسطى على رأس مال ثقافي سابق عليها، فمن وجهة النظر التاريخية البعيدة: نحن نسعى ـ دائماً ـ إلى تخطِّي كل الأفكار المشتقة، ونُركز على العودة إلى الأفكار الأصلية التي اشتُقت منها الأفكار الأخرى؛ إذ إننا نقوم بعملية إنكار لأن نتصور المجتمع في ذلك الوقت على أنه مجتمع ساذج تغمره الأفكار المشتقة من الحضارات السابقة: مجتمع غير قادر على تطبيق إبداعاته على أرضيته الخاصة، وهذه الصورة مضللة للغاية:

إنَّ استيراد الأفكار أمرٌ يتمتع بإيقاع فكري خاص به: فالاستيراد بشكل إيجابي قادر على التحول إلى عملية إبداعية عادية بمرور بضعة أجيال، وقد رأينا ذلك في الفلسفات البوذية في الصين في العصور الوسطى، حيث كانت البيئة المستقبِلة للأفكار بيئة تتسم بالتقليد الراسخ، وهو تقليد ثقافة التعليم، فالمحيط الخارجي هنا مغمور بالأفكار المستوردة المتطورة، وفي المجتمعات الإسلامية والنصرانية دخلت الأفكار المستوردة إلى المجتمعات القَبَلية حديثة النشأة في الدولة والكنيسة، وما يُميز طبيعة هذه الفلسفات ليس اعتمادها الرئيسي على الأفكار المستورَدة بشكل كبير ـ ففي حالة النصرانية كان الاعتماد تَكراريّاً، حيث كان يتم استيراد الأفكار بشكل متكرر من الحضارات الأخرى، كالحضارة الإسلامية، حيث إنَّ المحيط المستقبِل للأفكار يسوده دين سياسي قوي، والأفكار المستورَدة ترتبط بمدى عَلاقة تلك الفلسفات بالمعتقد الديني، أو معارضتها له.

إنَّ هذا الموقف معد لتفسير التاريخ الفكري الذي قدمه ويجيش

(Whiggish)، والذي يقوم على أن المدافعين عن التقاليد القائمة يتصارعون ضد المؤيدين للانفتاح على الأفكار الجديدة، ولكن الأفكار الجديدة تتخذ مبدئيّاً شكلاً مداهناً للأفكار القديمة غير الإبداعية. إنَّ التقاليد التي تلقيناها بالتسلسل من اليونانيين، ثم العرب، ثم المسيحيين تعمينا بطريقة ما وتفرض علينا نوعاً ثانياً من الجهل. حيث إنَّنا فقدنا فرصة التمعن في البيئة الطبيعية التي قام فيها المثقفون الأصليون بتطوير مناقشاتهم، فانطلاقاً من المناقشات السياسية الدينية قام المسلمون برفع مستوى التعبير التجريدي، وكشفوا عن القضايا الوجودية والمعرفية التي تميز مبدأ التوحيد.

إنَّ الواردات عادةً ما تفقد فاعليتها، حيث إنَّ الفصائل الفكرية الأصلية المتطورة لديها دوافع خاصة بها لطلب الواردات والتفاعل مع ما يتم إدخاله منها، ولا بُدَّ أن تكون غايتنا هنا هي النظر إلى الجوانب الإبداعية وغير الإبداعية من واردات الأفكار في المحيط المعتاد للنزاع الفكري متعدد الجوانب الذي يدفع الإبداع في كل اتجاه، فوجهة النظر هذه سوف تمنحنا شيئاً إضافياً، ألا وهو أنَّنا لن نرى أنَّ استيراد الأفكار فقط هو الذي يمكن أن يحفز شكلها الإبداعي، بل تصديرها أيضاً لشخص تواق إليها.

الفلسفة في سياق ديني

ـ ما الاختلاف الذي يحدث عندما تنشأ المجتمعات الفكرية باعتبارها تفرُّعات عن النظام الديني؟!

قد يعتقد بعض أنَّ هذه الحالة تؤثر فقط في المظاهر الاعتباطية التحكمية للسياق الفكري، فعندما يصبح الفكر منظماً فإنَّه يُولِّد مشاكله ومعاييره، وقد تنافس المثقفون للاستحواذ على الموروث الثقافي الموجود، وسوف يبتكرون مواقف مناقضة من خلال حيوية الابتكار التي تنشأ من المعارضة، فالقرآن، والإنجيل، والتراتيل الفيدية Vedic، وأقوال بوذا: تُعتبر جميعها نقاط انطلاق يتم تناولها بشكل كبير من خلال مناقشات أجيال من المثقفين.

إنَّ القضايا المعنوية، أو التجريدية للميتافيزيقا، والمنطق: تبدو، أو تصبح أسئلة مستقلة في حد ذاتها، وهكذا تنبثق الفلسفة من الدين.

إنَّ العقائد الدينية تُقدَّم باعتبارها وحياً خارقاً، أو عُرفاً غير قابل للتغيير، حيث يتم تعلمها وسردها وتنفيذها لتكون مرشداً في الحياة، أو لإقامة الشعائر، هذه العقائد في ظاهرها غير قابلة للمناقشة أو التطوير الفكري، لكن هناك حالة استثنائية حدثت في فترة زمنية معينة استجمع خلالها الدين لأول مرة لوائحه النصية والتشريعية، كالفترة الممتدة بين (١٥٠ ـ ٢٠٠) ميلادياً، (Aland and Aland، ١٩٨٧)، حيث تم في تلك الفترة قبول الأناجيل المسيحية وخطابات القديس بولس (Saint Paul)، وبعض النصوص الأخرى التي تعود إلى الأجيال المؤسسة باعتبارها نصوصاً مقدسة في حين تم استبعاد بعض النصوص الأخرى المرشحة بالإضافة إلى المنظمات المنافسة (مثل الأوساط المعرفية)، والشيء نفسه في الإسلام، حيث إنَّ الأجيال التي توالت بعد وفاة محمد (Muhammad) اهتموا بصياغة أحاديثه (٦٣٢ ـ ٦٥٦) وتجميعها، وتم استخدام الأحاديث التي تم جمعها بواسطة أصحاب النبي كمرجع شرعي، وبخلاف هذه النقطة: فقد تم إغلاق هذه النصوص، وأصبحت مهمة الباحثين والدارسين بعد ذلك هي نقل هذه النصوص الى الناس بأسلوب بسيط.

إنَّ الحد الذي يحدث عنده هذا الإغلاق يعد في حد ذاته ظاهرة اجتماعية، فالأدب شبه الكنسي قد يواصل النمو إذا افتقد الدين السلطة التي تحتكر صلاحية تحديد النصوص المقدسة. فمثلاً بالنسبة إلى السوترا البوذية التي تطالب ببيان وضع الرؤى الخارقة التي تعززها المطالبة بالمساواة، فقد ظهرت لقرون عديدة في الفترة بين: (٤٠٠ قبل الميلاد، و٣٠٠ ميلادياً)، وامتدت إلى ما بعد ذلك، وقد فقدت الهندوسية مركزياتها بعد انهيار طوائف الرهبنة الفيدية القديمة، ولم يعد الوضع الديني يطالب بتعقيبات أخرى، أو تعقيبات مغالٍ فيها عن التراتيل الفيدية فقط، بل طالب أيضاً بمجموعات أسطورية جديدة وملاحم شعرية، أمَّا اليهودية؛ فقد طورت شريعة دينية وتفاسير لها بعد هدم معبد أورشليم عام: (٧٠ ميلادياً) وتفرُّق الجماعات اليهودية، عرفت هذه الشريعة بالميشناه (Mishnah) التي تم جمعها وتقنينها في نسخ عديدة في الفترة بين: (٢٠٠ ـ ٥٠٠ ميلادياً). [سيجال: (١٩٨٦: ١٦، ١٣٣ ـ ١٣٦)].

كما استمر الأدب التلمودي الخاص بمشاهير المعلمين في النمو،

وحاولت الجهود التنظيمية لميمون وخلفائه في حوالي: (١٢٠٠) أن تقلل ثانية من هذه المادة إلى أبسط مفهوم للأرثوذكسية، ولكن لم تكن هناك وسيلة لتنفيذ ذلك.

لقد أصبحت المسيحية والإسلام من الديانات الجديرة بالاعتبار نظراً إلى أحوالهما التنظيمية التي كانت قائمة في وقت مبكر نسبيّاً من أجل التقريب بين شرائعهما المقدسة[١]، ومن هنا بدأت العلاقة بين الدين والفلسفة تصبح بشكل جلي إحدى القضايا المهمة، وفي خِضم تلك الظروف لا بُدَّ أن ينشأ هناك أحد المواضيع المهمة وهي العلاقة بين «الإيمان» و«المنطق»!

ونتيجة لهذه العلاقة: قامت بإعطاء الحافز للتساؤلات حول نظرية المعرفة. وحينما يكون الدين مدعوماً بالقوة السياسية القسرية؛ يكون عدد المبررات محدوداً، حيث يكون المفكر الحكيم مُجبَراً على الإشارة إلى ما إذا كان المنطق والإيمان في انسجام مع بعضهما، أو ما إذا كانا خلاف ذلك، أو ما إذا كان الإيمان في مرتبة أعلى.

إنَّ المؤيدين بشدة لاستقلالية الفلسفة، إذا كانوا في حالة من الحماية بما يكفي من الانعزال التنظيمي، أو في حالة اكتشافهم لتصدعات في نظام التطبيق السياسي؛ فإنَّهم رُبَّما يكونون قد تجاوزوا الحدود.

إنَّ الطريق الفلسفي الذي ينطلق من هذه النقطة قد يستمر إلى مسافة أبعد، ويتم الحصول على الحافز حينما يتناول تلك القضايا المعرفية الأشخاص المحافظون اللاهوتيون، وبمجرد إتقان القواعد التجريدية التي تم تقديمها عبر العديد من أجيال الفلاسفة، يستطيع المفكرون الذين هم على علاقة وثيقة بحيز وجهة النظر المحافظة أن يجعلوا التعقيد الفلسفي ذا تناقض ذاتي من خلال الارتقاء بالمستوى المعرفي، ويمكنهم أيضاً أن يحللوا صحة المناقشات داخل حيز المنطق ذاته.

ونحن نجد ذلك في الإسلام إذا ما رجعنا إلى «الغزالي» و«ابن تيمية»، وفي النصرانية إذا ما رجعنا إلى الإدانات التحفظية لـ (١٢٧٧) التي أدت إلى وجهات النظر المنقحة لسكوتس (Duns Scotus) وأوكهام (Ockham)، وفي حالة استمرارية المجتمع الفلسفي في ظل التحدي الديني، فسوف ينتج عن

ذلك مزيد من وجهات النظر، وسوف يدفع ذلك المجال إلى نظرية من نظريات المعرفة ذات المكانة الرفيعة، ويتجلى ذلك في النصرانية بشكل كبير أكثر منه في الإسلام، حيث يهاجم الشخص الأصولي الفلاسفة بشكل متزايد في أفق ضيق، كما أنَّ المنتمين إلى المذهب المحافظ ذاتهم يفتقرون إلى الأتباع الذين تم توجيههم بشكل فني حتى يتلاشى مدلول تلك القضية بالنسبة إلى معارضيهم.

والنتيجة التي نتجت عن ذلك أنَّها لاقت الدعم والتأييد بفضل ميل المفكرين الإسلاميين المتأخرين إلى أن يتخذوا ملاذاً لهم في عقيدة سرية تتيح لهم الوصول إلى مبادئ المنطق، في الوقت الذي تم فيه اتخاذ الكتاب المقدس بمثابة تعبير مجازي بالنسبة إلى مجموع كبير من الأشخاص البسطاء، ونتج عن ذلك إزالة التوتر الإبداعي في النقاش عند أتباع المذهب الأرثوذكسي، وتحول المذهب الباطني الذي ظهر في الإسلام مؤخراً إلى مذهب شعري صوفي، واتجه بعيداً عن القضايا التحليلية للنظرية المعرفية.

إنَّ المسار الملتوي المتحول من المذهب الأرثوذكسي العقائدي القسري إلى النظرية المعرفية الانتقادية لا يمكن إيجاده إلَّا بعد أن يصبح الدين مطبقاً بشكل واضح، والسير في ذلك الطريق تجاه القضايا المعرفية لم يوجد في الصين، حيث كانت الدولة عادة ما تُؤيِّد كل أساليب الممارسات الطقسية، وفي ظِلِّ شكل من أشكال التسامح التعددي، لم يكن هناك كتاب مقدس يتسنَّى لهم أن يطبقوه بشكل رسمي، والشيء الأقرب لذلك كانت هناك النصوص الخاصة بمذهب الكونفوشيوسية، ولكن تلك النصوص تم اعتبارها نتاجاً للمنطق البشري، وبالتالي: فهي ترتكز على الجانب الفلسفي، وبظهور المذهب الطاوي في أواخر سنة: (٤٠٠ بعد الميلاد) بدأت في نشر نصوصها، حتى أصبحت جلية بشكل جذاب أمام الجماهير، إلَّا أنَّ نقاط الضعف السياسية فيها منعت أتباع المذهب الطاوي من أن يعظموها أو يوصلوها إلى درجة الحقيقة المقدسة التي يتم تطبيقها على نحو فريد.

وممَّا كان يسير عليه ذلك المذهب: أنَّ الكنيسة الطاوية التي تمتلك قوة سياسية طويلة الأمد، قد تُؤدِّي علاقاتها مع المفكرين غير العقائديين إلى ثراء نهضة القضايا المعرفية، والشيء نفسه كان حتميّاً سيحدث في حالة ما اذا

استمرت البوذية ديانة رسمية للدولة متجاوزة الوقائع العرضية الطفيفة الخاصة بها فيما يتعلق بالمصلحة الإمبراطورية في «تانغ»[٢].

ليس الهدف من التأثير الأوَّلي للدين على الفلسفة أن يثير خلافاً معرفيّاً، ولكنَّه يهدف إلى أن يؤتي التأثير ثماره في النهاية بأن يبني الفلاسفة وجهات نظرهم الخاصة، يقوم الدين في الأساس باستعراض مضمون ما يمكن أن يعتمد المفكرون عليه في عملهم، وتبدو المذاهب الغربية متماشية مع مذهب من مذاهب التجسد (نسبة الصفات البشرية إلى كائنات غير إنسانية) المنعكس من ذي قبل بمفهوم أنَّ الإله يصبح بشراً، يمتلك صفات بشرية مثل: «المعرفة، والقوة، والصلاح، والإرادة»، حتى وصلت تلك الصفات دون أدنى شك إلى درجة المبالغة، فالإله هو الذي يخلق العالم المادي، وسوف يصل بهذا العالم إلى نهاية محتومة، رغم أن أي إنسان يمكنه القيام بتصنيع شيء ما ثم يقوم بتحطيمه. يشتمل الإسلام على أشخاص آخرين يتمتعون بهبات إعجازية: النبي والعديد من الملائكة، مع ما بعثوا به من رسائل وتبيان، وبالنسبة إلى المسيحية؛ فإنَّها في بعض الجوانب تقوم بمضاعفة العناصر التجسيدية بشكل كبير، مركزة بذلك ليس على الإله فحسب، بل أيضاً على شخص المسيح، الذي هو إنسان وفي الوقت ذاته ابن الله؛ مرتكزة على العناصر الإعجازية لميلاده العذري (الذي رفع بالتالي من شأن شخصية والدته المعجزة) وصلبه وقيامته، حيث عقيدة الخطيئة الأصلية والخلاص، ويوم الدينونة، وبعث البشر بأجسادهم من أجل الحياة الأبدية في النعيم أو الجحيم.

إنَّ الأحداث التي يمرُّ بها البشر لها أهمية كونية، والعكس صحيح، حيث إنَّ الأحداث الكونية ترتبط بمقياس شخصي.

إنَّ مثل تلك العقائد تُؤدِّي إلى حدوث المشاكل في الكنيسة، وبما أنَّ الكنيسة تعتبر منظمة اجتماعية تقوم بممارسة الطقوس، وتُبرِّر ذلك بالإيمان والاعتقاد في الكتاب المقدس، فهي تعلن أنَّ نصوص ذلك الكتاب لا بُدَّ أن يتم الإيمان بها بالحرف الواحد وبشكل فطري، وبالتالي: فهي عقيدة لا تمت بصلة إلى العلمانيين الذين يخضعون المعنى الحرفي لهذه العقائد للتحليل، وفي النهاية يمكن القول: إنَّ تلك العقيدة هي الجانب الإعجازي لهذه الصورة التي تجعلها أكثر تأثيراً ووقعاً في نفوس العامة.

ويقوم المتخصصون داخل الكنيسة بتعهد الرعاية بتلك العقيدة وتدريس الوثائق المقدسة ممَّا يجعلهم يشعرون بالحاجة إلى الحد من العناصر التجسيدية لمفهومها المعقد الخاص بالتأثير الديني. إذا كان الإله يسمو فوق كل شيء، فكيف يمكن أن تكون له صفات جسدية مجردة؟ يتحدث القرآن عن الله وهو مستو على عرشه، ولقد ناقش علماء الدين هذه المسألة في العصور الماضية، وتوصَّلوا إلى أنَّ ذلك يعتبر استعارة تدل على علوه وعظمته، **ورداً على ذلك يقول الشرعي المحافظ الإمام «مالك» بشكل قاطع:** «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» (Tovd, 1893: xvii).

ولكنَّ الإمام مالكاً فيما يتعلَّق بوجهات نظره الخاصة، كان يتابع بشكل مستمر أحد جوانب بساتين الفلسفة، واستمر المجتمع الفكري الإسلامي مروراً بالعديد من الأجيال بعد ذلك، يتخذ مواقفه المختلفة حول القضايا التي تنبثق بشكل مباشر من الكتاب المقدس التجسيدي: إن مسؤولية البشر هي في مقابل العناية الإلهية وقدرة الرب، ومن ثَمَّ التوصل إلى كثير من القضايا التجريدية التي تبدو جلية في تلك المناقشات.

هناك العديد من القضايا الفلسفية التي أُثيرت من خلال الدين التجسيدي التي تعتبر من بين القضايا التي لا يشترك معها كثير من المذاهب الشرقية الكونية مثل المذهب الكونفوشيوسي، أو الطاوية، أو التصوف الهندي، وتركز المواجهة الفلسفية بالمذهب التجسيدي الضوء على طبيعة السمو والكمال المطلق وعلاقتهما بالتقييد والاحتمالية. نشأت الإرادة الحرة بشكل متمايز في الغرب وليس في الهند أو الصين، وينتج عن تلك الإرادة طبيعة السببية والحتمية، ويعتبر ذلك سمة من سمات وجهات النظر المختلفة التي نتجت عن العقيدة الدينية بقدر الميل إلى تلك العقيدة ذاتها، ممَّا يجعل ذلك من الأشياء الحتمية بالنسبة إلى مسار المشاكل الفلسفية.

ومن السمات المميزة للمذاهب الغربية ـ وليس الشرقية ـ: أنَّ الفلاسفة يكرسون مزيداً من الجهد لكي يقوموا بإثبات وجود الله، وبعض تلك الإثباتات التي تنبثق من وجهة نظر دينية تعتبر إثباتات غير ضرورية، حيث إنَّ الفلاسفة لم تكن لهم الحرية المطلقة في أي حال من الأحوال حتى يفكروا

في واقعية وجود الله أو عدمها، وكان تبريرهم لذلك في بعض الأحيان يشير إلى أنَّ هناك أدلة كان من الضروري وجودها لإقناع غير المؤمنين، أو تحويل عدد من المؤمنين الآخرين عن دينهم إلى دين آخر، ولكن يبدو أن ذلك تبرير منطقي واضح: حيث إنَّ النصارى، والمسلمين، واليهود لا يمكنهم أن يقنعوا بعضهم البعض بالتحول عن ديانتهم إلى ديانة أخرى من خلال إثبات وجود الله، حيث إنَّ الأديان الثلاثة تعترف بوجود الله وتقره، ولا يمكن إثبات النقاط المختلف فيها بين الأديان الثلاثة بذلك الأسلوب، كما أنَّ الاختلافات بين هذه الديانات لا يمكن حسمها بهذا النمط.

وبالتالي: فإنَّ قاعدة إثباتات الفلاسفة للمسائل التي تتعلق بالإيمان كانت إحدى القضايا الخاصة ببناء حيز من أجل النشاط الفكري المجرد داخل الحيز التأسيسي للمدارس الدينية، ومن ثَمَّ تصبح تلك الإثباتات بمثابة الركائز الأساسية التي تعمل من خلالها المذاهب التجريدية والمعرفية، وبسبب الشبكة المعقدة من الفلاسفة الذين نشؤوا في النصرانية في أواخر سنة (١٢٠٠)، لم يعد من قبيل تحصيل الحاصل وجوب نجاح المرء في إثبات وجود الله أو الروح الخالدة، وفي زمن «أوكهام» وأتباعه، كان من المتقبل لديهم أن يصلوا إلى استنتاج بأن تلك المسائل لا يمكن أن يتم إثباتها بشكل نهائي من خلال المنطق، وكان ذلك بمثابة برهان على قوة الإيمان الرفيعة، وأيضاً تحديداً لحدود حيز الأساليب الفلسفية التي تتباين فيما بينها إلى حد بعيد.

لم تشرع المجتمعات الدينية بعد في أن تمتلك مذاهب فلسفية وبشكل واقعي؛ فقد كانت تلك المجتمعات تعتبر أنَّ الحياة الفكرية تعتبر حياة غير ضرورية، لأنها تشكل بالضرورة عقبة أمام التفاني في خدمة الدين، ولكن القاعدة الأساسية في وجود متخصصين في النصوص المقدسة أوجدت مجتمعاً فكريّاً لديه توجهاته الخاصة.

إنَّ مزيداً من التجريد وانعكاس الذات حول استخدام الفرد لأساليبه الخاصة كان يعد بمثابة أحد الأسلحة التي يصوغها المجتمع الفكري لكي يقوم بممارسة مزيد من الجهد في حيز اللاهوت، وكلما أصبح طريق التطوير التنظيمي ملتوياً بشكل أكبر؛ أصبحت القضايا التجريدية محل تركيز بذاتها.

ولم يخلُ ذلك من المخاطر من الناحية السياسية الخاصة بالكنيسة، كما أنَّ الفلاسفة المطلعين يسعون إلى منطق الحوار فيما يتعلق بالتحليلات كالإرادة الحرة أو صفات الإله التي يمكنهم استنتاجها على أنها قضية تقع في الشكوك البدعية من وجهة نظر علماء الدين، وكان لتلك الاتهامات والإدانات صداها الحقيقي خلال الفلسفة النصرانية والإسلامية في القرون الوسطى، وتمثل تلك الإدانات بلا شَكٍّ جانباً مخيفاً من السيطرة على الاستقلال الفكري، إلَّا أنَّ تلك الإدانات في حدٍّ ذاتها لا تفرق بين فترات الإبداع أو الركود؛ حيث إنَّ الفلاسفة المبدعين كانوا أكثر ميلاً لنقد معارضيهم المعارضين لفكرة البدعة.

إنَّ أبرز فلسفات الغرب تتمثل في تلك الفلسفات التي تم انتزاعها من خلال مجرى الصراعات؛ إلَّا أنَّ الخطر أن يدفع الإبداع ثمناً لها.

العالَـم الإسلامي
مجتمع فكري يرتكز على دين مُسَيَّس

بدأ الإسلام ديناً ثيوقراطيّاً. وفي الوقت نفسه كانت فيه الفضائل اللاهوتية في المقام الأول فضائل سياسية، حيث الادعاء بأنَّ العقيدة الأرثوذكسية اللاهوتية هي نفس الشيء بالنسبة إلى الادعاء بالسيادة السياسية للدولة الإسلامية، وبعد الغزوات الحربية العربية التي اكتسحت الشرق الأوسط في الجيل الذي جاء بعد محمد [بدءاً من سوريا، ومروراً بالعراق ودولة الفرس في الفترة ما بين: (٦٣٤)، إلى: (٦٥٤)].

ولقد انشق المحاربون المسلمون على طول خط التعاقب الكاريزمي للحكم، ولقد قام ذلك الخط بالفصل بين مؤيدي الأطراف الفائزة والأطراف الخاسرة في الحروب الأهلية على الخلافة: تقريباً وصل الوضع في النهاية إلى أن أصبحت تلك الأطراف معروفة بأهل السُّنة الذين سلَّموا بالوضع السياسي الراهن والفئة المنتصرة، والشيعة المتعنتين الذين قاوموا باستماتة من أجل الفئة الخاسرة، وبالتالي: كان هناك على كل جانب مزيد من الانشقاقات.

وقامت الأغلبية المنتصرة بالمبادرة بمجموعة قدمت حلّاً وسطاً لتسوية

الخلاف مع الفئة الخاسرة، حيث أعلنت بشكل واقعي أنَّها لا ترغب بإثارة القضايا القديمة لشرعية وعدم شرعية الادعاءات المختلفة، وعلى الصعيد الشيعي، تم عزل الثوار أصحاب المشاعر الملتهبة من خلال فئة اجتمعت على أن الإمام، الخليفة الحقيقي للنبي صار مختبئاً، ممَّا أدى إلى انطباع غيبي بتوقع أن في بعض أجيال المستقبل سوف يظهر النسل الثيوقراطي الصحيح، حتى إنَّ ذلك أتاح الفرصة أمام أئمة المذهب الإثني عشري أن يقوموا بعملهم باعتبارهم طائفة روحانية داخل الدولة الإسلامية دون الحاجة إلى الثورة عليها سياسيّاً، وبعض الطوائف الشيعية الأخرى ظلَّت أكثر مناوئة، حتى إنَّهم في بعض الأحيان كانوا يفوزون بالسلطة في دول معينة.

أصبحت الفرق الإسلامية انعكاساً للجغرافيا السياسية والنجاح الثوري، ولقد بدأت الحقبة الأولى من الغزوات في توحيد القبائل في شبه الجزيرة العربية، واكتسحت فراغ السلطة الذي حدث نتيجة لتأزم الوضع بين الإمبراطورية البيزنطية وإمبراطورية الفرس الساسانية، وقامت الخلافة العباسية بتعزيز قوتها بعد ثلاث حروب أهلية.

ومنذ عام: (٧٥٠) قامت بإدارة إمبراطورية عباسية اتخذت من بغداد عاصمة لها[٣]، وبعد عام: (٨٣٠) بدأت الخلافة العباسية في فَقْدِ قوتها الفعلية التي انتقلت إلى الولاة المحليين، وبدأت الدويلات المستقلة صاحبة السيادة في تقسيم المنطقة بين عام: (٩٥٠)، وعام: (١٢٠٠)، وأصبحت تلك الدويلات بدورها خاضعة لموجة جديدة من الغزو من قبل الإمبراطوريات المتنافسة، وكان أكثر من قاموا بهذه الغزوات نجاحاً هم السلاجقة الأتراك في الفترة من عام: (١٠٤٠)، إلى: (١١٠٠)، ثم جاء بعد ذلك الغزو المغولي من عام: (١٢٢٠ ـ ١٢٦٠)، الذين لم يلبثوا حتى تحولوا سريعاً إلى اعتناق الإسلام، وتفرَّقوا إلى دويلات صغيرة، ثم العثمانيون الذين انتشروا عبر بلاد الأناضول عام: (١٣٦٠)، وهناك بعض الفرق الشيعية التي حازت سلطة الدولة، وأجدر تلك الفرق ملاحظةً هم الإسماعيليون الذين ظهروا في مصر في الفترة بين عام: (٩٧٠ ـ ١١٧٠).

ومن ثَمَّ؛ فإنَّ المنتصرين والخاسرين، أتباع المذهب الأرثوذكسي ومعارضيه تداولوا الأماكن على رقعة شطرنج الجغرافية السياسية.



قمة الخلافة العباسية، ٨٠٠ ب. م

المبدأ الرئيسي الذي ساد الحياة الفكرية يتمثَّل في أنَّ الدين الإسلامي لم يؤسس أبداً كنيسة منظّمة، ووفقاً للتراث الثيوقراطي الذي سلم به جميع الأطراف، كان الخليفة هو من يخلف النبي الذي يمثل قدوة في الاعتقاد، إلَّا أنَّ شرعيته خضعت لمناقشة من العديد من الأطراف المهمة منذ فجر الأجيال الأولى التي تدين بالإسلام، ولكن بمرور الوقت تدهور الوضع إلى حد بعيد نتيجة لتشتت السلطة السياسية، ولقد آلت السلطة الدينية الفعلية إلى أيدي العلماء، أو ما يعرفون بعلماء الدين، وعلى نحو يلائم الثيوقراطية، كان القانون هو تشريع الدين، وبالتالي: احتكرت المدارس الدينية فعاليات قانون القضاء أيضاً، وأصبح علماء المذهب الأرثوذكسي شبه مستقلين عن الدولة، دون تشكيل كنيسة منظمة على غرار البابلوية المسيحية.

ولقد كانت الخلافة العباسية في أقصى درجات ازدهارها القوة الكافية للسعي إلى صياغة شكل من أشكال انضباط الحياة الدينية، كما أنَّ الخليفة المأمون صاحب القوة المطلقة الذي حكم في الفترة بين (٨١٣ ـ ٨٣٣) سعى هو والخلفاء الذين جاؤوا من بعده إلى فرض العقيدة المذهبية على علماء المسلمين أجمعين، ولكن ما قاموا به من تحقيقات تعسفية باسم قوة الخلافة لاقى اعتراضاً شديداً، وفي النهاية أقلعوا عن ذلك في عام: (٨٤٨)، وتفتتت سلطة الخليفة الدينية، ومنذ ذلك الحين فصاعداً سيطر العلماء على الشرعية الدينية دون تسلط أحد عليهم.

طالما كانت مدارس العلماء تعد بمثابة مركز للحياة الفكرية؛ فإنَّها كان لديها قدم ثابتة فيما يتعلق بالركائز الخاصة بشعائر الدين اليومية، والنصوص المقدسة، والتشريع التطبيقي، وعلى الرغم من الاهتمام التجريدي الكبير بالعلم الديني الذي نشأ من تلك القاعدة؛ فإنَّه كان عرضة للهجوم بشكل مستمر، وكان هناك مزيد من الحياة الفكرية التي كان يدعمها المناهضون السياسيون للعلماء، خاصة فيما يتعلق بعدد من النبلاء الذين يلتفون حول حاكم سياسي ما.

وعلى وجه التحديد: بما أنَّ الحاكم في «بغداد» أو «قرطبة»؛ أصبح ثيوقراطيّاً مخففاً، حيث كانت المطالبات الدينية ـ دائماً ما ـ تكون من

قبل المدارس الدينية، بينما كانت دوائر المحاكم والبلاط الملكي تميل أحياناً في توجهاتها إلى الجانب المقابل من التفكير، أو أحياناً إلى العلمانية.

وهذا ما جعل الحياة الفكرية في موضع محفوف بالمخاطر، وتحت رحمة الأحداث الجغرافية السياسية الواقعة التي قد تطيح بنظام معين. إنَّ لحظات بروز الفلاسفة غير الدينيين تمت في ظل حماية العباسيين في بغداد إلى أن وهنت نتيجة لفقد مظلة حمايتها عقب سنة: (٩٥٠)، وأحد العوامل المخلفة لهذه الحالة من الضعف كان يتمثَّل في وجود مجموعات سرية تحمل توجها فلسفياً، وعلى الرغم من أنَّ هؤلاء الأشخاص كان يسيطر عليهم الطابع السياسي والديني في أفكارهم، إلَّا أنَّهم كانوا دائمي الاعتراض على الأقل على بعض جوانب الوضع الراهن فيما يتعلَّق بالعالم الإسلامي، وأحياناً ما كانوا يبحثون عن حلفاء بين الطوائف غير الدينية على نفس خلفيتهم الفكرية، وبالتالي: أصبح الفرد في ذلك الوقت لديه القدرة على اكتشاف حلفاء غير مقدسين من بين أتباع المذهب الإسماعيلي أو الإثني عشري المتآمرين وعلماء الدين العقلانيين والفلاسفة.

أربع طوائف

كانت حركة تجزئة الميادين الفكرية بطيئة أول الأمر، ثم بدأت في الإسراع في الأجيال التي تلت عام: (٨٠٠م)، وبالتدريج تكونت أربع مجموعات فكرية رئيسية كانت ثلاث منها دينية والرابعة علمانية، فجاء أوَّلاً ممارسو اللاهوت العقلاني، المتكلمون، وكانت المجموعة الأكثر أهمية بينهم هي المعتزلة، وفي المقابل لهم ظهر المفسرون الحرفيون للنصوص الدينية.

بالإضافة إلى ذلك كانت هناك الطرق الصوفية، وهناك على الجانب العلماني الفلاسفة، مترجمو وممارسو العلوم اليونانية وغيرها من العلوم الأجنبية والفلسفة[٤].

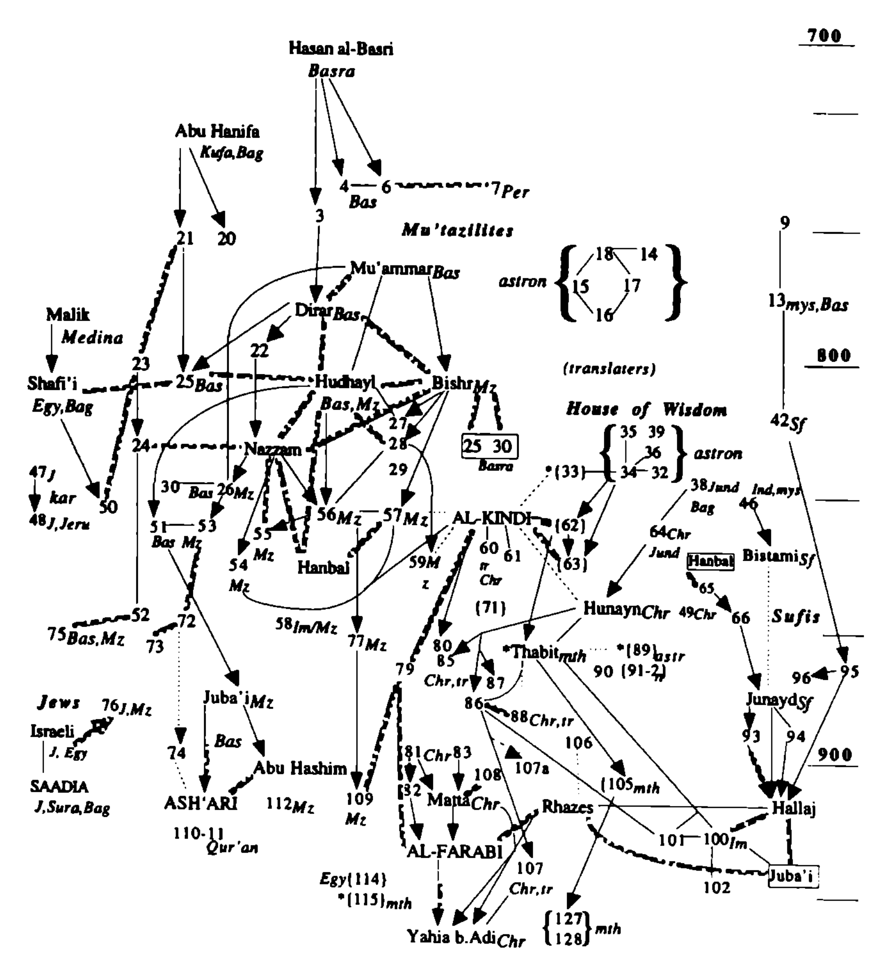
فلاسفة اللاهوت الأصليون

كان الموقف السائد للمفكرين التاريخيين هو أن الفلاسفة ـ فلاسفة اليونانيين فقط ـ هم من يستحقون الاهتمام، حيث إنَّهم من قاموا بنشر الخط الرئيسي للفلسفة الأوروبية، وهذه الغمامة تمنعنا من رؤية ما هو أكثر أهمية: الديناميكيات التي اقتحم بها علماء اللاهوت المسلمون مجال الفلسفة بمحض إرادتهم. تقوم الخلافات الفلسفية الأصلية، مثلها مثل أي صراع فكري مطرد، بالدفع العفوي لمستوى التجريد والكشف عن قضايا الميتافيزيقا ونظرية المعرفة. نحن لدينا مختبر لكيفية ظهور الفلسفة أقرب لنا من البدايات الغامضة لفلسفة الصينيين والهنود واليونانيين بالإضافة إلى صورة عن المسار المستقل التي خلقت من خلاله مواقف موازية للمسار الخاص بالتطورات الأوروبية اللَّاحقة في زمن ديكارت ولوك ومالبرانش (Malebranche).

ظهر أول المفكرين البارزين في أوائل القرن الثامن [انظر الشكل رقم: (٨ ـ ١)]، وفي أول الأمر كان هناك أسلوب غير متمايز من الباحثين في النصوص الدينية مثل الحسن البصري الذي كان مشهوراً بآرائه في القانون وفي اللاهوت، وكان يُنسب له بأنَّه سلف الصوفيين بسبب زهده، وفي الجيلين اللَّاحقين بدأ المجال يتبلور في طوائف.

كان المركز الأول للنقاشات اللاهوتية الكلامية في البصرة التي أسسها الفاتحون العرب في دلتا بلاد الرافدين، وعندما تأسست بغداد في ستينيات القرن السابع باعتبارها العاصمة الجديدة «للخلافة العباسية» أصبحت هاتان المدينتان اللتان تبعدان عن بعضهما مسافة: (٢٥٠) ميلاً المركزين المزدوجين للحياة الفكرية وتعرضان المألوف للشبكات المتقاطعة التي تعمم على المراكز المتنافسة.

نشأت القضايا الأولى عن السياسة الدينية، فعلى جبهة واحدة كان هناك صراع بين الجبرية وبين الإرادة الحرة، وعلى الجبهة الأخرى كانت هناك مسألة وحدة الله وتنزيهه ضد الازدواجية أو تشبيه الله بالإنسان.



الشكل: (٨ ـ ١) الفلاسفة والعلماء المسلمون واليهود، (٧٠٠ ـ ٩٣٥): مدارس البصرة وبغداد (الجميع في بغداد ما لم يتم الإشارة إلى غير ذلك)

جميع الحروف الكبيرة - فيلسوف رئيسي & tr - مترجم

الحروف الصغيرة - فيلسوف ثانوي & ∘ - نجم علمي

{ } - عالم أو عالم رياضيات & md - دكتور في الطب

Mys - متصوف & Sf - صوفي

Kar - الثامن وقوامه، يهودية الكلام & Ind - الهند

Jund - جنديسابور & Bas - البصرة

Jeru - القدس & Bag - بغداد

Egy - مصر

أصبحت الجبرية مشكلة بسبب الصراع السياسي المبكر حول شرعية الخليفة، وكان الفوز بالخلافة يتم عن طريق العنف والخيانة، واعتبرت بعض الطوائف الإسلامية أنَّ مثل هذه الخطايا تجعل الإنسان غير مسلم، وبالتالي تجعل الحاكم عُرضة للانقلاب عليه وعزله عن الحكم، أمَّا هؤلاء الراغبون في قبول الوضع الراهن؛ فقد نزعوا أيضاً إلى قبول الحجة القائلة: إنَّ أفعال الخليفة محتومة ومقدرة سلفاً، ووفقاً لذلك؛ فقد أدينت الإرادة الحرة باعتبارها تحريضاً على العصيان، وفي أواخر العام: (٧٤٣) تم إعدام بعض المدافعين عن الإرادة الحرة من قبل الخليفة، وأصبح هذا الارتباط السياسي سريع الزوال، وخلال بضعة أجيال تبدلت التبعات السياسية، ولفترة خلال القرن الثامن تم طرح دفاع المعتزلة عن الإرادة الحرة كعقيدة رسمية من قبل الخليفة.

تشكلت طائفة في المسجد في البصرة من هؤلاء الذين اتخذوا موقفاً فوريّاً من النقاش حول الخطاة ـ تتضمن القضية مدى الولاء الذي يجب أن يمنحه المرء لخليفة مذنب، وقد كانت هناك طائفة أخرى لها رد فعل ضد الاعتدال الديني للحسن البصري، فقد أكدت هذه الطائفة بقوة على حتمية أعمال الإنسان، وعلى القدرة الكلية لله لتعتبر أنَّ الأفعال يمكن أن تنسب إلى البشر بشكل مجازي فقط. كان النقاش الفكري يدفع المواقف نحو التطرف، وكانت الخطوة الثانية هي دفاع المعتزلة عن الإرادة الحرة وهو النمط النموذجي للتطور الفكري خلال الصراع المتنامي بين الطرفين المتضادين في المجال، وقد أجبر المدافعون عن الإرادة الحرة على توضيح موقفهم معلنين أنَّ الله لا يفعل أيَّ شر وقد أدى هذا إلى إدراك أن معايير الخير والشر ليست تواضعية أو اعتباطية، وللتوفيق بين هذا الموقف وبين قدرة الله المطلقة توصَّل هؤلاء اللاهوتيون إلى أنَّ الله له طبيعة عقلانية، وأنَّ هذه القوانين الأخلاقية جزء من المادة الثابتة للعقل.

كان هذا أحد الطرق التي أدَّت من التقوى الدينية الحرفية إلى الميتافيزيقا الفلسفية وكان الالتحاق به تياراً آخر من الجدال حول وحدة وسمات الله. دخلت طائفة المعتزلة التي تشكلت في البصرة وبغداد في حرب متعددة الجبهات ضد اللاهوتيين المتنافسين، وهاجموا أتباع مذهب الزرادتشية وثنوية مذهب المانوية (الدين التقليدي السابق في فارس التي تقع

الآن تحت الحكم الإسلامي، والآخر هو هرطقة مسيحية تركزت في بلاد الرافدين) بالإضافة إلى ثالوث المسيحيين (منتشر في المناطق الإسلامية في العراق وسوريا ومصر).

أدى هذا الجدل إلى إثباتات بأن هناك إلهاً واحداً دون تعدد، وأصبحوا مشهورين بإثباتاتهم ليس لوحدة الله فقط، بل لخلق العالم وعلى ذلك وجود الخالق نفسه أيضاً، تم الدفاع عن اللاهوتية بعقلانية ووضعت على الطريق، حيث يمكن أن يسمو العقل وحده على النص المقدس والوحي، وقد تبنى المفكرون اليهود الذين أصبحوا أول الفلاسفة اليهود المشهورين في العصور الوسطى إثباتات المعتزلة بالجملة.

جادل كل من ممارسي الكلام أو اللاهوتية العقلانية اليهود والمسلمين بشأن توافق الأدلة العقلية مع مذاهبهم الدينية والكلامية، وقد واجه المعتزلة معارضة من طائفة المفسرين الحرفيين للنصوص المقدسة الإسلامية التي تبلورت في الوقت نفسه، وقد استدرجوا نحو موقف لا هوادة فيه. [هودجسون، (١٩٧٤: ١: ٣٨٦ ـ ٣٨٩)].

ناضل المحدثون (علماء الحديث) من أجل طابعهم الخاص فيما يتعلّق بالتفسير الحرفي للنصوص الدينية، كما حاولوا تشكيل ـ إلى جانب القرآن ـ شريعة نصية من مرويات صحابة النبي محمد، وقد سما موقفهم بوضع الكتاب المقدس (القرآن) فوق كل شيء آخر، وقاموا بمهاجمة تطبيق الحكم الشخصي في القضايا الشرعية، وعقيدة الإرادة الحرة، حيث اعتبروها تحدُّ من قدرة الله ووحدة الله؛ لأنَّها تناقض السمات الشخصية، بل حتى المادية لله التي تم ذكرها في القرآن؛ وقد دفع اللاهوتيون العقلانيون الذين جادلوا بشأن الطبيعة المجازية لهذه النصوص نحو أسس أكثر تطرفاً، وباعتماد لغة أرسطو اعتبروا أنَّ الله جوهر من الوحدة والبساطة المطلقة، وأنه لا توجد سمات بعيدة عن هذه الماهية.

قام المدافعون عن «الكلام» بمهاجمة المحدثين، وبحشدهم للحجج بشأن وحدة الله، فقد اعتبروا أنَّ القرآن كائن مخلوق، وليس حقيقة أبدية، وأنَّ السمو بالنص الديني وجعله شيئاً مقدساً ومتشاركاً في الأبدية مع الله: هو وقوع في الازدواجية، بل شرك بالله، وقد قوَّض هذا الموقف مزاعم

المحدثين باعتبارهم حراساً لهدف العبادة الأساسي للإسلام. أدت التهم والتهم المتبادلة بتشبيههم لله بالإنسان، أو بالكفر في النهاية إلى المواجهة السياسية بين المعسكرين.

نشأت مدرسة المعتزلة المحددة بوضوح من النزاعات بين طوائف «الكلام» في الجيلين من ضرار ومعاصره معمر بن عباد في أواخر القرن السابع، وحتى أبو الهذيل، وبشر بن المعتمر، والنظام قريباً بعد عام: (٨٠٠)، وقد ارتبطوا جميعاً في شبكة من الأساتذة والتلامذة والمنافسين، وانقسمت إلى عدد من المدارس في بغداد والبصرة، وأصبح أبو الهذيل أعظم واضع للنظم، فقد وضع النقاط الأساسية لعقيدة المعتزلة مؤكداً على توحيد وعدل الله، وعلى النتيجة الطبيعية لذلك أَلَا وهي الإرادة الحرة، وأضاف المعتزلة إلى ذلك خلق القرآن وعقيدة أنَّ كل شيء يوجد باعتباره أعراضاً للذرات في الزمن فقط، وبالتالي: يجب إعادة خلقه باستمرار.

لماذا قام اللاهوتيون العرب بتطوير مذهب الذرية ـ الزمن العربي؟ يُمثِّل تأثير النصوص الفلسفية اليونانية بالكاد تفسيراً لذلك[٥]، لماذا تبنى المفكرون العرب عقيدة عارضتها جميع السلطات اليونانية عندما تم تقديمها؟ فضلاً عن ذلك لم يكن مذهب الذرية ـ الزمن بأي حال من الأحوال دعماً وجوديّاً لعقيدتهم اللاهوتية الرئيسية في الدفاع عن الإرادة الحرة، حيث إنَّ الذرات الفانية تستلزم التدخل الدائم من الله، ولم يفسر أي من هذه التأثيرات الخارجية سواء الواردات اليونانية أو السياسة اللاهوتية خط التطور الفكري.

يبدو أنَّ ما حدث هو ما يلي: أدَّت محاولة دعم الإرادة الحرة إلى تحسينات في نظرية السببية بطرق يمكن فيها إبقاء الله بعيداً عن المسؤولية المباشرة عمَّا يحدث في العالم، وأدَّت المسألة اللاهوتية الأخرى المتعلقة بوحدة الله (والقضية المتعلقة بخلق القرآن) إلى دراسة المادة والسمات، وأدَّى الجمع بين هاتين القضيتين إلى خلق مساحة فكرية جديدة.

بدأ الفلاسفة المسلمون في التنافس على جذب الانتباه عن طريق الابتكار فيما يتعلق بمشاكلهم وتوصلوا إلى عقيدة المذهب الذري عن طريق تحليل مفاهيم الأعراض والجواهر، وفي هذه المرحلة وجدت منافسة فكرية

حقيقية وتحررت الفلسفة الإسلامية من كونها مجرد انعكاس للمواقف السياسية وعلى مسار الحكم الذاتي.

تغذَّى الجدل الفلسفي في أول الأمر على الطاقات اللاهوتية، ونتيجة لذلك أصبح أكثر براعة، وخضعت مفاهيم أرسطو عن المادة والأعراض للتدقيق في الجيل الذي جاء مباشرة قبل عام: (٨٠٠)، وفي البصرة رفض ضرار بن عمرو فكرة المادة، واعتبر أنَّ الجسد عبارة عن مجموعة من الأحداث المرتبة في تسلسل هرمي ما إن تتشكل حتى يمكن لحادث واحد أن تصبح أساساً للأحداث الأخرى. [فخري، (١٩٨٣: ٥٣)، ووات، ١٩٧٣: ١٤٩ ـ ١٩٥)].

ربما يكون هشام بن الحكم المعاصر لضرار هو الذي دفعه إلى هذا الموقف، حيث اعتبر هشام أنَّه لا يوجد فرق بين المادة والحادث، حيث إنَّ كل مادة قابلة للقسمة بلا نهاية، وكان هشام تابعاً معروفاً لمذهب تشبيه الله بالإنسان، وكان يدافع عن الأوصاف العربية لله في القرآن حيث إنَّ الصفات (أو الأعراض) كانت في صلب الموضوع، وكان راغباً في إرجاع كل شيء إلى صفة.

تبنَّى بعض المعتزلة (على سبيل المثال: ٣٠ في الشكل رقم ٨ ـ ١) الموقف نفسه، كانت المادة تتلاشى، ومن هنا جاءت ميتافيزيقية المعتزلة المتميزة ومذهب الذرية ـ الزمن.

كان ضرار يكافح أيضاً من أجل الدفاع عن الإرادة الحرة، واعتبر أن الله يتحكم فيما يحدث في العالم الخارجي لكن الإنسان، وليس الله هو الذي يتحمل المسؤولية الكبرى عن طريق الموافقة أو المعارضة الداخلية. [فخري، (١٩٨٣: ٤٨ ـ ٤٩)]، يبدو أنَّ حل ضرار كان جدلياً بشكل واضح بين معاصريه فقد تمت مهاجمته باعتباره من أتباع مذهب الجبرية، فقد اعتبر أنه لا توجد جوهر للنفس، بل أعراض فقط، وأن مثل هذه الأحداث توجد للحظتين متتاليتين، وهذا يعني أنها تخلق باستمرار من قبل الله، وكان هذا أول ذكر مذهب الذرية ـ الزمن، لكنَّه لا يزال ينطبق على الصفات بدلاً من الجواهر المادية.

أخذ معمر عالم اللاهوت في البصرة موقفاً منافساً، وبعيداً عن استبعاد

المادة، اعتبر معمر أنَّ الله قد أنشأ الوجود الأصلي للأجساد عن طريق خلق الذرات التي تتكون منها. [ولفسون، (١٩٧٦: ١٥٨، ٥٦٠ ـ ٥٧٦)، وبيترز، (١٩٦٨: ١٤٤)]، وتتسبب الأحداث بدورها عن طريق تجمع الذرات الجسدية، وعلى ذلك؛ فإنَّ الله يسبب الأحداث بشكل غير مباشر، وليس مسؤولاً عن صفاتها الخيرة أو الشريرة، وبالنسبة إلى معمر؛ فإنَّ الإنسان لا مادي، بل مادة واعية مرتبطة بالجسد وتوجد حرية الإرادة داخليّاً فقط، ويعتبر الجسد جزءاً من العالم الخارجي، ويخضع لضرورة الطبيعة، يعتبر ذلك ازدواجية لا تختلف عن ازدواجية ديكارت.

وحتى الآن، ليس لضرار مادة ذرية، بل صفات وأعراض فقط تعتبر ذرات مؤقتة، وكان لمعمر مواد ذرية على الرغم من أنَّها ليست ذرات ـ زمنية، بل أبدية ما إن يخلقها الله. يبدو أن الجيل التالي قد طور مذهب الذرية بصورة شاملة، فقد قام أبو الهذيل الذي قام بتنظيم الموقف اللاهوتي للمعتزلة بوضع حل وسط مؤثر بين المواقف الوجودية، وأعلن أن بعض ـ وليس كل ـ الأحداث توجد للحظة واحدة فقط في الزمن وإذا كانت ستظهر للحظة أخرى فإنه يجب إعادة خلقها من جديد من قبل الله. [وات، (١٩٨٥: ٥٣)، وولفسون، (١٩٧٦: ٥٣١ ـ ٥٣٢)].

ينطبق هذا فوق كل شيء على جميع أحداث الإرادة والحركة، أي تلك الصفات المتضمنة في الأعمال في العالم، وبالتالي: متضمنة في مسألة المسؤولية الأخلاقية، وعلى العكس من ذلك قام أبو الهذيل بالإضافة إلى العديد من المعتزلة الآخرين بالحفاظ على ملامح معينة للعالم المادي والروحي بالنسبة إلى فئة الأحداث الدائمة بما في ذلك اللون والحياة والمعرفة. [فخري، (١٩٨٣: ٥٤)]، ومن المفترض أن هذا كان من أجل الحفاظ على كيان إنساني مسؤول عبر لحظات الزمن. يتسبب الله في دوام وزوال الأحداث، وقد أدى هذا بدوره إلى إثارة مسألة ما إذا كان الدوام والزوال أحداثاً في حد ذاتها توجد في أساس حيزي. بدأت المشاكل الميتافيزيقية الثانوية في الظهور، وأصبحت الحالة الوجودية للوجود والتغير موضوعاً للجدل.

وفي هذا الجيل نفسه تشكَّلت مدرسة معتزلة في بغداد قادها بشر بن

المعتمر تلميذ معمر، وقام بشر بتقديم وجهة نظر وجودية أكثر واقعية فيما يتعلق بمذهب الذرية ـ الزمن، وعلى الرغم من أنَّ الله يتدخل باستمرار في خلق وإفناء الصفات إلَّا أنَّ كل خلق للوجود يشتمل على دوام حقيقي، ويعتبر كل إفناء عملاً حقيقياً أيضاً. [ولفسون، (١٩٧٦: ٥٢٢ ـ ٥٤٣)].

يخلق الله هذه الذرات ـ زمنية من لا شيء، ولكن (وَفقاً لمعلقين لاحقين)؛ فإنَّ هذه المدرسة المعتزلة اعتبرت «لا شيء» هو «شيء» ثابت أيضاً، ويعني هذا أن الله يخلق الأشياء من مادة موجودة مسبقاً.

لم يستقر موقف المذهب الذري بعد، وحافظ النَّظَّام أكثر المعتزلة تطرُّفاً على هجوم ضرار وجادل النظام بأنَّ المادة لا توجد، حيث يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية، وأخذ المعتزلة المعتدلون هذا الجدل إلى حد ما فقد كانوا راغبين في تقليل الصفات إلى لحظة في الزمن دون دوام، وفي تقليل المادة إلى ذرات (على الرغم من التنازل حول ما إذا كان لهم حجم أم لا). اندفع النظام إلى أبعد من ذلك نحو ظاهراتية الزمن: لا يوجد أي شيء عدا الأحداث ولا يعتبر أي منها دائماً. يمكن التقليل من جميع الأحداث الأخرى إلى حادث الحركة التي تعتبر مؤقتة بطبيعتها. [فخري، (١٩٨٣: ٤٩ ـ ٥١، ٢١٥ ـ ٦)، وولفسون، (١٩٧٦: ٥١٤ ـ ٥١٧)].

أدى موقف النَّظَّام الشبيه بموقف هيرقليطس إلى صعوبات من النوع الذي نشأ من قبل في المدرسة الإيلية، وحيث إنَّ المسافة تتكون من عدد لا نهائي من النقاط؛ فكيف يكون من الممكن اجتيازها جميعاً والوصول إلى أي مكان؟

حاول النَّظَّام التغلب على المفارقة الشبيهة بمفارقة الفيلسوف زينون عن طريق اقتراح عملية من «الطفرات» من نقطة ذرية إلى أخرى عبر النقاط المتداخلة، وقد كان لعقيدته عن الطفرات الدائمة صعوبات أيضاً في توضيح الثبات الظاهري للأجساد في مكان واحد، وقام النَّظَّام بمواجهة.هذا عن طريق القول بأن الثبات يتكون من الأجساد التي تتحرك في نفس المكان مرتين متتاليتين.

كان النَّظَّام الأكثر إبداعاً من بين هؤلاء الفلاسفة والأكثر تطرفاً أيضاً، وفيما يتعلق بقضية خلق القرآن اعتبر أنَّه لا يمكنه أن يشبه الكلمة

المتسامية لله. [ولفسون، (١٩٧٦ : ٢٧٤ ـ ٢٧٥)]. لقد تُوفي قبل أن تؤثر الأزمة الكبيرة في المعتزلة التي نقلتهم من كونهم مصلحين سياسيين إلى مبتدعة.

تمت مهاجمة النَّظَّام من قِبل المعتزلة التقليديين، والمفسرين الحرفيين للنصوص المقدسة على السواء، ولم يبد أن عقائده كان لها أتباع على الفور، وتجَّمع المعتزلة معاً من أجل الدفاع عن مذهبهم الذري الأكثر اعتدالاً، واعتبرت بعض نسخ مذهب الذرية ـ الزمن أنَّ الذرات تحمل الأحداث التي توجد بطريقة أفلاطونية بعيداً عن مملكة الزمن. [فخري، (١٩٩٣ : ٢١٦)]. تنازعت المذاهب اللَّاحقة عمَّا إذا كانت الأحداث معفاة من الوجود كذرات زمنية تخلق باستمرار من قبل الله، وليس واضحاً ما إذا كان أبو الهذيل قد اعتبر أنَّ المواد والحوادث هي لحظات زمنية ذرية، ولكن بحلول أوائل القرن التاسع اعتبر المعتزلة الكعبي (al-Ka'bi) (١٠٩ في الشكل رقم ٨ ـ ١) أنَّ كل مادة وحدث يجب أن تخلق من جديد كل لحظة من قبل الله. [وات، (١٩٧٣ : ٣٠١ ـ ٣٠٢)].

إنَّ التأكيد على سببية الله يضع مزيداً من الضغط على عقيدة الإرادة الحرة، وفي هذه اللحظة انفصل معسكر الأشعريين وقدم نسخة أكثر احتراماً من الناحية السياسية من مذهب الذرية ـ الزمن للمعتزلة.

المفسرون الحرفيون للنصوص الدينية ومعادو العقلانية

كان الفكر الإسلامي في المجمل دينيّاً ومحافظاً بصورة أولية، وظهر المدافعون الحرفيون للنص المقدس تدريجيّاً كقطب منافس للاهوتيين العقلانيين، وكان هناك مئات من مدارس المتخصصين الدينيين عبر الإمبراطورية الإسلامية مستغنين عن القانون الديني للاهتمامات المحلية. [مقدسي، (١٩٨١ : ٩)]، وقد أبقى التوجُّه العملي لهم على عملهم جامداً إلى حد ما وغير فكري ولم تكن القضايا اللاهوتية هي اهتمامهم الرئيسي إلَّا إذا كانت هذه القضايا ذات أهمية سياسية.

كان اللاهوتيون العقلانيون الذين ظهروا في المسجد في البصرة ثم في بغداد في أول الأمر جزءاً غير متمايز من المتعلمين «العلماء»، وأصبح

بعضهم واقعِين في شبكة من الجدل دفعت القضايا المهمة من الناحية السياسية إلى أسس مجردة، ومن ثَمَّ إلى إنشاءات فلسفية جذبت الانتباه في حد ذاتها، بينما انضم آخرون من بينهم العديد من أتباع حسن البصري نفسه إلى المتخصصين في «الحديث».

أعلى الجدلُ الناشئُ بين هذه الطوائف شأنَ العديد من مدارس المعرفة القرآنية الشرعية فوق الأخرى، بسبب مواقفهم فيما يتعلق بالقضايا الكبرى للعقيدة الإسلامية، وبدأت المدارس المحلية المتنوعة في التشكل؛ لتصبح شيئاً مثل الأحزاب السياسية بين السُّنَّة الموالين لنِظام الحكم، وتوزع عدد من المواقف حول أكثر المدارس الشرعية نجاحاً.

لـم يكن موقفهم الأولي بالضرورة دينيّاً متشدداً، كانت المدرسة الأولى الأبرز التي نشأت في بغداد في جيل منتصف القرن السابع هي مدرسة الأحناف، وهم أتباع أبي حنيفة الذين اتخذوا موقفاً ليِّناً نسبيّاً ومثلوا حلّاً وسطاً سياسيّاً، فيما يتعلق بمسائل الخلافة الشرعية للخليفة وخطّاً مُعتدلاً فيما يتعلَّق بقضية الجبرية وحرية الإرادة.

نزع المعتزلة الناشئون نحو التحالف مع هذه المدرسة، وفي الجيل التالي جاء رد فعل يقوده **مالك بن أنس**، (في مدينة النبي محمد، المدينة)، ومؤسس مذهب المالكيين الذين أخذوا موقفاً حرفيّاً متشدِّداً ضد اللاهوتيين العقلانيين.

ولكنَّ **الشافعيَّ** تلميذ مالك نفسه أسس سلالة أكثر اعتدالاً (**الشافعيين**)، فقد خففوا من التشديد على حرفية القرآن عن طريق السماح باستخدام غير القرآن، أي استخدام «الحديث» أيضاً ومرويات صحابة النبي التي يمكن استخدامها أساساً في التفسير، وباستمداد القوة من هذا الجدل قام جيل الشافعي بعمل عظيم، وهو تأسيس الجمع الشرعي للحديث. [انظر: (٦٨) في الشكل رقم: (٦٨)، و(٦٩)، في الشكل رقم: (٨ ـ ١)].

وفي نوع من التناغم جاءت المدرسة الرابعة في المدارس الشرعية، ألا وهي مدرسة الحنابلة (أتباع **ابن حنبل**) الذين قاموا باستخدام «الحديث» لتعزيز الرؤى التقليدية، والذين هاجموا اللاهوتيين العقلانيين بشدة.

نزعت الدوافع المتحررة والمحافظة نحو التغير خلال هذه الأجيال مع مجيء المحافظين لاحقاً وكرد فعل على الجانب المتحرر. جاءت نقطة التحول في مواجهة مع السلطة السياسية للمتحررين، فقد أخذ الخليفة العباسي السلطة بالقوة العسكرية، وتم النزاع حول شرعيته (مثل الخليفة الأموي السابق) من قبل الطوائف المتعددة. كان الخلفاء يسعون للحصول على الشرعية الدينية بطرق عدة، ففي بعض الأوقات كانوا يعرضون التحالف على الشيعة ويحضرونهم إلى الإدارة، وفي أوقات أخرى يدعمون المفسرين الحرفيين للنصوص الدينية من السنة، وفي أوقات أخرى يقومون برعاية «المتكلمين». [لابيدوس، (١٩٨٨: ١٢٣ ـ ١٢٥)، وماسينيون، (١٩٨٢: ٢٥٠ ـ ٢٥٤)].

وفي أوائل القرن الثامن كان العباسيون في ذروة رخائهم الاقتصادي وقوتهم العسكرية، وبالابتعاد عن القرآنيين المحافظين الذين دعمهم سلفه هارون الرشيد تحرك الخليفة القوي المأمون نحو تأسيس السلطة الدينية عن طريق نصرة عقائد المعتزلة، ومن بين النقاط الرئيسية في العقيدة هي أنَّ القرآن مخلوق وليس صفة قديمة للذات الإلهية، وفرض هذه السياسة يعني التقليل من استقلال النواب الدينيين للقرآن وتبرير تدخل الخليفة في تفسير الشريعة.

يشير المؤرخون الإسلاميون إلى هذه الحقبة بـ «محاكم التفتيش»، وقد نتجت كلمة التحقير هذه عن الفشل النهائي والخزي الناتج عن هذه الجهود. وفي ظل حكم الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩) كان هناك اضطهاد من الجانب الآخر بالنيابة عن المدرسة الناشئة «مدرسة الحديث التي اتخذت موقفاً معارضاً للمتكلمين» التي تم خلالها حبس قائد المعتزلة بشر بن المعتمر. [وات، (١٩٨٥: ٥٣)، وهودجسون، (١٩٧٤: ١: ٣٨٨ ـ ٣٨٩)]، وفي عام: (٨٢٧) حاول الخليفة المأمون إجبار العلماء على قبول عقيدة أن القرآن مخلوق، وتوفي المأمون في عام: (٨٣٣)، واستمر خلفاؤه في نفس السياسة لمدة: (٢٠) عاماً بشكل متقطع.

استسلم معظم «العلماء» تحت الضغط من الخلفاء، لكن المعارضة استمرت بعناد بقيادة ابن حنبل أبرز علماء «الحديث» في العاصمة بغداد

نفسها، وأصبح ابن حنبل بطل المحافظين عن طريق تحمل السجن وتهديدات بالإعدام.

وأخيراً في عام: (٨٤٧) استسلم الخليفة المتوكل للمعارضة السياسية، وتخلَّى عن جهد فرض لاهوتية المعتزلة وحاول الحنابلة المنتصرون بدورهم فرض معارضتهم، وفي الأجيال المستقبلية أصبح الحنابلة إحدى المدارس التشريعية الرائدة والمرتكز المحافظ في المجال الفكري، متخذين القيادة في مهاجمة اللاهوتيين المعتدلين بالإضافة إلى ممارسي الفلسفة[٦].

كانت هزيمة «محاكم التفتيش» نقطة تحول في بنية الدين الإسلامي، وفي الحياة الفكرية عموماً، وإذا كان الخليفة قد فاز؛ فإن الإسلام كان سيتحرك في اتجاه أن يصبح مثل كنيسة أكثر مركزية وبيروقراطية وأقل تركزاً حول «العلماء» المحليين، وكان من الممكن أن تصبح اللاهوتية العقلانية مؤسسية بدلاً من أن تصبح مهمشة، وكان من الممكن أن تصبح البنى الفكرية أكثر شبهاً بتلك الخاصة بالكنيسة المسيحية، وتتركز حول اللاهوتية العقلانية بدلاً من التفسير الحرفي للنصوص الدينية وخلق ملحقها الفلسفي.

أظهرت الفلسفة الإسلامية المستندة في الأصل على اللاهوت ديناميكيتها الإبداعية خلال هذه الأجيال الأولى، وتطوير نظرية المناسبية الذرية (atomic occasionalism)، ونظريات الإرادة الحرة والسببية، وإثباتات وجود وطبيعة الله، ونظريات الزمن والحركة، والتفريق بين الصفات الأساسية والثانوية، وتتميز الفترة بمواضيع نربطها بزينون وهرقليطس ومرة أخرى مع خلفاء ديكارت، أي: إنَّ الفلسفة الإسلامية في هذه المرحلة تماثل التطورات في اليونان وأوروبا قبل هيمنة أفلاطون وأرسطو ومرة أخرى بعد الإطاحة بهما.

لم ينتهِ الإبداع بعد، حيث إنَّ الإبداع يتغذى على الصراع، وقد أدى التحول في الدعم الخارجي إلى إعادة ترتيب المواقف خلال الأجيال القليلة القادمة، وبالتالي: إعادة التنظيم المبتكرة للمساحة الفكرية، ولكن مركز الجاذبية كان يتجه بشكل متزايد نحو الجانب المحافظ. لم يختفِ المعتزلة لعدة قرون[٧]، بل تجمدوا في وضع دفاعي نضبت فيه الطاقة الإبداعية، وقد فتح تراجعهم مساحة في المجال الفكري، وقد كانت هذه المساحة الشاغرة هي التي استمر اقتراض الأفكار اليونانية في ملئها لاحقاً، ويعتبر الاستيراد

أقل إبداعاً من البناء الأولي، وما يعتبره التاريخ الأوروبي المركزي أنَّه الموضوع الوحيد الجدير بالاهتمام الذي تم تشكيله في وقته انحداراً في إبداع الشبكات الإسلامية.

مستوردو الفلسفات الأجنبية

وفي الوقت الذي كان فيه المعتزلة في طريقهم إلى مواجهة سياسية حاسمة وأزمات، بذلت جهود متضافرة لاستيراد «المعارف القديمة» من العلوم والفلسفة اليونانية ونقلها إلى العالم الإسلامي، وعند الوصول إلى هذه المرحلة ـ ظهر الجيل الأوسط في فترة القرن الثامن ـ حيث بدأت منظومات متكاملة تتكون من مجموعات من المترجمين والمفسرين عملها في بغداد.

وكانت هناك ترجمات متناثرة للنصوص اليونانية قد ظهرت قبل هذه المرحلة، وكانت هناك مدارس ذات باع طويل في هذا المجال تتكون من العلماء المسيحيين وآخرين من غير المسلمين في مختلف الأماكن المعزولة، ولكن لم تثمر أعمالهم عن أي شيء حديث، ولم تكن جاذبة لأي اهتمام.

في عام: (٨٣٠م) أسس الخليفة المأمون ـ وهو نفس الشخص الذي حاول فرض محاكم التفتيش والتحري لمعاقبة المخالفين وتأييد المعتزلة ـ «دار الحكمة» في العاصمة وديواناً للترجمة لتقديم الدعم والتأييد للكثير من العلماء[٨]، ولمدة ثلاثة أجيال متعاقبة استمرت هذه المنظومة في ممارسة نشاطها في ترجمة العلوم اليونانية، والرياضيات، والمنطق، والفلسفة.

ويجب أن نؤكد هنا أنَّ هذه المجموعة لم تكن لها علاقة بالحياة الفكرية الإسلامية، حيث كان أغلب أعضائها من غير المسلمين: من المسيحيين النسطوريين (وهم فئة منعزلة نزحت من الإمبراطورية البيزنطية إلى بلاد الفرس حوالي عام: ٤٣٠ بعد الميلاد)، وقليل منهم كانوا من اليعاقبة (إحدى الطوائف المسيحية المُبتدعة التي عاشت في سوريا في منتصف القرن الخامس)، والصابئة وهم عبدة النجوم في الحضارة البابلية القديمة، وأحياناً بعض المجوس الزرادشت[٩]، ولم تلعب هذه المجموعة أي دور في الاختلافات الدائرة بين العلماء حول القضايا الدينية والفلسفية، وكان وضعهم في البداية هو وضع حملة الخبرات العملية، مثلهم في ذلك مثل

أطباء البلاط، والعرافين، وعلماء الفلك، ولأن التدريس في هذه المهن يحدث من خلال التلمذة الشخصية؛ فإنَّ هذه المجموعة كان ينتابها بعض القلق عند نقل الأفكار والنصوص، وحدث ذات مرة أن اجتمع عدد كبير جدّاً من هؤلاء الخبراء في بغداد، وبدأ الصراع الفكري المعتاد لجذب الانتباه، وفي هذه الحالة كان التركيز على رأس مالهم الثقافي المُتميز، ويُعد هذا مدخلهم إلى التقاليد النصية، ولـم يكن مطلبهم إلى الشهرة يعزى إلى الأصالة والابتكار، ولكن بسبب حيازتهم لعدد أكبر من النصوص، وبطبيعة الحال على ترجمات أفضل.

وبناء على هذا؛ فإنَّ العلوم، والطب، والرياضيات، التي تم تقديمها كانت ذات طابع حيادي من الناحية الدينية، ولكنها كانت قد شكلت قاعدة مهنية خارج نطاق عمل علماء الدين المسلمين، وبصفة أساسية في وظائف مثل طبيب البلاط أو عراف البلاط، وفيما بعد نجد أن هناك العديد من المفسرين المسلمين البارزين في مجالات مثل «الفلسفة»، بداية من الرازي، وابن سينا، ووصولاً إلى ابن رشد وأبي البركات اللذَين كانا يعملان أطباء.

فالإبداع الفلسفي بين هذين الدورين لم يكن قد بدأ بعد حتى انتهت حركة الترجمة، وفي أثناء عصور الترجمة الأولى، كان استيراد الأفكار والمفاهيم هو البديل للإبداع والابتكار.

ولعلَّ المجال الرئيسي الذي لم يستمر فيه هذا الاستيراد للأفكار والمفاهيم هو مجال علم الرياضيات وعلم الفلك، ففي العصر الأول من دار الحكمة ظهر الخوارزمي، من عائلة زرادشتية، وهو أول من نحت ـ أي: وضع ـ مصطلح علم al-jabr «الجبر»، الذي قام الأوربيون بترجمته إلى كلمة algebra في حين أن كلمة algorithm، وتعني اللوغاريتم قد اشتقت من اسمه، حيث قام بوضع المبادئ الأساسية لحل المعادلات من الدرجة الأولى والدرجة الثانية. ثم جاء بعد ذلك عصر الصابئة ثابت بن قُرة الذي قام بتطوير عدة تعديلات على حساب التفاضل والتكامل، وحساب المثلثات كما قام بتنقيح علم الفلك البطليموسي. [DSB، ١٩٨١ : ٧: ٣٥٨ ـ ٣٦٥، ١٣: ٢٨٨ ـ ٢٩٢)]، فالترجمات التي تم عملها لعلوم الرياضيات اليونانية بداية من إقليدس وأرشيمدس، ووصولاً إلى بلوتارخ وديفانوتس (Diophantus)، بالإضافة إلى علوم أرسطو وجالينوس.

ومن اللافت للنظر أن المجالات التي حدث فيها الإبداع لم تكن ببساطة تلك المجالات التي قدمت فيها النصوص اليونانية القيمة، ولكنها كانت في المجالات التي ربما قد وقع فيها التقاطع بينها وبين النصوص التي تم استجلابها من الهند، ومن الواضح أنَّ هذا التقاطع وُجد في صورة المعرفة العملية، وليس في الترجمة النصية، وهكذا، فقد بدأ ثابت بن قُرة عمله كناقل لرأس المال الثقافي في حَرَّان. [دي اس بي، (١٣ : ٢٨٨، ١٩٨١)].

أمَّا بالنسبة إلى الخوارزمي، وهو إيراني من دلتا أوكسوس، ويبدو أنَّه هو الذي أدخل النظام العشري على الأرقام الهندية (والمقصود بها هنا هو ما يسميه الأوربيون الأرقام العربية)، ومن ثَمَّ؛ فإنَّ سطراً واحداً من تلك المفاهيم المستوردة يمكنه أن يؤدي إلى خنق الإبداع، وذلك قد تم التحايل والالتفاف عليه من مصادر متعددة ومتباينة لهذه المفاهيم المستوردة، التي أعادت هذه المنافسة الخلاقة إلى سابق عهدها وعملت على عودة الالتئام مرة أخرى لهذه الأفكار.

ولقد ظلَّ الإبداع العلمي معزولاً وبدرجة كبيرة عن الفلسفة، ولكن عاصمة اليونان الثقافية أصبحت الآن تجود وتفيض بما لديها من علوم في عالم المفكرين العرب، وأول من استفاد من هذا الفيضان هو العالم المعروف باسم الكندي، الذي حدث وكان من أقرب المقربين إلى هذا المشهد، حيث مكنه منصبه كمشرف على المترجمين في البلاط في بغداد من ذلك، ولم تكن محصلة أعماله تتمتع بالإبداع والابتكار إلى درجة بعيدة، حيث عمد إلى نشر المعارف اليونانية باللغة العربية، كما قام بكتابة مجموعة موسوعية من الدراسات في جميع العلوم، ولم يهمل علم المنطق والفلسفة، وكانت له اتصالات مع مدرسة المعتزلة في بغداد ـ ثم عندما وصلوا إلى قمة الهيمنة السياسية ـ قام الكندي ببذل الجهد في إحداث مواءمة بين الفلسفة الإغريقية والمسائل الإسلامية الدينية، فكانت عناوين كتبه تبين أنه قد قام بالكتابة في تلك الموضوعات التي يقوم المعتزلة بالبحث فيها مثل الذرة، وجوهر الأجسام، ووحدانية الله. [وات، (١٩٧٣ : ٢٠٧ ـ ٢٠٨)].

وكان الاتجاه العلمي للكندي يميل ـ وبدرجة كبيرة ـ إلى الأفلاطونية

الحديثة، ولكن هذا الاتجاه قد تم تعديله للدفاع عن العقائد الدينية المتعلقة بخلق العالم من العدم، وإمكانية حدوث المعجزات وتحقق النبوءات، وأنَّه وفي نهاية المطاف سيتم تدمير العالم بإرادة الله، ومن ثَمَّ؛ فإنَّ الاتجاه العلمي عند الكندي اتجاه انتقائي اصطفائي، وهو اتجاه لم يتبعه المفكرون من علماء الدين أو الفلسفة اليونانية؛ لأن الفلسفة اليونانية عادت إلى منحاها الأصلي بعد عام: (٩٠٠م)، واتخذت موقفاً أكثر قوة، في معارضة الاستثنائية أو الخصوصية الدينية، في شكل الأفلاطونية الحديثة التي كان يؤيدها الفارابي ويدافع عنها، وبمرور الوقت تضاءلت أهمية الكندي، وانتهت إلى درجة كبيرة عملية ترجمة النصوص الإغريقية.

التعبد الصوفي والتجربة الدينية

إنَّ ما يُعرف عن المذهب الصوفي (هو أن مسماه قد اشتُق من كلمة الصوف، وتعني العباءة أو الرداء المصنوع من الصوف الذي كان يرتديه النُساك) الذي بدأ في الظهور في الفترة ما بين القرن السابع عام: (٧٠٠م)، والقرن الثامن عام: (٨٠٠م) مظهراً من مظاهر النساك المتدينين الذين يختلفون عن غيرهم من المعلمين الذين يُدَرِّسون في المساجد الرسمية، وبعضهم كان من الوُعَّاظ الجوالين، والبعض الآخر كان من المُغالين في إقامة الشعائر الدينية، يقومون بأداء الحج إلى الأماكن المقدسة، ويقومون بالدعاء والصلاة مع كل خطوة يخطونها في الطريق، والبعض الآخر كان من أصحاب الرؤى، الذين كانوا يدَّعون بأنَّ لهم نوراً أو ومضات شخصية تجعلهم على اتصال مع السماء أو أن ذلك يحدث لهم عن طريق الإلهام.

ولم يكن متاحاً في ذلك الوقت وجود أية وسائل تبرهن على إمكانية حدوث أو ممارسة عملية الاستبصار هذه، أو أنَّ هناك طرقاً منهجية للإقناع بتلك الرؤى، حيث كانت الفكرة المألوفة عن التنسك هي التخلي عن الممتلكات الشخصية والسياحة في الأرض في حالة من الزهد والفقر، بالإضافة إلى التبتل أو الامتناع عن الزواج، ومع ذلك لم يَصلِ المذهب الصوفي عادة إلى وضع يتسق فيه مع الحياة الرهبانية، مع أنَّه كانت هناك بعض المناهج القليلة التي تقترب من هذا المفهوم، مثل المدرسة الروحية التي أسسها الغزالي في بلاد الفرس.

وفي الفترة الأولى، كان التنسك يُنشر وبصورة واسعة على أنَّه شعار أو علامة على الالتزام الديني من قِبل مجموعة متنوعة من الأعضاء كان من بينهم بعض من مشاهير المعتزلة، وفيما بعد، وعندما انتشرت الصوفية انتشاراً واسعاً وصارت حركة يتبعها الكثير من الناس، تم تصنيفها بصفة عامة على أنَّها تمثل طبقة من الأشخاص الذين تربط بينهم روابط الإخوة ويعملون في الأنشطة التجارية العادية ولكنهم يتقابلون مع بعضهم البعض من أجل ممارسة الشعائر والأنشطة الدينية.

ولم تنفصل الصوفية أبداً من الناحية التنظيمية عن الهيئات والتركيبات الاجتماعية المألوفة للمجتمع المسلم والدين الإسلامي، ولكنَّها قدمت مجتمعات تكميلية يستطيع فيها الرجال في كل مناحي الحياة (وفي بعض الحالات النادرة النساء) المشاركة، حيث كان الموضوع الأساسي لتلك الحركة غير المتكاملة إلى حد ما هو التأكيد على الخبرة الدينية الشخصية، بعيداً عن الطقوس الجماعية العامة مثل الصلوات الخمس اليومية في المساجد وغيرها من الشعائر الدينية العامة.

وقد حمل بعض الراديكاليين، أو المتطرفين من الصوفيين هذا المعنى إلى حد مناهضة الشعائر الدينية، وما تم التعارف عليه من تقاليد: فالمظهر الخارجي من الذهاب إلى مكة لأداء الحج لا يساوي شيئاً، وإن المرء يمكنه تحطيم حتى أكثر القواعد قُدسية ليظهر مدى التزامه الداخلي بمستوى روحي يتجاوز أي شيء مرئي.

وقد اتخذ هذا المنحى في المذهب الصوفي الاتجاه المقابل لاتجاه أتباع النصوص المقدسة في المدارس التشريعية وبخاصة علماء «الحديث»، وبناء على ذلك؛ فإنَّه ليس من المدهش أن نجد المفكر المتحفظ ابن حنبل يدخل في نزاع فكري مع المُحاسبي (انظر الشكل: ٨ ـ ١)، الذي ساهم في بلورة الصوفية من كونها أسلوباً للتنسك يعتمد على التقوى إلى مذهب تأملي معرفي ذي أسس متكاملة.

وفي نفس العصر (أواسط القرن الثامن ـ في الفترة من ٨٠٠م)، نجد أن أحد أكثر رجال التصوف ثوريةً وهو البسطامي في بغداد قد تأثر بمعلم هندي، وقد أعلن عن توحده مع القوى الإلهية بقوله: «سبحاني ما أعظم

شاني»، ومثل هذه التعبيرات المتطرفة يمكن تمريرها دون عقاب في أثناء فترة الاضطراب والثوران في مرحلة الصراع بين المعتزلة ومعارضيهم، التي انتهت بهزيمة مخالفي مبادئ الدين ومعاقبتهم وحتى مع هذه الشطحات الفاضحة، إلَّا أنَّ الصوفية أصبحت أكثر تنظيماً وترتيباً.

وكما رأينا في الشكل رقم: (٨ ـ ١)؛ فإنَّ أغلب أتباع الصوفية كانوا يرتبطون مع بعضهم البعض بعلاقات نسب وكانوا يتمركزون حول الأماكن الرئيسية للنشاط الفكري، في البصرة وفي بغداد، فقد كانوا جزءاً من ساحة الاهتمام الفكري، ولعلَّ الشخصية البارزة في نهاية القرن الثامن، وهو الجُنيد، الذي عمل على جذب الانتباه لكل من البسطامي والمُحاسبي، وقام بالتوحيد بين المذهب الصوفي وبين الثيوصوفية ـ وهي التي تجمع بين الفلسفة والعلوم والدين ـ على أساس المحاورات الجدلية.

ويُعد الحلاج من أكثر تلاميذ الإمام الجُنيد شهرة الذي قام بدراسة كل الأعمال الصوفية، كما قام بإجراء محاورات مع المعتزلة، وقام بعمل اتصالات شخصية مع الرازي، الفيلسوف المبتدع.

واستطاع المتصوفون المتطرفون، بوصفهم أعداء لأتباع النصوص المقدسة، من عقد تحالفات مع أصحاب كل أنواع المذاهب الفكرية؛ إذ نجد أنَّ ابن سينا وهو من أتباع المدرسة الأفلاطونية المحدثة في حين أن الغزالي وهو أحد أعداء الفلسفة كان لكليهما معلمون صوفيون واتصالات صوفية، كما نجد أن ابن مسرة (انظر الشكل: ٨ ـ ١)، وهو أول فيلسوف مسلم ظهر في الأندلس، هو من قام بتأسيس مدرسة للمذهب الديني للمعتزلة ومدرسة للصوفية، ولكن الحقيقة هي أن المذهب الصوفي لم يكن له جذور قوية بطريقة ما أو بأخرى، فهي ببساطة لم تكن إلَّا فيضاناً منظماً لطاقة دينية تجتاح المجتمع المسلم في تلك الدروب الفضفاضة المنسقة على نظام معين يعتمد على الاحترام الجماهيري والشعبي للتقوى الدينية، بالإضافة إلى تلك الحالة التي تسببها انعدام الثقة السياسية في التصريحات الرسمية حول ممارسة الشعائر الدينية، فكيف تم تفسير هذه التجربة الدينية الغامضة والمبهمة اعتماداً على التركيبات التي تمكنت من تقسيم العالم الفكري في أي وقت محدد، فالتجربة الصوفية

الباطنية، التي تنتقل فكرياً، على الرغم من أنَّها يمكن تفسيرها ـ دائماً ـ من خلال الأفكار والمفاهيم، وهي بطبيعة الحال نتاج للأعمال التاريخية للمجتمع الفكري.

فنجد أنَّ الحلاج الصوفي الثائر قد لخَّص تفسيراً مُحدداً للمذهب الباطني الصوفي [ماسينيون، ١٩٨٢]، وهي رؤية فلسفية تصور العالم على أنَّه مغطى بالحقائق الإلهية التي تتخطى حدود الكلمات والمفاهيم، وبمقارنة ذلك بتلك يتضح لنا أنَّ هذا العالم في حد ذاته أمر غير حقيقي، وإنَّ الفرد الذي يخوض التجربة في هذه الرؤية يفقد كل معاني الثنائية، ويصبح مشغولاً ومُنهمكاً بالنور والقوة الإلهية.

وفي عام: (٩٩٢م) قامت السلطات باستجابة غاضبة لادعاءات الحلاج الخاصة بعنف شعائري، والبتر والتشويه، والتعذيب، والصَّلب، وإحراق جسده، في الوقت الذي نادى فيه الحلاج من فوق صليبه وهو يشعر بتلك النشوة الصوفية على الجماهير في بغداد قائلاً: «أنا الحق!»، وعلى قدر وحشية هذه الدراما الفظيعة، إلَّا أنَّها نتاج للتركيبة الاجتماعية للمجال الفكري، فلم يقم الحلاج بالرحيل من المجتمع الإسلامي إلى الخارج، ولكنه خاض تجربة توحده الصوفي في عزلة بعيدة، فقام بتحدي السلطة الدينية في عاصمتها، ولم تكن تجربته تجربة توحي برد الفعل الغريب هذا، حيث كان تلميذاً مباشراً لإحدى السلالات الصوفية البارزة للغاية في هذا المجال، ففي الشكل (٨ ـ ١) نرى الأعمال الصوفية، التي استمر بناؤها خمسة عصور، تم تجميعها من خلال شخصية الحلاج!

فقد كان الحلاج مُفكراً عالميّاً، ذا اتصالات مع كل الطوائف المهمة في عصره، وحتى مذهبه القائم على أنَّ الفرد هو محور الوجود كان صورة من صور المدرسة الأفلاطونية الحديثة، ومنذ ذلك الحين بزغ هذا النص اتجاهاً مُهيمناً على الفلاسفة، ومن ثَمَّ فإنَّ ثقة الحلاج الفائقة في نفسه، هي التي حركت وعن قصد أو أثارت دوافع الاستشهاد عنده، وكانت بمثابة نقطة الغليان لتلك الطاقة العاطفية في الوقت الذي كان فيه المجتمع المسلم إلى أقصى حد من درجات التركيز.

إعادة ترتيب الطوائف ـ القرن التاسع الميلادي

كانت بدايات القرن التاسع (عام ٩٠٠م)[١٠] هو الوقت الذي كانت فيه كل الاتجاهات التنظيمية للمجتمع الفكري قد وصلت إلى قمتها، ففي الأشكال رقم: (٨ ـ ١)، و(٨ ـ ٢)، كما نلاحظ في هذا العصر بزغ أول عَلمين بارزين في الفلسفة الإسلامية، وهما: «الفارابي والأشعري»، وسعيد بن يوسف أول فيلسوف يهودي ذي شأن كبير[١١]، بالإضافة إلى عدد كبير من الأعلام ممَّن يُعدُّون في المرتبة الثانية، الذين كان من بينهم أبو بكر الرازي[١٢]، الذي يُعد من أهم الفلاسفة العلمانيين المناهضين للدين، هذا بالإضافة إلى الحلاج الصوفي الثائر، وغيرهم من علماء المنطق (المناطقة) المرموقين من أمثال (متَّى بن يونس)، وغيرهم ممن قاموا بتطوير علم اللاهوت العقلاني من أمثال (الماتريدي)، و(أبي هاشم الجبائي) آخر المبدعين في مدرسة المعتزلة.

وكان هذا هو العصر الذي شهد حدثاً غاية في الأهمية بالنسبة إلى السياسة الدينية الإسلامية: حيث انسحب المدعون من الإمامية الذين كانوا يطالبون بالخلافة ومنذ أمد بعيد من المعارضة السياسية الناشطة إلى صياغتهم لمذهب الإمام الغائب، الذي يتضمن أنَّ الإيمان الداخلي سوف يحل محل النشاط السياسي في أثناء المستقبل غير المحدد، فلو قمنا بفصل الاتجاهات اليهودية (لأنَّ المسلمين ربما كانوا يتجاهلونها، وعلى أية حال يعتبرون من الطوائف الموازية للمسلمين) إلَّا أنَّه لا يزال أمامنا من سبع إلى ثماني فرق متنازعة على جذب الانتباه في المجال الفكري (انظر الشكل رقم: ٨ ـ ٢)، وهذا أدى إلى التشدد في القيود على قانون الأعداد الصغيرة، ولعله ليس من الغريب أن نجد أنَّ عدداً قليلاً فقط من هذه الاتجاهات قد انتشرت إلى العصور التالية.

وأغلب هؤلاء المفكرين كانوا يعيشون في بغداد، وقد لفظت البصرة آخر أنفاسها في مجال النشاط العلمي بنهاية ذلك القرن، وتحركت عائلاتها وأنسابها إلى نيسابور إلى أقصى الشرق من بلاد فارس، في حين استمرت بغداد مدة عصور قليلة تالية، ولكن أصبح فلاسفتها فيما بعد يُحارَبون وبصفة مستمرة من قِبل القوى المُناهضة للفكر.

وبالفعل؛ فإنَّه وبنهاية القرن التاسع؛ فإنَّ المدن الفارسية، مثل مدينة الري (بجوار مدينة طهران الحديثة) أصبحت من المراكز المنافسة، ومن ثَمَّ فقد تعرضت عملية الإبداع والابتكار إلى التشتت، وهذا لم يكن في بلاد

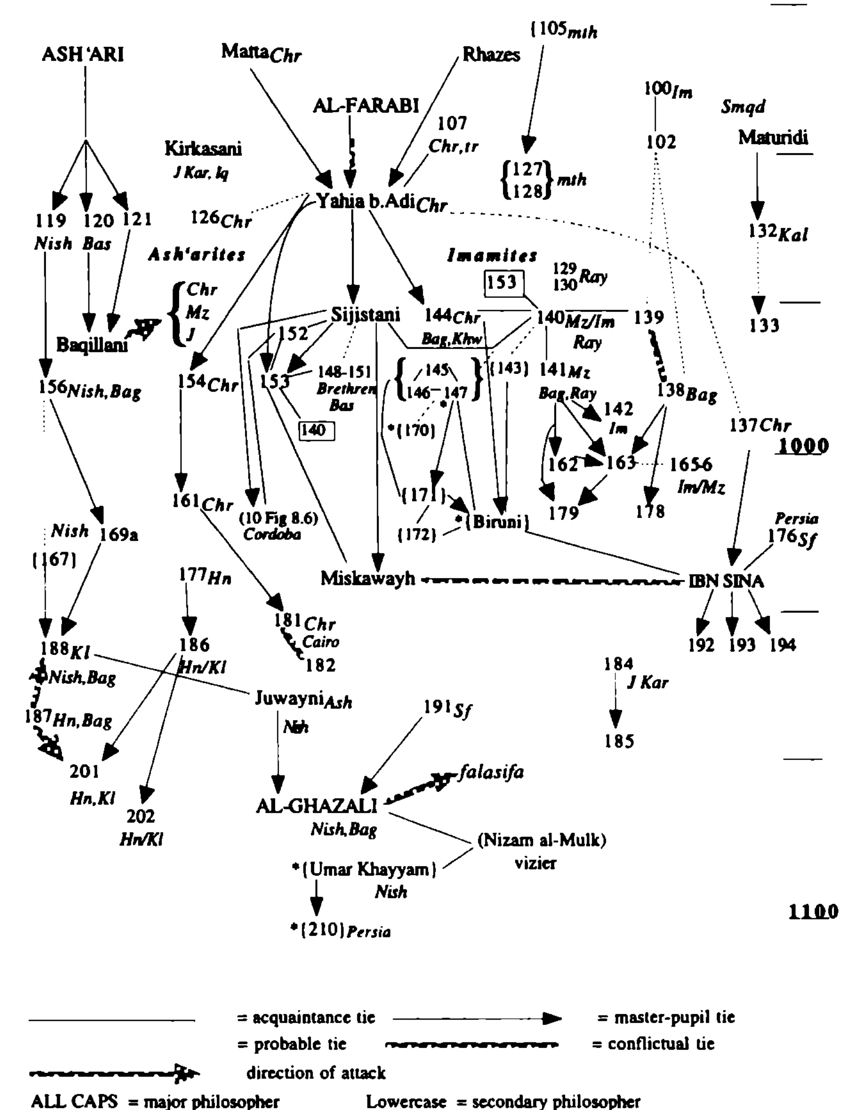
فارس وحدها، ولكن أيضاً في أواسط آسيا، في خوارزم وفي أفغانستان، وكذلك في ساحل البحر المتوسط، في القاهرة، وفي دمشق، وفي حلب التي كانت تتناوب الشهرة، ومع هذا التشتت الجغرافي، أصبحت الأعمال الفلسفية أقل تركيزاً وأضعف إبداعاً.

وببداية القرن التاسع، كانت الفلسفة اليونانية قد مرَّت بجزء كبير من عصر الترجمات، حيث كان وحتى ذلك الوقت أغلب الفلاسفة والمناطقة (علماء الفلسفة والمنطق) تقريباً من غير المسلمين من المسيحيين مع بعض الصابئة (عبدة النجوم في الحضارة البابلية القديمة) من بين علماء الفلك وعلماء الرياضيات، ولأنَّ الترجمة قد توقفت حتى يقوم البلاط برعايتها وحمايتها، ومن ثَمَّ أصبح التأييد الاجتماعي للفلسفة يتم من خلال ممارسة الطب.

ففي طب العصور القديمة في اليونان، لم يكن ينظر إلى الطبيب على أنه فقط موزع لأصناف العلاج، ولكنه شخصية عامة؛ تقوم بإجراء الحوارات والمناقشات وتلقي المحاضرات، وهو الأمر الذي يُعد جزءاً كبيراً من التشريع الطبي في الوقت الذي لم تكن فيه مزاولة الطب ذات فعالية مؤثرة.

وقد تم نقل هذا الأسلوب إلى النسق الإسلامي، حيث كان إسحاق الإسرائيلي، وهو أول فيلسوف يهودي عالمي ذي شأن، كان طبيباً في البلاط، وقد تُرجمت كتبه من اللغة العربية إلى اللغة العبرية واللغة اللاتينية، وقد حازت هذه الكتب على شهرة أكبر من تلك التي حازت فلسفته عليها، حيث عملت وسيطاً تم من خلالها المحافظة على اسمه فيلسوفاً، وهذا الأمر نفسه قد حدث لطبيب آخر وهو ابن سينا.

وكان علم المنطق الذي وضعه غالينوس وأرسطو جزءاً من العلوم الأساسية لدراسة الطب، حيث قدم هذا العلم الأرض التي ترعرعت عليها الإبداعات الفلسفية، فالمنطق كان يُستخدم على نطاق واسع وسيلة لتقسيم فروع المعرفة ولتبسيط وشرح أنماط الحقيقة، وكذلك لإجراء الحوارات والمناقشات[١٣]، وقام الطبيب أبو بشر متى وتلميذه الفارابي، وبدوره تلميذه يحيى بن عدي (طبيب آخر) بزعامة «مدرسة بغداد» التي شهدت تطورات في علم المنطق، وبعد ذلك بعصرين؛ فإنَّه من المحتمل أن يكون ابن سينا هو من أنشأ أكثر المباحث شمولية في علم المنطق حتى يومنا هذا.



= acquaintance tie = master-pupil tie
= probable tie = conflictual tie
direction of attack

ALL CAPS = major philosopher Lowercase = secondary philosopher
number = minor philosopher, listed in key (see Appendix 3)
(name or number in parentheses) = non-philosopher
( ) = scientist or mathematician * scientific star md = medical doctor mth = mathematician
Chr = Christian J = Jew Mz = Mu'tazilite Ash = Ash'arite Sf = Sufi Im = Imamite Hn = Hanbali
kal = *kalam*, rational theology kar = karaite, Jewish *kalam* Smqd = Samarqand Iq = Iraq
Bas = Basra Bag = Baghdad Nish = Nishapur (E. Iran) Ray = Rayy (N. Iran) Khw = Khwarazm (Oxus delta)

الشكل: (٨ ـ ٢): الأشعرية،

الفلاسفة اليونان وتوفيقات ابن سينا والغزالي، (٩٣٥ ـ ١١٠٠)

إنَّ الفارابي هو أحد العلماء المسلمين القلائل الموجودين ضمن هذه المجموعة، قد ترك بصمته من خلال تحويله للثقافة الأساسية لهذه المجموعة إلى مصطلحات إسلامية، فهو فرد مُستقلٌ وثري يعيش في هدوء دون اللجوء لمحسوبية البلاط الحاكم، قد كرَّس حياته لجمع كل ما يمكنه جمعه من الشبكات الفكرية العالمية، ساعياً لإيجاد المعلمين الرائدين والترحال بعيداً عن بيزنطة قدر المستطاع.

فالفارابي يعتبر المثل الأعلى فيما يتعلق بفكرة استيراد الأفكار وإدخالها إلى الإسلام، فقد قام بدراسة كافة الأعمال اليونانية المتاحة، وقام بسرد كافة العلوم الطبيعية، إلى جانب دراسته للمجالات الرئيسية محل الاهتمام من قبل مترجمي بغداد، وقام بتنظيم كل شيء تنظيماً منهجيّاً في صورة تفرعات هرمية وفقاً لمنهج أفلاطون.

وكان الفارابي هو أكثر العلماء المبدعين فيما يتعلق بعملية تكييف وتوفيق الجمهورية الأفلاطونية مع المبادئ الإسلامية: فالنبي باعتباره قائد الإسلام، فإنَّه يعتبر بمثابة الملك الفيلسوف، كما أنَّ الكون ينبع من الواحد المطلق، وهذا هو التعاقب في التسلسل الهرمي السياسي الذي ينبثق عن القائد السياسي.

فالفارابي يقصد ضمنيّاً أنَّ من يأتي بعد الرسول في القيادة يكون شخصاً من الدرجة الثانية يتم تفويضه بالقيادة، وتكون كل من صفاته وصلاحياته أقل من القائد، وقد يكون الغموض الذي يكتنف صياغة الفارابي توجيهاً متعمداً بهدف اشتمال وتغطية كافة الطوائف، فيمكن أن يكون «القائد الثاني» على قدم المساواة وكفؤاً للخليفة، العلماء، أو حتى للإمام الشيعي، ونجد أنَّ من أهم السمات التي اتصف بها الفارابي هي الحذر السياسي، وتجنبه للخلافات اللاهوتية، ولقد كان اتجاهه الإسلامي ـ الأفلاطوني "Neoplaton-ism" هو اتجاهاً دينيّاً عقلانيّاً، يجمع بين كل من العلوم التي تعتبر النموذج الأمثل للنظرة التجريدية وبين التعميم في الديانة الإسلامية، وهذا هو الاتجاه الذي اعتنقه الفارابي.

وهناك تساؤل يطرح نفسه، وهو: لماذا برز هذا الاتجاه الديني العقلاني الآن ليهيمن على شبكة الاتصال الفكري للفلاسفة؟ ولماذا ساعدت القوى

السياسية الخارجية على توجيه وتحريك شبكة الاتصال الفكري إلى هذا الاتجاه؟

فالإسلام وهو الديانة الأساسية للعرب، كان يضغط على الشعوب التابعة والخاضعة للحكم الإسلامي ليدخلوا في الإسلام، وقد كان هناك اضطهاد للمجوسية، وتم القضاء عليها بالفعل في عام: (٨٠٠م)، وفي الفترة بين: (٩٣٢ ـ ٩٣٤) قام الخليفة بحملة اضطهاد ضد الصابئين، وكان آخر الصابئين الموجودين [وبصفة خاصة رقم: (١٠٥)، و(١٢٧) الموجود في المفتاح الدلالي للشكل: (٨ ـ ٢)] داخل شبكة التواصل الفكري قد دخل في الإسلام.

وقد تعرض معتنقو المسيحية إلى ضغوط متزايدة على الرغم من أنَّنا نراهم موجودين في شبكة الاتصال لخلفاء يحيى بن عدي، وذلك حتى نهاية القرن التالي، ولم يكن للمفكرين المسلمين الموجودين في هذه الأوساط أية مبررات للدفاع عن المسيحية أو غيرها من الديانات، وذلك نظراً لأنَّ موقعهم البنيوي قد حفزهم على التزام الحيادية في دراساتهم.

وقد تولَّى المفكر الحر ابن الراوندي الموقف الأكثر خطورة، حيث دعا إلى استقلالية العلم، وجعله في مرتبة تعلو على الدين، وقد كانت معاصرة الفارابي للرازي جعلته أكثر صراحة في رفضه لتضارب الطوائف الدينية، فقد تزعم أن النبوءة ليست بضرورية في ضوء المنطق والعقلانية، وأنَّها في الواقع هي السبب في العنف بين الديانات المتنافسة. [فخري، (١٩٨٣: ١٠٥)].

ولقد كان الرازي واحداً من أوائل المسلمين بين النخبة المختارة من علماء الطب، الذي اعتمد بصورة واسعة النطاق على تداخل المجتمعات العالمية داخل بغداد، ابتداء من الهند وحتى اليونان، وقد افترض الرازي وجود نظام للمبادئ التعاونية الأبدية، بما في ذلك الذرات التي تتحرك بصورة مستمرة في الفراغ، والأرواح التي تمر بدورة مستمرة من البعث، والإله الخالق الذي يجعل هذه المواد الموجودة سابقاً في حالة حركة مستمرة، وقد تم انتقاد كافة التوليفات الانتقائية للرازي على كافة المستويات، وخلال جيل طلابه؛ فإنَّ هذه التوليفات سوف تنتقى من قبل مجموعة منشقة سرية، هي إخوان الصفا.

كانت فلسفة الفارابي تكمن في أن يظل آمناً سياسيّاً، ومتجنباً للمحسوبية والولاء لأحزاب البلاط الحاكم المتعصبة والمتمثلة في الطوائف السُّنية والشيعية اللاهوتيَّيْن، وفي هذا الصدد دخل إلى مضمار المعتزلة "Mu'tazilite" وذلك محاولة منه لإثبات الدين العقلاني، واتخاذاً لموقف محايد فيما يتعلق بأمور البلاط الحاكم.

ولكن الاتهامات الموجهة للمعتزلة من قِبل المعادين لهم قد تزايدت وبقوة، حيث اتهموهم بأنَّهم زنادقة، وقد كان ذلك هو الجيل الأخير الذي انبثقت عنه أمور إبداعية في مجال الفلسفة.

أمَّا الآخران المتبقيان؛ فكانوا متخصصين بالكلام، ولاسيما الأشعري وأتباعه، الذين تراجعوا والتزموا بموقف أشد تحفظاً، ونجد أنَّ اتجاه الفارابي إلى التيار الأفلاطوني يعد من أنواع البنية المنبثقة عن الإبداع الذي يظهر ليملأ الحلقات المفقودة في المجال الفكري، حيث إنَّ القوى السياسية الخارجية كانت قد دمرت القواعد الاجتماعية لهذه الحلقات من حلقات المجال الفكري.

فالفارابي مثله مثل الكندي الذي أتى سابقاً له، لم يجتذب أدنى انتباه لمعاصريه الموجودين بشبكة التواصل الفكري للمسلمين اللاهوتيين، وهذا ما وفَّر له قدراً كبيراً من الأمان، في حين أنَّه كان يفرُّ من بغداد في بعض الأحيان كي يتجنب الصراعات والمشاكل السياسية، وحيث إنَّ المسيحية قد اختفت إلى جانب تلاشي المعتزلة خلال الأجيال القليلة اللاحقة؛ فإنَّ فلسفة الفارابي هي الوحيدة التي نجت وازدهرت، وفيما بعد اتفق الفلاسفة بالإضافة إلى منتقديهم على أنَّ الفارابي كان من ضمن العلماء البارزين.

تبلور اللاهوتية العقلانية في اتجاه المحافظين

بالنسبة إلى المفكرين المسلمين؛ فإنَّ أهم أخبارهم في بدايات عام: (٩٠٠م) كانت تتمثل في الانقسام الذي وقع في صفوف المعتزلة، فالأشعري وهو أحد تلاميذ قائد مدرسة البصرة وهو الجبائي، انتقد المعتزلة في: (٩١٢م) وأعلن تصالحه مع أهل الحديث، والآن فالأشعري يقر بأن القرآن الكريم ليس مخلوقاً، مستخدماً في ذلك التمييز بين الماهية والوجود، وذلك

ما جعله يتعرض لاعتراضات وانتقادات من خلال توضيح أن أي صورة من صور القرآن هي مخلوقة، في حين أن جوهر القرآن قديم.

وفي هذه الخطوة كان هناك بعض الخصومات الشخصية، حيث إنَّ قائد البصرة كان قد مات لتوه، وكان هذا هو وقت ابن الجبائي وهو أبو هاشم، العالم القدير في علم ما وراء الطبيعة، لكن هذه القطيعة لم تكن مجرد قطيعة شخصية، فيمكننا أن نرى من خلال حقيقة أنَّ إبداع المعتزلة قد نضب بصورة كبيرة أو قليلة خلال هذه المرحلة، في حين أن مذهب الأشعرية قد ازدهر، حيث إنَّ الأجيال المستقبلية للأشعرية سوف تضم أهم المفكرين بهذه الفترة، وهم الباقلاني "al-Baqillani"، الجويني "al-Juwayni"، الغزالي "al-Ghazali"، والشهرستاني "al-Sharastani" (كما هو موضح بالشكل رقم: ٨ ـ ٢).

علاوة على ذلك، فقد كان من ضمن المفكرين المعاصرين للأشعري المفكر الماتريدي "al-Maturidi"، الذي أوجد مذهباً آخر من اللاهوتيين المعتدلين بعيداً عن سمرقند، حيث كان هذا الجيل المعتدل قريب الشبه إلى حد ما بالمعتزلة، وذلك فيما يتعلق بقضايا الإرادة الحرة [Watt، (١٩٧٣: ٣١٢ ـ ٣١٦)]. وفي هذا الوقت؛ فإنَّ الطوائف اللاهوتية كان قد تم تجديدها في جميع المجالات، سواء من جانب السنة أو الشيعة.

وإذا كان الأشاعرة هم أكثر المذاهب ريادة بالمجال الفلسفي؛ فإن ذلك يعزى إلى أن لديهم أساساً فكريّاً متراكماً من المناظرات مع المعتزلة[١٤]، فالأشاعرة قد اعتمدوا بدرجة قوية على مذهب الزمن ـ الذرة باعتباره المذهب الميتافيزيقي الخاص بهم، وكما رأينا؛ فإنَّ هذا المذهب أو المبدأ قد ظهر بصورة تدريجية فقط ومع وجود العديد من الاختلافات والمعارضات في صفوف المعتزلة، وفي واقع الأمر؛ فإنَّ أقوى تعبير فيما يخص مذهب الذري ـ الزمني "time-atomism" قدم من قِبل المعتزلة هو ذلك الذي قدمه الكعبي "al-Ka'bi". (١٠٩ بالشكل رقم: ٨ ـ ٢)، وهو أحد المعاصرين للأشعري.

وبحلول الوقت الذي ظهر به الباقلاني؛ فإنَّ الأشاعرة كانوا قد قدموا مذهب الذري ـ الزمني time-atomism بصورة منهجية باعتباره عقيدة خاصة

بهم، وقد كان الانطباع السائد لدى الغرب عن اللاهوتيين المسلمين هو أنَّهم قدريون «مؤمنون بالقضاء والقدر»، ومعتقدون أنَّ الله هو المسيطر والمتحكم في تحديد كل ما يحدث بالعالم، وذلك نتيجة الطابع الأرثوذكسي الذي أضفاه الأشاعرة على مذهب وعقيدة المعتزلة.

وفي مقابل الامتيازات والتنازلات التي قدمتها شبكة المعتزلة ـ الأشعرية لأصحاب الكتاب المقدس "scripturalism"؛ فإنَّ الأخيرة قد اتجهت بالفلاسفة المسلمين الأصليين نحو قضايا وأمور مماثلة في العديد من النواحي بالأوضاع التي حدث بشأنها جدل فيما بعد من قبل أشهر الأطباء الفلاسفة المسيحيين وفلاسفة القرون الوسطى في أوروبا.

ويجب علينا أن نشير إلى ما يلي: t.me/t_pdf مكتبة

١ ـ اعترضت الأشعرية ورفضت التشديد المبالغ فيه من قبل المعتزلة فيما يتعلق بوحدانية الله وتنزيهه بما يتفق مع وجهة النظر التقليدية التي تقول بأنَّ الله لديه السمات والصفات الإيجابية (القوة، المعرفة، الحياة، وما إلى ذلك كما ورد في القرآن الكريم)، وهذا ما لا يمكن النظر إليه باعتباره مطابقاً للذات الإلهية، ولكنها صفات أبدية، قائمة في الذات الإلهية. [فخري، (١٩٨٣: ٥٣، ٥٨ ـ ٥٩، ٢٠٤ ـ ٢٠٥، ٢١٤ ـ ٢١٥)]. وهذه البراهين قد أصبحت أكثر قوة على يد معلم المعتزلة الأشعري وهو الجبائي، ونجله أبو هاشم، حيث إنَّ الأخير عمل على التمييز الدقيق بين كل من الحالة state الصفة أو العرض attribute، وذلك من خلال اتباعه مساراً مشابهاً لذلك الذي اتبعه دونس سكوتس وهو من علماء الشبكة الفكرية المسيحية بعد أربعة قرون لاحقة، وقد تولى أبو هاشم المناقشات حول الذات والحوادث وراء أكثر خطواتها تطرفاً، متمسكاً بأنَّ الذات يمكن أن يتم تجريدها من كافة الصفات والحوادث عدا الوجود. أمَّا بالنسبة إلى المعتزلة الآخرين؛ فقد تناقشوا وتجادلوا حول أي الأعراض هي الأكثر أصالة، وقد تمسك الكعبي وهو من أشد المدافعين عن المذهب الذري ـ الزمني time-atomism بأنَّ الذات يمكن أن تجرد من كافة الصفات عدا اللون، في حين أنَّ الأشعرية قد ميزت بين كل من الأعراض الأولية والثانوية، فالأولى هي التي تصاحب المادة بالضرورة، وتتضمن الحركة، والسكون،

والمكان أو الموقع، ويلاحظ أنَّ هذه البراهين قريبة الشبه إلى حد ما بالأعراض الأولية والثانوية للوك (Locke)، بالرغم من أن الأشعرية تطرقت إلى إدراج أعراض مثل الطعم والرائحة إلى الصفات الأولية، بالإضافة إلى صفات الرطوبة والجفاف، الحرارة والبرودة. ولكن التمييز الأولي ـ الثانوي لم يفلح مع راديكالية لوك لأن مستوى التجريد الذي تدافع عنه الطائفة الفكرية لم يظلَّ عالياً بدرجة كبيرة.

٢ ـ ترى الأشعرية أنَّ الأحكام الشرعية هي أوامر مستقلة وتعلو على أية أمور عقلانية أو أخلاقية، وقد جادل الباقلاني فيما يتعلق بإرادة الإله، فإذا أراد الإله؛ فإنَّه يستطيع أن يخلق عالماً جديداً مختلفاً كُلِّيّاً، أو يمتنع عن خلق هذا العالم كُلِّيّاً، وهنا نرى موقفاً مشابهاً لذلك الذي تبناه كل من دونس سكوتس وأوكهامست، الذي يؤكد على القوة والمعجزات غير المحدودة لإرادة الإله. ونجد أن الاستنكار الحتمي من جانب السلطات بباريس، التي أدت إلى هذا المفهوم عن القوة غير المحدودة للإله، أصبح يقابل من الناحية الهيكلية بالاستنكارات السياسية للقيود العقلانية للمعتزلة فيما يتعلق بالإله كتوابع ناتجة عن وحدانيته وعدالته، وفي كلتا الحالتين؛ فإنَّه الموقف الفلسفي الذي يتم بناءه؛ فإنَّه يعمل على اتساع الآثار المترتبة على المواقف المعاكسة.

٣ ـ يبرز مذهب الذري ـ الزمني time-atomism المدروس والناضج لكل من المعتزلة والأشعرية بوجود نظام عرضي لمالبرانش Malebranche، حيث يوجد بهذا النظام الأخير توازٍ فسيولوجي تتحرك من خلاله الكيانات ليس عن طريق الإرادة البشرية، ولكن من خلال إرادة الإله، ومالبرنش هو كاهن جادل ضد وجهات النظر الميكانيكية عام: (١٦٠٠م)، وهذا ممَّا لا شكَّ فيه ليس محاكاة للمسلمين، بل إنَّه في كلتا الحالتين وبكل بساطة، هذا النوع من البراهين يعمل على أن يجعل الإله كلي الوجود حتى في العالم الذي تكون به البراهين الفلسفية قد خلصت إلى أن هذا العالم يتألَّف من الماديات.

٤ ـ في أواخر عام: (٩٠٠م)، أنكرت الأشعرية أنَّ هناك طبائع ثابتة وقوانين أزلية. [Wolfson، (١٩٧٦ : ٥٤٣ ـ ٥٤٤)، Tovd، (١٩٨٣ : ٢١٠ ـ ٢١٢)]، حيث انتقلوا إلى اتجاه مخالف تماماً للتيار الأفلاطوني، فالآن ومن

خلال اتجاه الفلاسفة؛ فإنَّ الأشعرية ترى أنَّ الحقائق هي أمور جزئية، ويرى الباقلاني من خلال نظريته عن الذرة أنَّ كل حدث معين يصنع من خلال إرادة الإله، فإرادة الإله قد تجعل هناك سلسلة متعاقبة من الأحداث المتكررة، لكنَّه لا يوجد قوانين طبيعية، وليس هناك احتياج للتكرار، ومن هنا؛ فإنَّ هناك تمهيداً مبدئيّاً لبراهين هيوم لرفض مبدأ السببية، وذلك ما يمهد الطريق أيضاً أمام الحكم والبراهين المضادة للغزالي على مدار ثلاثة أجيال لاحقة من نسل الأشعرية، ويرى الباقلاني أيضاً أنَّ الأجسام في حد ذاتها قد يكون لها بعض من الصفات التي تكون لديهم في صورة شكل معين بدلاً من وجودها في شكل آخر يتطلب وجود عامل محدد، وهو ما يعني ـ ضمناً ـ وجود الإله، وهذا يجعل من فكرة الاحتمال والمصادفة مفهوماً واضحاً وجليّاً، الذي كان من المفترض أن يتم التركيز عليه من قبل ابن سينا والجويني.

٥ ـ عمل كل من المعتزلة والأشاعرة على تقديم سلسلة من الأدلة والبراهين على المواقف اللاهوتية: عن وجود الله، ووحدانية الله وعن خلق العالم من العدم وذلك في مقابل الوجود المسبق للمادة عند الأرسطيين وقدم العالم، وقدم أبو الهذيل، في جيل أوائل القرن الثامن، قرينة أو حجة عن خلق العالم وكانت تلك الحجة هي سمة من سمات علم الكلام: تنشأ كافة الحوادث، كافة الأجسام لديها حوادث (بما في ذلك أن كل ما هو مركب حادث)، وبالتالي: يجب أن يتم إنشاء العالم بوصفه هيئة. [دافيدسون، (١٩٨٧ : ١٣٤ ـ ١٣٦)]، وفي الوقت نفسه تقريباً تمسك النظام بالرأي القائل بأنه لا يمكن تجاوز اللانهائية، وأن الواحد الذي لا نهاية له لا يمكن أن يكون أكبر من آخر لا نهاية له، وتنطوي هذه النقاط على محدودية العالم في الوقت. [ولفسون، (١٩٧٦ : ٤١٦ ـ ٤١٧)]، وقامت سعدية بتخليص آراء وحجج المعتزلة المتعلقة بالخلق، مثل الرأي القائل بأنه إذا كان الوقت الماضي لا نهاية له، فمن ثَمَّ فالسبب الأصلي للوجود لا يمكن أبداً أن يصل إلى لحظتنا. ومنذ وجودنا يجب أن تكون هناك بداية زمنية. [هيمان وولش، (١٩٨٣ : ٣٤٨)]، وكان إجراء الكلام هو إجراء لإثبات الخلق أوّلاً، ومن ثَمَّ استخدام ذلك الإثبات أساساً لإثبات وجود الخالق، وتم إحياء الأكاديميات اليهودية في تلك الفترة من خلال الحجج النوعية بين القارئين

والرهبانيين، في موازاة مع علم الكلام والحديث، فقد اهتموا على نحو مماثل بالنقد المسبب أو الدفاع عن الصور المجسمة في الكتاب المقدس، وأصبحت هذه البراهين واحدة من مغذيات الفلسفة اليهودية وصولاً إلى «المونادات»[١٥]، ودفعت هذه القضايا، أكثر من أي شيء آخر، الفلسفة الإسلامية في اتجاه البراهين الواضحة والتحليل النظري، وأضيفت حجج أكثر دهاء وبراعة في القرون التالية، وخصوصاً في نسب الأشعرية (الباقلاني، الجويني، الغزالي)، فعلى سبيل المثال: دليل على أنَّه إذا كان لدى شيء ما (العالم) خصائص معينة، ولكن يمكن أن يكون لها خصائص أخرى، يجب أن يكون هناك شيء (إله) هو المتسبب في كونها على هيئة مخصوصة. [دافيدسون، (١٩٨٧: ١٧٤ ـ ١٧٨)]، وقد تم تطوير هذا النوع من الحجج، إرهاصاً لمبدأ ليبنتز في السبب الكافي، الذي تم تحديثه من قبل الجويني في منتصف القرن العاشر الميلادي، وقد نشأت المزيد من الدقائق (الخفايا) عندما قام علماء الخلق (creationists) بمناقشة الأرسطيين فيما يتعلق بقدم العالم، واستجاب كل من الفارابي (al-Farabi)، وابن سينا، وابن رشد (Ibn Rushd) في وقت لاحق إلى علم الكلام عن طريق التمييز بين أنواع مختلفة من اللامتناهيات، والارتداد اللانهائي. [دافيدسون، (١٩٨٧: ١٢٧ ـ ١٤٣)]. كما حطم ابن سينا خلفية ما وراء هذه البراهين الكونية من خلال تأكيده على أساس تحليل لمفاهيم الوجود الضروري والممكن[١٦]، وبحلول زمن الإمام الغزالي (أحد تلاميذ الجويني) أصبح من الممكن أن نستخلص أنه حتى مع وجود الدليل على وجود الخالق أو السبب الأول؛ فإنَّ ذلك لا يثبت وحدانيته أو روحانيته، وأصبحت هذه الفلسفة ضد الحدود المعرفية التي بموجبها يجب التنازل لصالح السلطة الدينية.

٦ ـ إنَّ المردود من وراء هذا التراكم للحجج والبراهين لا يكمن فقط في فلسفات ابن سينا والإمام الغزالي، فقد وجدت بالفعل في فلسفات الباقلاني، والمصنفين الأوائل لموقف الأشاعرة، ومن أجل دراسة المذهب الذري للزمن الخاص به وبراهينه على وجود الله والخلق، فقد قام الباقلاني بوضع نظرية المعرفة. كما قام الباقلاني بتقسيم المعرفة إلى معرفة أبدية الله ومعرفة المخلوقات، وتقسم هذه الأخيرة إلى ما هو معروف من خلال الحواس، وما هو معروف من خلال النقاش (الحوار)، أو معرفة موثوقة من خلال التاريخ

أو الوحي، ومن بين المعارف الضرورية (الحصولية) أدرج الباقلاني معرفة المرء وجود ذاته، ولدينا هنا ما يشبه الكوجيتو، cogito ergo sum، ولكن الباقلاني لم يفصل المعارف الحصولية indubitability عن غيرها من المعارف الحسية الأخرى. إنَّ نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) عند الباقلاني هي نظرية غير نقدية وغير متطورة كثيراً، ولكن ظهور نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) هو في حد ذاته يمثل اختراقاً مهماً، وقام المزيد من المصنفين الأشاعرة في هذا النسب، مثلاً البغدادي (١٦٧ في الشكل: ٨ ـ ٢)، والجويني الآن بإرساء عروضهم في نظرية المعرفة (الإبيستيمولوجيا)، وكانت العناصر المفاهيمية الرئيسية للفلسفة الأكثر نقداً وتجرداً في الموضع الذي أقيم عليه الإبداع عند ابن سينا والإمام الغزالي.

الائتلاف بين الشيعة والجبهة الموحدة للهراطقة

يُمثِّل القرن التاسع الميلادي نقطة تحول في التاريخ الفكري والسياسي الإسلامي وروابط اتصاله والسياسات الدينية، حيث اصطفت الفصائل (الطوائف) الدينية لخوض مواجهة ضد السلطة، وكان عدد كبير من المدارس السُّنية القانونية (الفقهية) قد وصل إلى المدارس القانونية الرئيسية، والآن قد تم حل الصراع القائم بين كل من الحديث الشريف والقرآن بوصفهما الأساس الديني، وعلى الجانب الشيعي فبمجرد تجزئة المعارضة الطائفية القديمة بين العديد من المتنافسين، فقد أصبحت موحدة كذلك، وقد شكَّل الشيعة خطراً متمثِّلاً ليس فقط في الانتفاضات العسكرية الهامشية، وإنَّما أيضاً في قلب الإمبراطورية، وفي بغداد نفسها،حيث كان يمثل الشيعة ما يقرب من: (٣٠٪) من السكان. [ماسينيون، (١٩٨٢، ٢٤٠، ٢٥٢)]، وفي مطلع القرن الثامن الميلادي، حاول الخليفة المأمون التفاوض من أجل الوصول إلى تسوية من خلال تقديم الخلافة إلى الزعيم الشيعي الحالي، وقد أدى الإخفاق في هذا التحرك إلى محاكم التفتيش المشؤومة، كمحاولة لفرض الحكم الذاتي الخلافي من قبل الطوائف اللاهوتية. [لابيدوس، (١٩٨٨ : ١٢٤)]. والآن، ونحن بمطلع القرن التاسع الميلادي، كان نظام الخلافة قد امتلأ بالكامل بالمسؤولين الشيعة، وخاصة في الشؤون المالية وجباية الضرائب، على الرغم من الحفاظ على السلطة التنفيذية في يد السُّنة،

الذين استقدموا موظفيهم من طائفة المعتزلة، وكان هناك قلق دائم من حركات التمرد الشيعية في المحافظات ومن المؤامرات في المحكمة، وفي هذا السياق، قام النوبختي. [رقم: (١٠٠) في الشكل: (٨ ـ ١)]، وهو تاجر ثري من بغداد بالمشاركة في تمويل المحكمة، وصياغة مذهب الإمام الغائب، وكان الإمام هو الخليفة المزعوم للرسول، على الجانب الذي خسر في أوائل الحرب الأهلية، والآن يتمسك النوبختي أنَّ الخليفة الثاني عشر كان خليفة في الخفاء، وسوف يعاود الظهور في وقت ما في المستقبل لإقامة حكم العدالة. هذا أيضاً يعني التخلي عن المطالبة الفعلية بخلافة الإمام، وتحويل الإمام إلى مجرد رمز متسامي، يوصف بأنه مادة إلهية مضيئة تنتقل إلى وسيط البشرية في كل جيل، ووضع أحد زملاء النوبختي. [(١٠٢) في الشكل: (٨ ـ ٢)] من خلال صياغة قانونهم الإمامي المتعارف والحديث النبوي الشريف.

ولبعض الوقت، فازت الجبهة الشيعية بالدعم السياسي، وكانت الخلافة، التي بدأت تفقد سلطة الأمر الواقع في المحافظات بشكل تدريجي منذ منتصف القرن الثامن الميلادي تابعة في (٩٤٥) للسلطان البويهي، حيث شجع البويهيون الإمامة، بوصفها المذهب الذي لم يعد يهدد بتمرد لصالح وريث لأتباع الإمام علي، وفي حين أنَّها تنزع شرعية الخلافة فقد كانت لا تبالي بالحكم العلماني، وأنشأ قائد الطائفة الشيعية المتبقية، والإسماعيليون، خلافة منافسة في تونس في مطلع القرن التاسع الميلادي، وفتحوا مصر وسوريا من انهيار الخلافة البغدادية، وذلك في عام: (٩٧٠)، وعلى الرغم من ذلك لم يتمكنوا من فرض العقيدة الشيعية. استمرت الإمبراطورية في التفكك، وتحول أهل السُّنَّة إلى قواعد قوى أخرى خارج نطاق العاصمة المنهارة ـ ودول الغزو من الشرق، فضلاً عن الصوفيين المبشرين من الداخل.

وإلى جانب التفكك الجغرافي السياسي وتحول الثروات الدينية: جاء إعادة التنظيم الفكري، فعلى الجانب السُّني كان الجزء الأكبر من علماء الدين في مدارس الفقه (القانون)، جنباً إلى جنب مع اللاهوتيين الأشاعرة والصوفيين، ومن كل ذلك المزيج النهائي تكون تحالف ممثل بالإمام الغزالي، وعلى الجانب الشيعي ظهر ائتلاف يجمع بين اللاهوتية الجديدة مع

الموضوعات الفلسفية غير الأرثوذكسية بأكملها والأوساط العلمية، وهنا أتى هذا المزيج على مرحلتين: الأولى مع إخوان الصفا، ثم في شكل أكثر تطوراً مع ابن سينا.

وتم دفع التاريخ الفكري من قبل النزاعات والصراعات، وبالتالي: فهو مليء بالتقلبات الساخرة، ومن المنظور قصير المدى لأواخر القرن التاسع عشر الميلادي، فقد اعتدنا على النظر إلى الشيعة بوصفهم المحافظين العنيدين، وظهر في الإسلام في القرون الوسطى كل من المتطرفين والمفكرين العلمانيين، وفي زمن النوبختي فإننا نرى شبكة إمامة بغداد كانت تصب في جميع أنحاء حلفائها، بما في ذلك كل من المعتزلة وعالم الرياضيات الشهير ثابت بن قرة، نجم الصابئة المتعبد، وفي أواخر القرن التاسع الميلادي، وبمجرد تفكك الإمبراطورية، رعى الوزير [(١٤٠) في الشكل: (٨ ـ ٢)] في محكمة المقاطعة في ري (بالقرب من طهران الحديثة) كلاً من المعتزلة والإمامية، فضلاً عن مجموعة من العلماء والمنطقيين، وفي هذا الجيل كانت هناك تجمعات في الري، وبغداد، والبصرة: الترابط بين كل الجماعات غير السنية الهراطقة (الزنادقة)، وكان الأكثر شهرة فيما بينهم هو السجستاني، وهو عالم المنطق الذي يمثل مركز دائرة النقاش الأدبي في بغداد، وكان تلميذ يحيى بن عدي، وفي خضم غمرة المنطقيين المسيحيين. وكان تلميذه التوحيدي [(١٥٣) في الشكل: (٨ ـ ٢)] منظماً انتقائياً في المواقف الهرطقية الذي اكتسب سمعة بأنه «زنديق الإسلام»، وكان السجستاني قائداً مزعوماً لجماعة سرية غامضة في البصرة هي جماعة «إخوان الصفا».

وكان موقف إخوان الصفا هو مزيج انتقائي من غير السنيين الزنادقة، حيث أكدوا على التفسير المجازي للقرآن الكريم، جنباً إلى جنب مع انبعاث الأرواح عند الأفلاطونية الحديثة، والنماذج من الإله، وعلم التنجيم المحكم عند الصابئة (خط ثابت بن قرة الصديق للإمامية الأوائل)، وتمسكوا بالرأي القائل بأن هناك سلسلة من انبثاقات إعادة الارتقاء من خلال المعادن والنباتات والحيوانات والبشر، التي أعطى وصفها للأخوة الفرصة لعرض وإظهار معارفهم العلمية، وقد تم استبعاد كل الأمور الدنيوية بواسطة أرقام خاصة، وفقاً لنظام الفيثاغورثيين الجدد الذي يصف مخاطبات الفلك

والتنجيم بين المستويات، وتم إعطاء أهمية كبيرة لعلم الفلك والتنجيم والكواكب، ليس فقط من أجل التنبؤ بالمستقبل، ولكن أيضاً لتحديد متى يتجاوز كل إمام مرحلة الخفاء والغيبة إلى الحكم العلني، ومتى يأتي الدمار الدوري للعالم في نهاية دورة من: (٧٠٠٠ سنة)، ويتم ترتيب الأرواح البشرية في التسلسل الهرمي للجهل، وتجسد من جديد في الطراز الهندوسي وذلك باستثناء الأرواح المستنيرة التي تصعد بشكل دائم إلى مستوى أعلى من الفكر، والإمام هو أعلى إنسان ونقطة اتصال مع ذات الوجود (الإله)؛ إذ يحكم الإمام التسلسل الهرمي عند البادئين، والموزع على أربعة مستويات، وفقاً لمعارفهم في مجال العلوم.

وعلى الصعيد التنظيمي؛ فإنَّ مجتمع إخوان الصفا السري يبدو أنه قد حقق بعض النجاح الحقيقي في ظل السرية عند البعثات التبشيرية الشيعية والمتآمرين، وتم العثور على نسخ عديدة من «رسائلهم» الموسوعية عبر قرون عديدة، فمذهبهم هو مذهب انتقائي وغير متسق فيما بين فروعه المختلفة، وبدت جاذبيته للعامة أكثر منها للمثقفين. ويمثل الظهور الأخير للعلماء الكونيين «الكوسموبوليتانيين» القدماء في البصرة وبغداد، والمتجمعين معاً في تحالف دفاعي في أثناء التحول إلى قواعد دعم دينية اجتماعية جديدة.

ذروة شخصيات الشبكات الفلسفية: ابن سينا والغزالي

إذا كانت جماعة إخوان الصفا قد عبرت عن تآلف عام بسيط الثقافة، فإن ابن سينا كان يمثل قمة النضج الفلسفي في الشرق الإسلامي، ويمكننا أن نفهم من الشكل: (٨ ـ ٢) كيف كان ترابط المفكرين البارزين الذي يتسم بالبساطة في عصره، وهكذا كان جيل الغزالي أيضاً على النحو المشار إليه؛ حين شرعت القاعدة الفكرية في بغداد في الضمور والهجرة من بغداد؛ ولم يعد هناك قاعدة للمفكرين في البصرة، على خلفية التحولات السياسية والجغرافية السياسية كان التأثير في شرائح الحياة الفكرية، فلم يستطع السلطان البويهي الإبقاء على الإمبراطورية الباقية متصلة معاً، وتوسع غزو البلاد على محيط آسيا الداخلية وأفغانستان، وتوسع الغزنويون الأتراك من وراء النهر (جنوب بحر آرل) حتى بلاد فارس، وقد احتلوا بغداد في عام:

(١٠٥٥) وفرضوا مذهب أهل السُّنة على الشيعة، وكانت المعتزلة مضطهدة بالفعل في العراق آنذاك؛ وتوجه الباقون منهم شرقاً حتى بلاد فارس، وحول الأشاعرة الأكثر اعتدالاً قاعدتهم الرئيسية إلى نيسابور في فارس الشرقية.

ولاحق الغزنويون المنحرفين عن المذهب السني في الجهة الأخرى بإحراق الكتب وقتل الإسماعيليين وطوائف الشيعة المتمردين والمعتزلة. [أفنان، (١٩٥٨ : ٧٣، ٧٤)] بعد ظهور مذهب أهل السنة الذي بدأ في بغداد وانتشر شرقاً في عام: (١٠٠٠).

بينما قمعت اليهودية والمسيحية والزرادشتية كانت الصوفية قد انتشرت بين عامة الشعب فضلاً عن طبقة المفكرين وكانوا يتصرفون كتبشيريين في بلاد فارس وآسيا الداخلية، وكان هناك بديل عكسي لتسامح المسلمين الأوائل مع الديانات الأخرى «أهل الكتاب»، حيث كان يرى الإسلام سابقاً كحق امتياز اختص به العرب لكن هذا الزهو ضعف بسبب الحروب والتخريب الذي أحل بالقبائل المحتلة الذي بدوره قام بإعادة تنظيم البناء الطبقي، وهناك حالة ارتباط ما بين الكفاح من جانب غير العرب الذين أجبروا عن الانشقاق من قبل المحاربين المسلمين من ناحية والتبشيريين المتعصبين، وقد أصبح الإسلام خلال عام: (١٠٠٠)، دين الأغلبية في إيران والعراق مع إقصاء معظم أصحاب الديانات المنافسة، وتحول الترابط الفلسفي منذ عهد المسيحية الأولى والصابئين إلى التابعين المسلمين مثل السجستاني (al-Sijistani)، وابن مسكويه (Ibn Miskawayh) والبيروني (al-Biruni).

ظهر ابن سينا في الجيل الذي اختفت فيه المسيحية وهاجر المفكرون من بغداد، وهو ابن لأب قروي عامل بالدولة وكان أبوه على حافة العالم الإسلامي في إقليم بحر آرل. علم ابن سينا نفسه بنفسه تماماً بسبب النقص في أعداد المعلمين الضليعين، واكتسب معرفته الشاملة من التردد على مكتبة سلطان بخارى، فكيف لمثل هذا الشخص أن يصبح أعظم فلاسفة المسلمين؟ بإيجاز حدث هذا بسبب أن سلسلة الترابط الفلسفي القديمة أصبحت مهاجرة الآن تحت رعاية القوى السياسية الجغرافية الجديدة في المحيط، بالرغم من أن ابن سينا لم يكن متصلاً بأحد من الفلاسفة

البارزين، لكنَّة قد لاقى مُعلِّماً مسيحيّاً في علم الطب [(١٧٣) في الشكل: (٨ ـ ٢)] من بغداد (ربما كان على ارتباط تسلسلي بيحيى بن عدي) الذي قدم له موضوعات محورية، وخاصة المنطق. حيث كان علم الطب هو القاعدة الرئيسية الاجتماعية للمفكرين العالمين الذين لا حدود جغرافية تتبعهم، وقد صنع ابن سينا أعظم شهرة من خلال مؤلفه الشامل لنصوص الطب العربية واليونانية، بالإضافة إلى زيارة التبشيريين الإسماعيليين لوالده الذين بلا شك جعلوه على اتصال «برسائل» إخوان الصفا.

وأهم ما حدث في بلاط خوارزم هو مقابلة ابن سينا صغير السن بالبيروني الذي كان واحداً من علماء المسلمين البارزين [أفنان، (١٩٥٨: ٦٢ ـ ٧١)، دس ب، (١٩٨١: ٢: ١٤٧ ـ ١٥٦)]. وكان البيروني عالماً فلكيّاً عظيماً وجغرافيّاً مشهوراً وهو الخبير الإسلامي الأول في الهند الذي كان بالفعل عالميّاً كوني الفكر والترحال على حد سواء، ويرجع البيروني إلى سلسلة الترابط العلمي من العظماء في بغداد في آخر أجيالها، ويحوي هذا الجيل أهم علماء الحساب والفلك أبي الوفاء البوزجاني [(١٤٧) في شكل: (٨ ـ ٢)] أيضاً علماء المنطق المسيحيين الذين كانوا من أتباع يحيى بن عدي، وفي سلسلة الترابط نستطيع أن نرى فقط الأجيال التي كانت قبل وبعد عام: (١٠٠٠) فقط تقريباً آخر جيل زخر بأبرز العلماء: وبجانب الذين تم ذكرهم للتو هناك ابن يونس (١٥٩) في القاهرة، وهو واحد من أعظم علماء الفلك وابن الهيثم (الذي يعرف في اللاتينية بالحازن) وكان مشهوراً بعلم البصريات والخوارزمي (١٧٠) في بغداد الذي طور علم الحساب في الجبر والمتتاليات الحسابية وكان ابن الهيثم معاصراً للبيروني وابن سينا، وهاجروا أيضاً بعيداً عن العراق إلى مصدر رعاية جديدة في القاهرة.

ويستطيع الإنسان حدساً أن يعرف أن ابن سينا قد اكتسب طاقته الإبداعية من هؤلاء الذين سبقوه في مجاله وكان مسعاه الأول في المجال العلمي، والطب الأساسي، وأيضاً قام بتكوين مجموعات فلكية جديدة.

وعندما تم استدعاء البيروني وعلماء بارزين آخرين من بلاط خوارزم من قبل الفاتح ليتوجهوا إلى غزنة فر ابن سينا في الاتجاه الآخر، وانتقل إلى غرب بلاد فارس، وأصبح طبيب البلاط وأحياناً وزيراً وأحياناً أخرى يعيش

تحت رعاية خاصة في الري وهمدان وأصفهان والبلاد المحاصرة بين إمبراطورية بغداد المفككة وبين التوسع الغزنوي، ويبدو من الواضح أنه كان يهرب من عدم التسامح الديني عند الفاتح وترحاله يذكرنا بترحال ديكارت الذي انتقل ما بين حدود المعارك الكاثوليكية وبين حدود المعارك البروتستانتية خلال الحروب الدينية في أوروبا والتزم كل منهم منطقة آمنة في الوسط حيث استطاع الاستفادة من الفرص في التوحيد الفكري الذي أتيح عن طريق إعادة تنظيم الارتباط الثقافي.

وقد تحول ابن سينا عن كتابه «القانون في الطب» إلى تأليف موسوعة في الفلسفة وتبني علم الكونيات الأفلاطوني للفارابي وعلم المنطق الأرسطي الذي تم تطويره من قبل علماء المنطق المسيحيين في مدرسة بغداد ولكن مستنبطاً موضوعات الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) من حقهم الخاص في شمولية وعمق بتفوق لم تتطرق إليه أعمال أسلافه من قبل وقد ظهرت أصالته قبل كل شيء في المقدمة التي أضافها للمنهج الأفلاطوني، وقبل أن نغوص في مستويات نظرية الفيض التي تشكل الكون، أسس القواعد لنظام من البراهين والمصطلحات. ويمكن القول بطريقة أخرى إن ابن سينا قام بدمج كامل الأفلاطونية المحدثة في المعضلات المتوارثة في علم «الكلام»: وقضايا الجوهر والصفات والطبيعة وبراهين وجود الله وعملية خلق الطبيعة.

ولنبدأ من البداية حيث مفهوم ابن سينا. يرى ابن سينا أن دراسة الوجود هي الأساس لبناء جميع المفاهيم والتصورات، وبرهن على ذلك عن طريق مجادلة تؤول إلى تأملات ديكارت لكنه استخدمها لهدف مختلف، وبتخيل أن هناك إنساناً يسبح في الظلام وفي الفضاء الفسيح ورغم أنَّه لا يعرف شيئاً عن الصفات الحسية والأجسام المادية قد يعرف دون شك أنه موجود[١٧]. وعندما يتم استرجاع الحواس فما سيحدث هو إضافة لمفهوم الوجود فقط.

وبالرغم من عدم وجود تصور سابق وقبلي للوجود فهذا يسمح بالتمييز، أن العقل يستطيع أن يفكر ماذا يكون شيء ما ـ جوهر أو «ماهية» (وكما يسميها المدرسون المسيحيون كيودتي «ماهية») ـ دون وجود الشيء بالفعل وحتى دون إمكانية وجود الشيء أبداً؛ فإن الوجود هو ذلك الشيء الذي

يضاف إلى الجوهر المتراكم مكونين الوجهين الحيويين للوجود، وكان هذا التميز موجوداً قديماً في علم المنطق الأرسطي، ولم يترك ابن سينا هذا التميز فحسب، بل أدخله في مجادلات منطقية؛ وفي كتابه «الشفاء» قام برفعه إلى مبدأ ميتافيزيقي (ما وراء الطبيعة)؛ لأنَّه أساس النظام الوجودي. [أفنان، (١٩٥٨ : ١١٥ ـ ١٣٠)، دافيد سن، (١٩٨٧ : ٢٨١ ـ ٣١٠)، هايمن ووالش، (١٩٨٣ : ٢٤١ ـ ٢٥٥)].

وفي داخل مفهوم الوجود أضاف ابن سينا تمييزاً آخر ما بين ضروري الوجود (واجب الوجود) ـ الذي إذا افترضنا انعدام وجوده المادي فإننا سنصل إلى الاستحالة ـ وعدم ضروري الوجود (ممكن الوجود)حيث انتقد ابن سينا علماء المنطق واللاهوت الذين فشلوا في تحقيق تمييز كاف حيث عرفوا «الضرورة» و«الإمكان» في دائرة متصلة بعضها ببعض، وجادل ابن سينا أن هناك فصيلة أخرى محتملة هي ليست بالضرورة ولا بالاستحالة وهذا ما نستطيع الاقتناع به، هناك إذاً نوعان من الوجود (١) وجود ضروري، وضروريته أو وجوبه كامن فيه، (٢) الوجود الممكن في حد ذاته، ولكنه ضروري نتيجة أسباب خارجية عنه. إذا كان الوجود ضروريّاً مجرداً في ذاته فقط فهو لا يحتوي على تمييز داخلي ويجب أن يكون موحداً وبسيطاً ومعنويّاً: باختصار، قد يكون الله. فهل يكون مثل هذا الوجود؟ قد لاحظ ابن سينا أنَّنا بمجرد أن نعرف بوجود شيء ما فلابد أن يكون أحد النوعين (١) أو (٢) أي إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود فإذا كان واجب الوجود؛ فإنَّ البرهان يكون تامّاً. أمَّا في حالة كونه ممكن الوجود، فيجب أن يعتمد على وجود منفصل عنه ليمده بوجوده؛وهو ما لا ما يمكن أن يكون سوى واجب الوجود، أي النوع الأول. إن الوجود الإلهي وكل صفات الله لا بُدَّ أن تكون واجبة الوجود، وبقية العالم يمكنه منطقيّاً أن ينتج عنه.

وإذا كان ابن سينا قد وصل إلى أعلى مستويات التجريدية، فهذا بسبب أنه بنى على جميع نتائج الفكر في المجتمع الإسلامي الفكري السابق، والمعضلات الرئيسية التي أقامها بنفسه ـ ليصور بدقة صفات الله؛ ويبين كيف تم خلق الكون، ويظهر المكونات المختلفة لما نسميه نحن السببية ـ وهذه هي تقريباً القضايا التي استغلها علماء الدين المسلمين العقلانيين في الاتهام

بالهرطقة. إن مكانة ابن سينا تسمح له أن يرجع إلى الوراء متأملاً كل تطورات القضايا الفلسفية ومن ثَمَّ تقييمها، ويبين بعد ذلك بشكل تنظيمي مصطلحات الميتافيزيقا الأساسية التي من خلالها يتم حل هذه الموضوعات، ورغبة في تعميم هذا التطور، يتحتم على الإنسان القول بأن مجتمع المفكرين المسلمين بعد ثمانية أجيال من المجادلة جعلوا هذه المعضلات تتقدم إلى أعلى مستويات التجريدية؛ وكان ابن سينا يعمل منفرداً ووصل لديه التقدم إلى الميتافيزيقا الصريحة، منفصلة عن النظرية الدينية، وتم ترتيبها عنده منهجيّاً في سلسلة براهين شاملة، وترجع براهين إثبات وجود الله إلى علماء الدين من طائفة المعتزلة، وتم تطوير سلسلة مجادلات منطقية إلى مهارات فنية من قبل متخصصين في بغداد في هذا الفن؛ إن انبثاق علم الكونيات الأفلاطوني الحديث قد تم صبغه بصبغة الإسلام عن طريق الفارابي، وتم تعميمه من جانب إخوان الصفا. وكان ابن سينا الوارث لكل هذه التطورات الفلسفية، وكانت أعماله تجميعاً كبيراً نفذها بشمولية منطقية تخطت إلى أبعد من مجرد كونها انتقائية، ومن ناحية البنيوية، كانت سكولائيتية تمثل صياغة لكل المجموعة الكاملة من الأفكار العقلانية في الإسلام، في وقت كان فيه المجال الاجتماعي في هذا الجانب من ذلك العلم منقطعاً عن الإنتاج وكان المناهضون للعقلانية يتزايدون بقوة وبصورة واضحة، وكغيره من المفكرين العظماء كان ابن سينا عالماً بارزاً ذا طاقة فعالة، حيث كتب موضوعات عديدة بشكل جوهري وموسوعية شاملة، وهذا التدفق في الطاقة هو الذي حمل أعماله لتتوارثها الأجيال اللاحقة، بالرغم من انفصال قلة محدودة قاصرة على التلاميذ في حلقة اتصاله الشخصية.

وانتقدت فلسفته ورفضت من قِبل الحنابلة وعلماء الدين في الشريعة الذين كانت لهم السيطرة آنذاك، وظلت شهرة ابن سينا خالدة بسبب نبوغه وتفوقه في عالم الطب جنباً إلى جنب مع كتابه (القانون) وهو أخيراً ساعد في انتشار فلسفته خلال الأطباء الإسبانيين والمترجمين، إلى العالم اللاتيني تحت اسم افيسينا.

وقد أصبحت حلقات الاتصال الفلسفي الإبداعية أقل كثافة في وقت ظهور الغزالي، ويبين الشكل: (٨ ـ ٢) أنَّه لا يوجد هناك فيلسوف منافس في جيله حتى وإن كان ذا أهمية ثانوية، ومع ذلك، أقام الغزالي

علاقات بارزة في حلقة الاتصال هذه بمرور الوقت مع من سبقه ومن جاء بعده: وقد كان الغزالي تلميذاً في الصفوف الرئيسية لعلماء الدين في الشريعة، والتحق بالمراكز الفكرية الرئيسية في هذا الوقت في نيسابور وبغداد، وأدى نسبه إلى تصدّر أهمية أكثر من الأجيال اللاحقة، ولكن تظل الحقيقة أن جيل الغزالي لديه حلقة اتصال أقل عدداً من المفكرين البارزين في تاريخ الفلسفة الإسلامية وحتى ذلك الوقت؛ فإنَّها تكون نقطة تحول بين المنافسة الشديدة وسط سلسلة منافسين تتصف بأنها ذروة حلقات الاتصال في البصرة وبغداد، وبين الفترة اللاحقة من حلقات الاتصال الضئيلة فضلاً عن أنَّه اتصال نمطي بـ«مدرسة» علماء الدين. إن مجموعة أفكار الغزالي تضمنت هذا التغيير، إنها تعبير عن أزمة الإبداع الهيكلي.

كان الغزالي مرتبطاً بكل الاتجاهات الرئيسية في عصـره، حيث اختفى التسامح الفلسفي في بغداد، وظهر تفشي العنف خلال فترة شباب الغزالي. انظر القشيري [رقم: (١٨٨) في الشكل: (٨ ـ ٢)]، عالم الدين في نيسابور على نهج الغزالي في شريعته، وقد هوجم بعنف من جماهير غوغائية أثيرت من قبل الحنابلة في عام: (١٠٧٢)، ابن عقيل (٢٠١) الذي هوجم بعنف أيضاً وأجبر على العدول عن استخدامه للكلام بالطرق العقلانية، حيث أصبح الحنابلة هم المسيطرين على المجال الفكري، وهذا الذي شجع الانشقاق الداخلي في صفوفهم: وكان ابن عقيل حنبليّاً معتدلاً، حيث نرى في الشكل أنه آت من فرع حنابلة بغداد (١٧٧، و١٨٦، و٢٠٢) الذين دمجوا الحديث بالكلام، وتحتم على آخر هذا النسل (٢٠٢) الانتقال إلى دمشق، حيث البيئة الأكثر أمناً، بعيداً عن هذا الاضطهاد، وكان الغزالي سوف يذهب من نيسابور إلى بغداد ليقوم بالتدريس، ثم هرب من المدينة بسبب أن الآراء السياسية اشتعلت من جديد في عام: (١٠٩٠).

ليس من الغريب أن تنحدر الفلسفة في ظل هذا الجو العام، حيث رثى ابن عقيل أنه لم يعد هناك مفكرون جادون خلال عصره. [وات، (١٩٨٥: ١٠٢)]، هناك شخص ذو أهمية في عصر الغزالي وهو «عمر الخيام»، شاعر مشهور، علاوة على ذلك كان عالم رياضيات بارزاً، قام بتطوير أساليب

استخراج الجذور التربيعية والتكعيبية في المعادلات الجبرية، وكان هو وتلميذه الخازني [رقم: (٢١٠) في الشكل: (٨ ـ ٢)] آخر اثنين من العلماء العظماء البارزين في الشرق الإسلامي قرابة القرن. [د س ب، (١٩٨١: ٣٢٣ ـ ٣٢٥، و٣٣٥ ـ ٣٥١)].

وتداخل عمر الخيام مع حلقة اتصال الغزالي: حيث سبق عمر الخيام الغزالي سناً بعشرة أعوام ودرس في نيسابور قبل الغزالي، وكان الوزير السلجوقي نظام الملك يناصر كلاً من الخيام والغزالي، وهو الذي عين الخيام رئيس بلاط المرصد الفلكي في أصفهان، وعين الغزالي ليقوم بالتدريس في المدرسة العظيمة التي أسسها نظام الملك في بغداد.

وكتب الخيام أبحاثاً فلسفية في أواخر حياته؛ وهذه قصيدته الشعرية المعاصرة لكتابات الغزالي مرجع تحرره من الوهم لاتصاله باثنتين وسبعين طائفة وأيام تلمذته في نيسابور:

قد لزمنا في صبانا مجلس الأستاذ حيناً ودعينا بعد أستاذا ففزنا ورضينا
فاستمع آخرة الأمر إلى أين انتهينا من ثرى الارض خرجنا ومع الريح مضينا

وكانت نصيحة الخيام شبيهة لقصيدة الغزالي:

لا تضع ساعة من عمرك في مسعى بلا جدوى في هذا الجدل وتلك المحاولة

وكانت فلسفة الغزالي فلسفة مضادة حيث مثل رد فعل المتمسكين بالتقاليد، لكنَّه كان فيلسوفاً عظيماً على وجه التحديد؛ لأنَّه كان الهارب من قلب حلقة الاتصال الفلسفي بتحويل أسلحة الفلسفة ضدها أيضاً. ومثل ابن سينا ـ الذي هاجمه الغزالي ـ كان للغزالي نظرة عميقة وشاملة لرأس المال الثقافي للمفكرين الإسلاميين، وبيَن وجهة نظره بدقة قبل تفنيدهم؛ وقد قام بالتفنيد ليس عن طريق المهاجمة لكن باستخدام أعلى الأساليب في المجادلة، وفي تفكك الفلسفة قام بفحص براهين أهم الاقتراحات التي تم طرحها من قبل خصومه فوجدهم تعوزهم الإثباتات عن طريق مستويات منطقية أشد صرامة، وكان سلاحه الرئيسي هو مهاجمة تصور الضرورة السببية، مستخدماً مجادلات أصبحت مشهورة لاحقاً في أوروبا بواسطة الفيلسوف **هيوم**.

وبالنسبة إلى تصور الغزالي، تكون الضرورة متعلقة فقط بالعلاقات المنطقية وتصبح الممكنات تستبعد الضرورة، ومن هنا؛ فإنَّ الأشياء في العالم الخارجي ربما تصبح واقعية فقط عن طريق الحدث ذي السبب الإرادي، إرادة الله.

ويبرر الغزالي في هذه القضية الوضع التقليدي عند أهل الشريعة: تمجيد قدرة الله الكلية لذلك؛ فإنَّ الله هو المسبب الوحيد لكل شيء يحدث في هذا العالم الخارجي ولا يوجد مجال للصدور الضروري ولا لأسباب ثانوية تقلص قدرة الله ويصبح الكلام ليس مهماً للدرجة، فهو عديم الجدوى للشخص القوي دينيّاً الذي لا يساوره الشك، بينما قدرة الكلام على ترسيخ الشكوك تكون بعيدة كل البعد عن الكمال عند عرضها على المستويات المنطقية في الفلسفة، كما نرى أنه قد أثيرت يقينية المعرفة من قبل علماء الدين التقليديين بهدف طرق الادعاءات إلى مجادلة عقلانية، وواجه الغزالي مشكلات أخرى في الجبهة الدينية، وخاصة تحدي الإسماعيليين بعد ذلك في عصيان غير محدود ضد الوزير السلجوقي. [هودج صن، (١٩٧٤: ٢: ١٨٠ ـ ١٩٢)]. إلى أي مدى يستطيع الإنسان أن يعرف ما إذا تم قبول الإمام الإسماعيلي أو رفضه ضد المطالبات الدينية من مذهب أهل السُّنة؟ لا نستطيع حسم السبب، غير أنَّها أدت فقط إلى الاعتراف بحاجة السلطة بعيدة عن ذاتها في الأمور المطلقة، لكن هناك قابلية قادرة على تسليم سلطة روحية ذات صلاحيات، وهذه الفطنة التي أعطتها الخبرة الصوفية للمتصوفين، ويجب علينا أن نأتي على طول الطريق من استنكار الحلاج، لم تعد الصوفية بهذا النوع من الهرطقة، ولكنها تم مناولتها بقرب في المركز التقليدي.

إنَّ الغزالي بشخصه، بعد القيام بتدريس نظرية الشريعة التقليدية في بغداد، أخضعته الأزمة الشخصية التي سببت انسحابه من عملية التدريس. [الغزالي، (١٩٥١)، هايمان ووالش، (١٩٨٣: ٢٧٧)]، حيث ذكر أنَّه كان متأرجحاً ما بين تخليه عن الفلسفة وبين الاستمرار في التدريس (على أية حال، قد احتل المكانة البارزة في العالم الإسلامي)، حتى ضاق ذرعاً، وجف لسانه في فمه، عندئذٍ غادر بعيداً من المدينة لأداء فريضة الحج في

بحثه عن الخبرة الصوفية، وقد رد الغزالي على تزايد نفوذ المفهوم الصوفي مستبدلاً الفلسفة المتضائلة والكلام، فقد رثى بنفسه، التجربة الصوفية التي لم تأت: ولكن كان متحفزاً بالمفهوم النظري، وكانت هناك أسباب سياسية أيضاً وراء مغادرته بغداد في عام: (١٠٩٥)، وقد كان التفاف الحنابلة حول أسلافه في الشريعة الإسلامية منذ عشرين عاماً فقط، وفي عام: (١٠٩٢) تم اغتيال نصيره نظام الملك (الذي قام بإبطال سياسة اضطهاد أهل الشريعة) من قبل الإسماعيليين، وبعد فترة من تجوال الغزالي غير الموفق بحثاً عن التنوير الصوفي، رجع ثانياً إلى نيسابور وقام بتنظيم جماعة تأملية، وأصبح أخوه متصوفاً مشهوراً [(٢١١) في الشكل: (٨ ـ ٣)]، وأقام من على نهجه نسخة أشعرية معدلة من الصوفية.

إنَّ الغزالي كان نقطة تمركز تجمعت حولها جميع الاتجاهات في ذلك الوقت، ونرى اختفاء أساسيات الفلسفة والحجر على الكلام، وتوسع مذهب الصوفية وتحوله إلى مذهب معتبر ودمجه مع المنهج التعليمي، أمَّا بالنسبة إلى الغزالي فقد واكب أيضاً التغير الجذري في القاعدة التنظيمية من الإنتاج الفكري، وقد توقفت مدارس الفقه والقانون والمدارس النظرية لتكون على نهج تجمعات معلمين خصوصيين في المساجد، وهناك الآن مدرسة، وهي مؤسسات رسمية من ممتلكات مدعومة من جهات مانحة أو من قبل الحكومة، وكان نظام الملك الذي كان مناصراً للغزالي قد أقام بصفته وزيراً مدرسة في كل مدينة رئيسية، محولاً أساس التعليم والتفكير الإسلامي من مجموعات معلمين مخصصة في المساجد إلى مؤسسات ذات دعم حكومي. إنَّ نظام الملك بلا شك قد كان يتبع اتجاهاً بالفعل كان في تطور، وكانت آراؤه السياسية النظرية قدمت دعماً قويّاً لأهل السُّنة ضد الشيعة، فنجد أن المنافسة بين الطائفتين أدت إلى تكاثر مؤسسات المدرسة في كلا الجانبين. [ناكوستين، (١٩٦٤: ٤٢ ـ ٤٤)]. وكان ملائماً للغزالي تقديم التجميع الكبير للمحافظين؛ لأنَّه كان يقوم بالتدريس في الجيل التأسيسي في المدرسة الأكثر أهمية في العالم الإسلامي.

إنَّ تراث الغزالي الباقي في التفكير الإسلامي لم يكن متعلقاً بالشك الفلسفي، فهذا التراث تم نسيانه إلى حد كبير (وات، ١٩٨٥: ٧٦) لكن ما

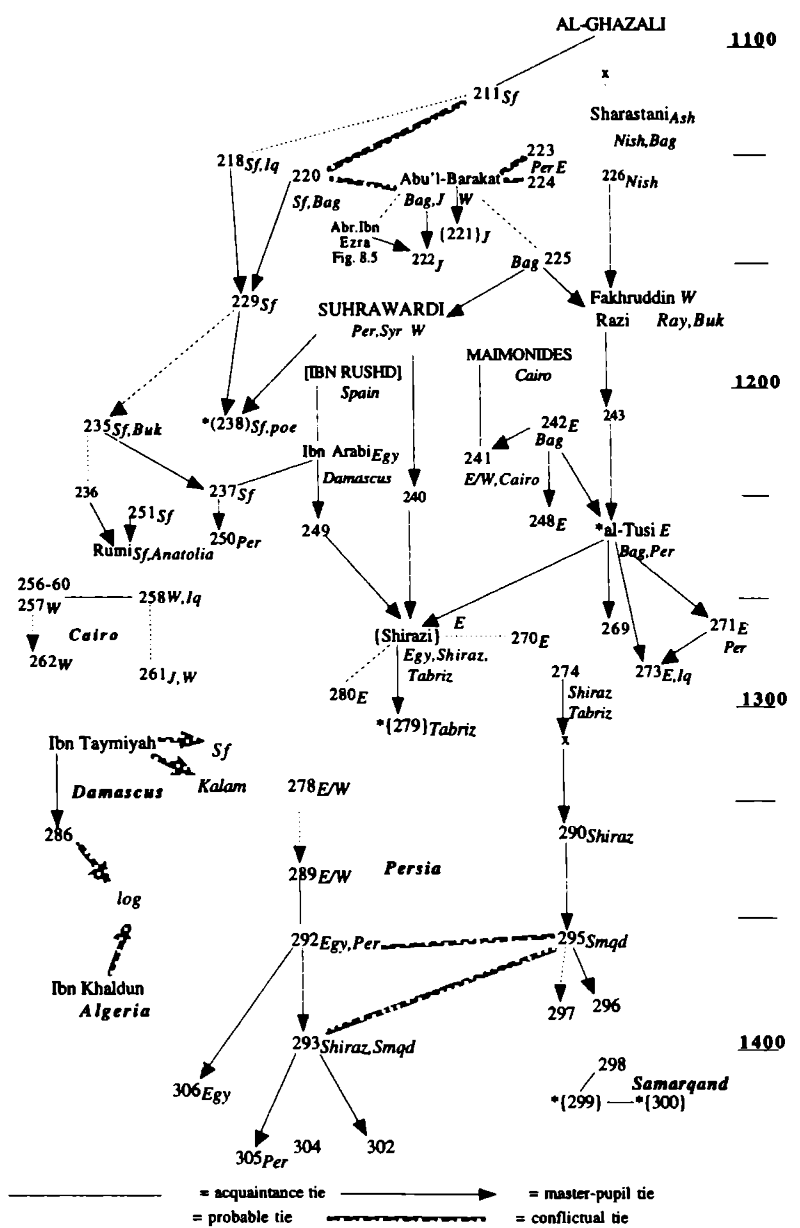
قام به الغزالي في الحقيقة، هو عمل طرق منطقية محتذى بها بين العلماء النظريين المحافظين كأداة محايدة يمكن أن تستخدم لأي من أشكال التفكير الصحيحة، ومن كل تراث الفلسفة، أنقذ الغزالي هو وأتباعه علم المنطق وتم إدراجه في مناهج المدارس الفقهية، وأصبحت من وقت قريب جزءاً من الروتين التعليمي المدرسي[١٨].

الرتابة في الاتجاه الصوفي والمدرسي

بعد عام: (١١٠٠)، أصبح الإبداع الفلسفي ضئيلاً إلى حدٍّ ما، على الأقل في الشرق الإسلامي؛ وعاشت إسبانيا فترة من النبوغ، لكنها تجسدت في الغرب البعيد، ولـم يعد هناك مكان للصراع على الطرق المبتكرة بين المناهج المتعددة المتشابكة بشكل قوي في المراكز الفكرية الكبيرة، وظلت حلقات الاتصال البسيطة من الشخصيات البارزة نسبياً موجودة حتى الآن، وكذلك أيضاً الشعراء الصوفيون الذين كانوا رافضين التفكير التنظيمي ورأوا أن يكونوا فرعاً من هذا الاتصال. أيضاً استمرت حلقات الاتصال الضئيلة من العلماء النظريين، مع ربط أكثر الأسماء البارزة مع بعضها البعض. [انظر الشكل: (٨ ـ ٣)].

إنَّه عصر عظيم من الصوفية المنظمة داخل الكيانات الاجتماعية، وبالفعل ففي أواخر عام: (٩٠٠) أقام الصوفيون اتحاداً يضم المحترمين من العامة والمحافظين، فنجد أنَّ الحنابلة الصوفيين يعلنون أن الصوفية ما هي إلا فرع من فروع العلوم الشـرعية. [١٣٤، و١٣٥ في الشكل: (٨ ـ ٣)]. وفي عام: (١٠٠٠) قام العلماء النظريون في نيسابور بتجميع لوائح أسماء الصوفيين وسيرهم، وتوضيح مصطلحات صوفية بطريقة تعليمية، حيث بدأت سلسلة طويلة معاصرة للغزالي من تأسيس الطرق الصوفية.

وقد نشأت على الأقل اثنتا عشرة طريقة صوفية في عام: (١٠٦٥)، وحتى عام: (١٤٠٠)، في عشرة أجيال وأسست على نحو وثيق في سبق من الأجيال الواحد تلو الآخر بانتظام[١٩].



الشكل: (٨ ـ ٣)

الصوفية، العلماء وعلماء المنطق، ١١٠٠ ـ ١٤٠٠

وانتشرت هذه الطرق الجغرافية من بداية أطراف العالم الإسلامي إلى نهايته من الجهة الأخرى، ومن الهند إلى المغرب (شمال غرب أفريقيا)، وكانت تلك الطرق جزءاً من العملية التبشيرية في آسيا المركزية والحدود الشرقية التي نشرت الإسلام، وكان هناك مجموعة وفيرة من الطرق في الأناضول، حيث انهيار الإمبراطورية البيزنطية ما بين عامي: (١١٠٠، و١٢٠٠)، وانتقل الإسلام إلى فراغ ديني عند الأتراك المنتصرين، ومعظم هذه الطرق التي نشأت على حدود الدولة الإسلامية لم تكن مهمة جدّاً فكريّاً، ولم يكن زعماء هذه الطرق على اتصال بالشُّعب الفلسفية، وينبغي أن يكون اعتمادهم على العامة بدلاً من ذوي المهن الدينية طوال الوقت، ولقد طوروا اختلافاتهم المتميزة في الشعائر، وحركاتهم الإيقاعية وترتيلهم والموسيقى والتأمل، حيث تنوعت هذه الطرق سياسياً من الأكثر نشاطاً سياسياً إلى الطرق الخاملة. معظم الطرق تم تحديدها جغرافياً لتصبح محلية ولم تتقاطع مع بعضها البعض حول الشخصيات البارزة لتكوين شبكة، إنَّ الطرق الصوفية لم تكن تبدو أنَّها تتنافس مع بعضها البعض، وهذا ما يفسر سبب لماذا كانت هذه الطرق تقليدية ولم تنتج التجديد الفلسفي؟

انتشرت الصوفية أيضاً في قلب عالم الإسلام، في الجيل التالي بعد موت الغزالي، وهناك شخصية قيادية في بغداد وهو عبد القادر الجيلاني (٢٢٠)، الذي أصبح واحداً من أعظم الأولياء الأتقياء الصوفيين، وكان فقيهاً حنبليّاً، ولكن ذو بصيرة ورؤية وكانت الطريقة التي أسست لاحقاً باسمه حول أساليب التأكيد على المقام الرفيع لضريحه لإحداث حالة من الانجذاب الروحي الصوفي، ولم يكن الجيلاني ميتافيزيقاً حتى إنَّه هاجم المتكلمين حتى المعتدلين منهم والكلام السابق للصوفية المنسوب للغزالي وإخوته، وكان تلميذه أبو حفص السهروردي (٢٢٩) قد عين من قبل الخليفة رئيساً للمؤسسات الصوفية المقامة في بغداد، وقد حصلت الصوفية على إقرار من الحكومة بوجودها، وعندما أصبحت الحكومة قوية بالدرجة الكافية، فرض عليها النظامية وكان أبو حفص بدوره واحداً من معلمي الشاعر الصوفي الكبير سعدي الشيرازي، وهناك تلميذ آخر، وهو نجم الدين الكبرى الذي أسس الطريقة الصوفية التي تحولت من تقوى الزهد إلى بصيرة الكشف.

وكما أصبحت الشبكات أكثر كثافة حتى بين المؤسسات الفكرية والصوفية التي تم بناؤها؛ كان تلاميذ الكبرى في المقابل على اتصال بالمتصوف الفلسفي ابن عربي بالإضافة إلى أن الجيل اللاحق ظهر فيه. الشاعر الصوفي الأكثر شهرة وهو الرومي خلال فترة غزو المغول الذين دمروا بغداد في عام: (١٢٥٨)، وتركوا الإسلام مؤقتاً دون مركز عقيدة مفروض بالقوة، ورُبَّما يكون هذا سبباً لماذا تبنى الرومي مذهب وحدة الوجود ذا التغييرات الجوهرية دون أن يتهم بالهرطقة: «أنا ذرة في شعاع الشمس»، معلناً «أموت وأتوارى في التراب ثم أصبح نبتة».

إنَّ الفترة من منتصف عام: (١١٠٠)، وحتى عام: (١٢٠٠) هي قمة الإبداع في الجانب الصوفي، وهي تجميع فعلي لكل الشعراء الصوفيين المشهورين: تم عرضهم من قبل السنائي (٢٢٧) في أفغانستان، حيث تشكَّلت الطرق الصوفية أول مرة، في بداية عام: (١٢٠٠)، ظهر العالم الكبير سعدي في بغداد وشيراز، وكان فريد الدين العطار في نيسابور، وفي الجيل التالي: (وجزء آخر من نفس الشبكة) ظهر جلال الدين الرومي، وامتاز أسلوبهم الشعري أنه كان الهادي النقيض لمجادلات وبراهين الفلاسفة، فاحتوى على قصص النوادر وخاصة القصص المؤثرة الروحية، وأحياناً الكرامات لدى الأولياء الصوفيين، بجانب الألغاز، وتكون الرسالة ضمنية في قصائدهم يتم تقديمها من خلال الاستعارة والرمزية.

وخلال الفترة نفسها، ارتكزت الشبكة الفكرية على شخصيتين أتت شهرتهما عن طريق دمج الفلسفة مع الصوفية لإنتاج التصوف: شهاب الدين يحيى السهروردي (لا تخلط بين أبي حفص السهروردي في نفس الجيل)، وفي الجيل اللاحق ظهر ابن عربي.

بالرغم من مكانتهم الفكرية فقد تحولوا بشكل جذري من أولئك الفلاسفة وفقهاء العقلانية، ومع ذلك؛ فإنَّ روابط شعبتهم كانت نموذجاً من المفكرين الرئيسيين، ولقد درس السهروردي على نطاق واسع مع أساتذة ذلك الوقت؛ وكان من القريبين في شعبته، إذا جاز التعبير، فخر الدين الرازي، زعيم الشريعة وعالم المنطق في ذلك الوقت، الذي تشارك مع السهروردي في نفس المعلم (٢٢٥)، وكان ابن عربي على معرفة شخصية

قوية بابن رشد، في الجيل المتأجج الإبداع في الغرب الإسلامي، الذي هاجر إلى الشرق بعد جنازة ابن رشد وتضاؤل الشبكة الفكرية في الأندلس، أمّا الشبكة الفكرية التي ظلّت بعد أيامهم فتكونت بشكل عام من أحفاد السهروردي وابن عربي وفخر الدين الرازي.

والتحق السهروردي برأس المال الثقافي للأفلاطونية المحدثة، التي ما زالت تتعامل في الدوائر الطبية بجانب كتابات ابن سينا الطبية. إن معلمه الخاص ببغداد (٢٢٥) يمكن أن يكون من المحيطين بأبي البركات، العالم الفيزيائي اليهودي المتحول إلى الإسلام، الذي انتقد وأدمج عناصر من ابن سينا مع عناصر من الكلام [سيرات، (١٩٨٥: ١٣٣)].

وقد صبغ السهروردي التسلسل الأفلاطوني بطبقة روحية مختلفة، أكثر توحداً وجوديّاً ورؤية درامية، وبإحياء صور الزرادشتية الدينية، قدم السهروردي فلسفة النور والظلام فيما وراء الطبيعة. إنَّ جوهر الأجسام المادية هو الليل، والموت، وإنَّها في حد ذاتها لا تمثل أكثر من كونها جثثاً، ويأتي النور والحياة من أعلى، من خلال طبقة من الملائكة، وتختلف الملائكة في حدة تلألؤها، وهؤلاء بدورهم أحدثوا فصائل مختلفة تسكن العالم، وكان الكون في منطق الفلسفة الأرسطية هو فقط جسم الملاك الميت، وعبر السهروردي عن نفور عاطفي من تجريدية الفلاسفة في منطقها ومفهومها، فهو استعان بهم لقلبهم إلى رؤية حسية.

ربما يكون قد استوحى هذه الفكرة من الصراع ما بين علم المنطق «الغربي» و«الشرقي» الذي استمر وسط المتخصصين (بدأ بشكل ملحوظ في الجيل السابق مع أبي البركات وخصومه)، واقترح السهروردي إقامة علم منطق بديل [أفنان، (١٩٥٨: ١٠٥)]، لكنه لم يجنِ أيَّ نجاح ملحوظ بهذا الشأن، لكن كشف المشروع كيف كانت عظمته تأتي من توحيده للعناصر.

وَوَفقاً لرأي السهروردي، لا تدلُّ المستويات الوسيطة الواقعة بين الكون والألوهية على التجريدية أو على التصور الذهني، حيث إنَّ النور لم يكن استعارة، بل إنَّه طيف مرئي من الضوء والألوان الذي ينتج بحرفية العالم السفلي.

إنَّ كُلّاً من «الشرق» و«موطن الضوء»، مكان استقبال المعرفة وطلوع

الشمس، التي تنير أشعتها الروح. وهناك هياكل النور في الكون الأوسط، ورؤساء ملائكة في أثواب خضر تدل على السلطة. إنَّ التصور الذهني البشري أن تصبح «رجلاً مثاليّاً» الحكيم الذي يجمع بين المعرفة الفلسفية والخبرة الصوفية، فهو يصبح «الهادي» في «التسلسل الهرمي الصوفي غير المرئي الذي لا يستمر الكون دونه». [كوربان، (١٩٦٩)].

وقد قدم ابن عربي موضعاً شبيهاً إلى حد أكثر توافقاً مع كتب المسلمين الدينية، وأقل ارتباطاً بدين النور الزرادتشي. وبالنسبة إلى آراء ابن عربي فإن «الإنسان الكامل» يتضمن جواهر الأشياء الأفلاطونية، التي هي أمثلة متصلة معاً بالعالم الكبير وهو الكون والعالم البشري الصغير؛ تلك الجواهر تعرض النموذج المثالي تجاه ما ينبغي أن يسعى الإنسان إليه جاهداً. إن الإنسان الكامل يرشد بتعقل قوى الأنبياء المقدسين، حيث إنَّ لديه القدرة الخارقة، لكي يرى الدلالة الباطنية للماديات الحسية المرئية، مثل قدرة موسى أن يرى الله في الشجيرة المحروقة، وهنا ابتعد فكر ابن عربي والسهروردي عن السببية العلمية التي تم إدراجها في الطبقات السفلى من التسلسل الهرمي للعالم من قبل الأفلاطونيين مثل ابن سينا والأرسطيين مثل ابن رشد، وكانت فلسفة ابن عربي منبوذة بتعمد من التراث الأندلسي الفاني المنحاز للعقلانية الذي كان قد أتى منه ابن عربي، وكان الكون قد سحر من جديد من قبل الفلاسفة، فنرى إلى أي مدى تغير الجو الفكري المحيط منذ عصر الغزالي، واستخدامه المعتدل للكلام والشك في تفسير ما وراء الطبيعة.

وقد هاجم الغزالي الباطنية الإسماعيلية والإمامية، إن ابن عربي والسهروردي قدَّمَا أساساً فلسفيّاً لمعتقد الشيعة بأنَّ الإمام هو أحد سكان الأرض الدنيويين الهادي إلى الله بالتفكير الكوني، أو هو ملاك متخف بين السماء والأرض. [كوربان، (١٩٦٩: ٨٠ ـ ٨١، ٨٦)]، وخلال منتصف عام: (١٣٠٠)، قام زعماء الشيعة [مثل: (٢٩١) في مفتاح الشكل: (٨ ـ ٣)] بتعريف الصوفية على أنَّها جزء من التشيع، في الوقت نفسه، كان قد أدرج فقهاء طائفة السنة الصوفية في المناهج المدرسية، حيث كانت الصوفية قد تم تنظيمها وتوفيقها مع الكلام، وبمرور الوقت لم يتبقَ الكثير من الحياة الفكرية بعد، واستمر هناك وجود لحلقات الاتصال التي تقوم بربط معلمين أكثر أهمية والتلاميذ طوال الوقت، وحتى عام: (١٤٠٠)، لكن الجزء الأكثر

أهمية كان من أكاديميين على أسوأ المعاني: مصنفين للكتيبات وقائمين على تلخيص نصوص الأسلاف لا علاقة لهم بذلك، غير مهنيين.

إنَّ التفجر الأخير في الإبداع الفلسفي جاء عن طريق نقد تلك المنشآت القائمة على التوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة، وكان ابن تيمية في دمشق في بداية عام: (١٣٠٠)، وهو حنبلي متعصب من الإبداع القديم، وقد هاجم الجدل العقلي وأنكر أن يكون المسلم فيلسوفاً أو يطبق علم المنطق، ويبدو هذا قد عفا عليه الزمن، ومنذ ذلك حتى الآن هناك القليل من الفلسفة الإسلامية البارزة لعدة أجيال، لكن كان ابن تيمية يهاجم خاصة الصوفية التأملية التي أصبحت طائفة منهجية مقدرة في المدارس، خصوصاً علم التنوير لابن عربي وصدر الدين الشيرازي. لـماذا ينبغي الظهور في دمشق ويصبح معروفاً في هذا الجيل وفي مفتاح الشكل: (٨ ـ ٣)، ولقد أصبحت سوريا بجانب مصر مركزاً لـما تبقى من علم المنطق والعلوم منذ انحلال الإمبراطورية السلجوقية في عام: (١١٠٠)، وخاصةً مع نهب المغول للعراق بعد الاستيلاء عليها في منتصف عام: (١٢٠٠)، وكانت عملية المد والجزر في مؤسسات الطرق الصوفية قد وصلت إلى قمتها، حيث تم تأسيس ثلاث طرق على مدار حياة ابن تيمية، وكان الضغط من أجل التوحد الديني آخذاً في الازدياد، حيث تم انهزام آخر الإمارات الصليبية عام: (١٢٩١)، وهؤلاء السكان المسيحيون الذين كانوا تحت الحكم الإسلامي منذ أمد بعيد في سوريا أخيراً قد غيَّروا دينهم.

وكان ابن تيمية يُمثِّل صوت التقليدية والتعصب، لكنَّه أيضاً كان جزءاً فعَّالاً في المجال الفكري، ومن الناحية الإنشائية يجعله أكثر متعة عن طريق ثقب ثغور في المناهج الفكرية التي تقبل ذلك في المدارس، وأنتج نقداً دقيقاً لمبادئ القياس في علم المنطق. [فخري، (١٩٨٣: ٣١٦ ـ ٣١٨)].

إنَّ التعريف لا يضيف معرفة للشيء الذي يحددون تعريفه؛ إذ الافتراضات البديهية تترك أساسها معلقاً في الهواء، إنَّ القياس المنطقي يرتكز على الأكوان، لكنَّها عديمة الجدوى؛ لأن كل الكونيات تكون محدودة.

إنَّ آراء ابن تيمية تتشابه مع آراء ويليام الأوكهامي، ولكن ليس لديهم

التأثير الجذري على مجتمعه الفكري، بينما في النصرانية كانت الشبكة في هذه الغاية من الجدل هي أقصي كثافة غاياتهم من ذلك القصد، وكان ابن تيمية منعزلاً، ولـم يؤد الدافع الإبداعي لمعارضته المحافظة إلى شيء، وبعد جيلين لاحقين، في أواخر عام: (١٣٠٠)، كان هناك شخص متصاعد بسرعة مفاجئة عن طريق أفكاره النقدية، وهو ابن خلدون الذي اشتهر بتاريخه الكوني، المبشر بعلم الاجتماع، وكانت منهجيته علمانية بعيدة عن الفقه والميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، ومن مقدمته مروراً بأعماله العظيمة، انتقد ابن خلدون طريقة تعليم المنطق باستظهار من غير فهم في المدرسة، وهنا نحن بصدد مجادلات مثل مجادلات ابن تيمية و(الأوكهامي) برفض الجدال القياسي في المدارس، واستبعاد الفلسفة لكونها عديمة الجدوى، والدعوة إلى الاستقراء في الواقعية التجريبية.

لكن قيام ابن خلدون بالعمل في الجزائر، بعيداً عن المراكز الفكرية[٢٠]؛ حقّاً بالفعل لم يعد وجود للشبكات الفكرية دون روابط هيكلية بارزة تتبعه. كان نقد ابن خلدون دون نتيجة جوهرية للفلسفة الإسلامية.

الأندلس باعتبارها أداة الربط لفلسفة القرون الوسطى

بإمكاننا أن نحدد العصر الذهبي للفلسفة الإسبانية ـ وهو خمسة أجيال انحصرت في سليمان ابن جبيرول بعد عام: (١٠٣٥) إلى موسى بن ميمون وابن رشد قبل عام: (١٢٠٠) ـ من بقية الفلسفة الإسلامية، وقد تدفقت التأثيرات من الشرق إلى نهاية هذا الغرب من العالم الإسلامي، ولكن قليلاً من الوقت إلى أن رجعت مرة ثانية، وقد ظهرت الأحفاد اللّاحقة من كلا المفكرين الإسبان المسلمين واليهود في الشمال، وعبر الحدود الدينية النصرانية.

وبالرغم من استمرار توابع الفلسفة الإسلامية في الشرق، فقد تباعد المصدر الذي صب في بحر آخر، وما إن أُفرغ مرة أخرى، ثم اختفت تاركة عالمين عظيمين من فلسفة القرون الوسطى، ترثها كلاً من ثقافة اليونان والبحر الأبيض المتوسط الشرقي، إلى أقدارهم المتباعدة.

إنَّ الحياة الفكرية المعقدة في ذلك الوقت الموجودة في مراكز بغداد،

والبصرة ونيسابور كانت قد أخذت في التضاؤل بمجرد أن بدأت فترة العصر الأندلسي، وكان آخر المفكرين العظماء هو الغزالي في الجيل قبل (١١٠٠)، الذي اشتهر بمهاجمته المحافظة على القديم ومقاومة التغيير في كتابه تهافت الفلاسفة».

وحدث المقابل تماماً في الأندلس، حيث ازدهرت الفلسفة التأملية، وكان أعظم من يمثلها هو ابن رشد الذي قدم ردّاً سريعاً للغزالي في «تهافت التهافت».

وكانت الأندلس مقصداً مهمّاً ليس فقط للفلسفة الإسلامية، ولكن أيضاً لليهود، وبالفعل كان كل الفلاسفة اليهود المجددين في العصور الوسطى من الأندلس أو ينتمون بقرب إلى شبكاتها الفكرية. بالإضافة إلى هذا التدفق المزدوج في الإبداع كان هناك شيء بنيوي خاص بالأندلس: حيث خلال فحصنا للرسوم البيانية للشبكات وجدنا هنا الترابط الوحيد بين فلاسفة مهمين من المسلمين واليهود عن طريق المترجمين في طليطلة، وكان هناك ارتباط لشبكة فلاسفة مسيحيين مقرها فرنسا الشمالية: من جذر سالينس حتى آديك رد في باث وجيرارد في كيرمونا من مدارس شارتيوس ولاون، وهذا هو المكان الوحيد حيث وجدنا ترابطاً ضمنيًّا بين الشبكات في الأشكال: (٨ ـ ١)، حتى: (٨ ـ ٥)، والأشكال: (٩ ـ ١)، حتى: (٩ ـ ٦)، وتتوسط فلاسفة اليهود السلسلة. إن فترة الإبداع الأكبر في إسبانيا كانت أيضاً أكثر عالمية.

وكانت النصوص اليونانية في الرياضيات والعلوم ونظام الأرقام والجبر العربي ـ الهندوسي قد نقلت إلى الشمال، وأيضاً إنَّ الفلسفة الأرسطية قد ازدهرت مع هذا التأثير التغيري على الفلسفة المسيحية بعد عام: (١٢٠٠)، وينبغي علينا أن نقاوم مع ذلك طريقتنا في رؤية هذه الفترة على أنَّها لا شيء أكثر من كونها منطقة نقل للمعرفة القديمة، فهناك علم اجتماع يختص فيما تم نقله وكيف تم فهمه، إن التاريخ الفكري في مثل هذه الأوقات لا يمكن أن يقلل إلى حركة بطيئة من التجريبية، حيث كانت النصوص وليس الأشياء هي الأهداف التي تحققت تدريجياً.

البنية الاجتماعية للفلسفة الأرسطية
خلال العصور الوسطى في إسبانيا

إنَّ العملية الاجتماعية لتصدير الأفكار هي التي تشكل المعنى لما يتم نقله، وليس فقط عملية الاستيراد، ولكن عملية تصدير الأفكار بإمكانها تنشيط هذه البنية، وأقوى مثال على هذا هو ما يسمى بإعادة اكتشاف أرسطو. مع أنه لم يتم فقد النصوص الأرسطية؛ فإنَّ في بداية العصور الوسطى، عرفت الفلسفة الأرسطية من خلال رؤية الأفلاطونية الحديثة، وقد عرف أرسطو في أوروبا المسيحية منذ وقت بوثيس (٥٣٠) بشكل أساسي بعلم المنطق الخاص به في الترجمة اللاتينية وفي مقدمة بورفيري. بكونه تابعاً للأفلاطونية، قام بورفيري بفصل التصنيف الأرسطي لمستويات التجريدية من الطبقات وحددها منفردة كتجسيد التسلسل الهرمي الميتافيزيقي (ما وراء الطبيعة) للفيض، وكان ذلك على عكس تأكيد الوجودية، ووفقاً لأرسطو تصبح أعظم حقيقة الواقعية في مستوى الفردية المادية الملموسة، بينما كان رأي بورفيري والأفلاطونية الحديثة أنَّ الواقعية تكون كائناً فوق الوجود المادي، ومع كل مستوى تكون غامضة أكثر فأكثر حتى تصبح الفردية الملموسة وهماً تقريباً، وهنا فإن تعريف الأرسطية بأنَّها أفلاطونية حديثة كان مقبولاً بكل تأكيد، فهناك نص من معظم النصوص المعروفة على نطاق واسع عرف بما يسمى «نظرية أرسطو» الذي يحتوي فعليّاً على أجزاء من النص الأفلاطوني «إيناد».

وقد اعتُبر أرسطو لعدة قرون جزءاً من وجهة العالم الأفلاطونية الحديثة السائدة، أضاف فقط بعض التصنيفات المنطقية وقدم بعض المصطلحات التي ناقش من خلالها معضلات إضافية تتعلق بالمضمون والشكل والقوة والفعل، لكن بالرغم من ذلك كان مفهوماً لدى أوروبا المسيحية، بينما كان عدد قليل من النصوص الأرسطية معروفاً قبل: (١١٥٠)، لكنَّها لم تعرض الحقيقة بأن الفلاسفة العرب قد ترجموا الفلسفة الأرسطية بنفس طريقتها. بالنسبة إلى المترجمين في بغداد فقد قاموا بترجمة فعلية متاحة لكل النصوص الأرسطية الأصلية من حوالي عام: (٨٥٠ ـ ٩٠٠). [فخري، (١٩٨٣: ١٤ ـ ١٩)]. علاوة على ذلك استوعب الكندي والفارابي ـ اللذان كانا من نفس الشُعب بكونهما مترجمين ـ الفلسفة الأرسطية، حيث تمثلت في فلسفتهما

الأفلاطونية الحديثة السائدة[٢١]، وظهر ابن سينا بعد ثلاثة أجيال لاحقة، وكان متعلماً ذاتيّاً في كل فروع المعرفة ووصل إلى كل النصوص الأرسطية في مكتبة الأمير الإقليمي، واشتكى بأن النص الوحيد الذي لم يستطع فهمه كان كتاب أرسطو ما وراء الطبيعة الذي قرأه أربعين مرة. لا عجب أنه حاول فهمه كما في الأفلاطونية الحديثة التي كانت هذه فقط حين قرأ ابن سينا الفارابي حيث فهم كيف انخرط أرسطو في الإطار السائد، ولـم يكن هناك تحد لهذا التحريف حتى ظهور ابن رشد في إسبانيا في الجيل: (١١٦٥ ـ ١٢٠٠).

وهاجم ابن رشد بقوة ترجمة الفارابي وابن سينا، وأنتج تفسيراً ضخماً لكل المجموعة الأرسطية بكاملها، وجعلها مطلقة غير مقيدة بالإطار الأفلاطوني الحديث، وكان هذا التفسير الذي ترجم سريعاً له صدى قوي عند الفلسفة المسيحية في: (١٢٠٠، و١٣٠٠)[٢٢].

لـماذا إذن استغرقت ثلاثمائة عام ـ تسعة أجيال من المفكرين ـ لفك التشويه الجسيم ربما في أكثر النصوص الفلسفية القديمة شهرة في ذلك الوقت؟ وهنا يطرح سؤالان اجتماعيان ما الذي قرر أن التفسير الأرسطي السائد مخالف لنوع النصوص الموجودة؟ وما الذي جعل إعادة ترجمة النصوص ممكنة فجأة؟

إنَّ التحريف ممكن أن يحدث في جزء بسبب أنَّ العناصر الأرسطية تكون متلائمة مع رؤية الأفلاطونية الحديثة. وعلى الرغم من أنَّ أرسطو قد انتقد نهج الأفلاطونية في أشكالها المستقلة، فإنَّ عمله الخاص هو تركيب تأليف نقدي أدمج العلة الصورية كعلة من أربعة أسباب بجانب المادية والغائية، لكي نرى العالـم منبثقاً فنزولاً من المُثُل، وينبغي للإنسان أن يتجاهل تأكيد أرسطو على المُثُل التي لا تبتعد أبداً عن الموضوعات المحسوسة: وبالمثل، بالرغم من أن أرسطو لا يعتبر أن الكون خُلق بواسطة أو انحدر من الله، ولا أنَّه يرى الله شيئاً كائناً فوق الوجود المادي في الكون وعلم الكونيات في رأيه يكون تسلساً بطريقة أكثر حسية. يصف علم الفلك في رأيه الأرض بأنَّها محاطة بمجالات بلورية مركزية تحمل القمر والشمس والكواكب حول غلاف داخل مجال النجوم الثابتة.

وهناك عنصر مثالي في هذا الشأن، بقدر ما يحتاج إليه أرسطو من شيء يحرك كل مجال، وكما هو في الجسم البشري أنه يتحرك من تلقاء نفسه، يتحرك كل مجال فلكي من تلقاء نفسه/ شكله. إنَّ الله يحتل مكاناً في هذا النظام الحسي بكونه المحرك الثابت للسماء الخارجية. إنَّ الله في الفلسفة الأرسطية لا يحرك أي شيء نظراً إلى أسباب منهجية وفعالة، لكنَّه يبقى هو المسبب الأخير بالنسبة إلى ما تنجذب إليه الأشياء الأخرى. إنَّ الأفلاطونيين الجدد خاصة، تحت الدوافع الدينية في الإسلام والمسيحية استطاعوا أن يعيدوا تفسير صورة هذا العالم الحسي كما لو أنَّها سلسلة من الفيض الميتافيزيقي (ما وراء الطبيعة)، وتحول الله من كونه المسبب الأخير لأصل الوجود والأشكال، ويبقى كل مجال فلكي مطابق لمستوى التجريدية، وقد أدرجت الملائكة لتكون هي المحرك للمجالات أو تمثل مستويات مختلفة من الواقعية فيما وراء الطبيعة الموجودة في أعلى المجالات.

وعلى سبيل المثال، استطاع الاهتمام بالعلوم التجريبية أن يعزز وجهة العالم الأفلاطونية ومطابقتها للوجهة الفلسفية الأرسطية بدلاً من أن يقوضها، واستورد مترجمو بغداد أيضاً كُلّاً من بطليموس وإقليدس وغالينوس ومع عرض الشعبة المجاورة من الفلاسفة نجد هناك اهتماماً كبيراً بالعلوم التجريبية، وكانت العلوم تعامل باعتبارها تعبئة بالتفاصيل لسلسلة وجهة العالم الشاملة، وحدث الشيء نفسه عندما أصبحت مجموعة أرسطو أوّلاً معروفة في أوروبا، ومازال ألبرت الكبير الذي ـ دائماً ـ يستخدم تفسير ابن رشد يرى كل شيء من خلال الرؤية الأفلاطونية، ووفقاً لألبرت؛ فإنَّ تماثل النظام بأكمله يعرض إطاراً قريباً من المتناول الذي توجد فيه معلومات جديدة عن الأحجار الكريمة والمعادن والنباتات التي تستطيع أن تحتل مكانة في هذا الإطار كخلاصة وافية كبرى من العلوم، فهو يرى أنه لا يوجد سبب يدفع السلسلة الأفلاطونية فيما وراء الطبيعة لتؤكد على العناصر المادية في علم الوجود الأرسطي.

ويستطيع الإنسان القول بأنَّ هناك جانباً علمياً للجوانب الأرسطية القريبة من السلسلة الأفلاطونية. إن التصنيف المنطقي الأرسطي للجنس والأنواع والأفراد قد اقترحت من قبل أبحاثه البيولوجية، وكانت محاولة أرسطو لتصنيف علم النظرية في معلوماته تبدو وكأنه يعرض الوجود من«أعلى»

و«أسفل» مستويات التجريدية العلمية دون تحد لمثالية التسلسل، ومرَّ وقت طويل حتى تمسك بالوصف والتصنيف للظواهر الطبيعية.

ونقوم بمحاولة تعميم للمحتوى التاريخي في قبول الفلسفة الأرسطية الأفلاطونية الحديثة، ولم يكن فقط المسلمون حتى عام: (١١٥٠)، والمسيحيون السابقون لتفجير فلسفة الرشدية في باريس حوالي عام: (١٢٦٠)، الذين أجبروا الأرسطية للتحول إلى الثوب المثالي، ويمكن الإنسان أن يسأل كيف للأرسطية أن تقمع مثل هذا الأسلوب في المقام الأول؟ إن مثل هذا السؤال لا يجدي نفعاً مع عملية انتقال النصوص، وتلك التي كانت متاحة باستمرار في العالم اليوناني الشرقي من عام: (٥٠) باستمرار، وقد رأينا في الفصل الثالث كيف تمت الأرسطية تدريجيّاً قبل هيمنة المدارس الأفلاطونية الوسطية، ولقد استبق الجانب المادي من المجال من قبل الإيبقوريين، وأصبحت الفلسفة الأرسطية جزءاً من قاعدة وسطية انتقائية في السياسة الدينية الوثيقة. ومع زيادة قوة المسيحية، أصبحت منصهرة مع تحالف وثني أفلاطوني مؤقت الذين احتشدوا معاً بالقوة ضد أعدائها الخارجية. وبعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، لم يكن أحد من الأنظمة اللاحقة متوافقاً مع الفلسفة باعتبارها بديلاً للفقه الديني، وفي الإسلام كان توازن القوى في جانب الفقهاء بشدة، وَفقاً لقانون الأقلية، ويتضمن هذا أن المفكرين الفقهاء يملكون مساحة أكبر لتقديم مدارس معارضة أكثر من الفلاسفة العلمانيين، الذين ينبغي عليهم الحفاظ على بقائهم بتحالف دفاعي، ومن هنا؛ فإنَّ استمرارية العقلية الأفلاطونية الحديثة المحصنة، وأيضاً الفلسفة البيزنطية تضمن شيئا ما يشبه ذلك حيث وجود القليل من الابتكار يكون دليلاً، وهناك فلاسفة أكثر جزماً، مثل ميشيل بسيليوس ويوستراتيس (في الجيل السابق واللاحق لعام: ١١٠٠) كانوا قد أدينوا من قبل السلطات لتطاولهم على الفقه [EP، (١٩٦٧: ١: ٤٣٦ ـ ٤٣٩)] إن النقطة المهمة هي أن بالرغم من العلماء المسلمين في ذلك الوقت في بيت الحكمة في بغداد [ويشمل حنين، قسطي بن لوقى، ولاحقاً الفارابي؛ DSB، (١٩٨١: ٤: ٥٢٣، ١١: ٢٤٤، ١٥: ٢٣٠)] قد زاروا القسطنطينية في بحثهم للنصوص، وكما فعل علماء المسيحيين الأوروبيين في منتصف عام: (١١٠٠). [١٩٨١: ١: ٢٧٠، DSB] لا أحد منهم حصل على أي شيء يتحدى الوجهة الأرسطية السائدة.

وبالفعل أصبحت الأرسطية الأفلاطونية الحديثة أمراً واقعاً عندما تم نقل الأرسطية إلى العالم العربي، ونظراً لتوافر كل النصوص الأصلية المهمة وفعالية المجتمع الفكري الإسلامي، وينص قانون الأقلية على الطائفة المختصة باستيراد الأفكار في الإسلام أنه لا بُدَّ أن تحافظ على وحدتها، بما أنَّها تحالف الضعفاء ضد هجوم الفقهاء من أبناء البلاد وإذا كان هذا صحيحاً فيجب علينا أن نتوقع قاعدة الأساس للمجال الفكري بأكمله، وسيبدو مختلفاً في إسبانيا في الوقت الذي أفضى ابن رشد إلى التحالف الأفلاطوني الحديث.

إعادة التشكيل في الفلسفة اليهودية

لقد شكل اليهود مفصل التطورات الفكرية في الأندلس، وخضعوا لتحول حاسم في علاقاتهم حتى مع مجتمعاتهم المستضيفة في ذات الوقت مع الإبداع الأندلسي في الفلسفة[٢٣] . تعد الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلامية من أعظم الديانات السماوية، وهي تتميز بالطابع العالمي إلى جانب خليط الانتماءات والرموز التي تضفي خصوصية على كل ديانة، ويمكن أن تؤثر في تحول اتجاه أحدهم من جانب إلى آخر، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما الذي يحدد ذلك الاتجاه عندما يتصاعد التوتر على المستوى العالمي، وعندما تكون الأعراف المجتمعية قائمة على جوانب التمييز والتعسف؟ بناء على رأس المال الثقافي هذا يمكن للمرء أن يعتبر الثلاث ديانات من أكبر العقائد التوحيدية المتنافسة عالمياً وخاصةً في منطقة الشرق الأوسط، ويعد ظهور اليهودية وفكرة عبادة الرب بمثابة توحيد مؤقت للقبائل الفلسطينية حوالي: (ألف سنة ق.م)، فقد تبددت آخر الآمال لاستعادة دولة يهودية مستقلة، وإعلان اليهودية كدين رسمي وقد كان ذلك وقت نمو الديانة المسيحية في إطار الفكرة الهيلينية، والمسيح الذي لاقى حتفه نتيجة للقمع السياسي الذي استخدم ضد الثوار اليهود، وهو ينتمي لنفس جيل فيلو الذي عمل على التوفيق بين اليهودية والفلسفة الأفلاطونية عن طريق القراءة المجازية لنصوص أسفار موسى الخمسة التي تعد جوهر العهد القديم في الحقبة الهيلينية، فقد دأب الصدوقيون ـ وهم فصيل يحمل الفكر الهيليني داخل اليهودية ـ على ترجمة نصوص العهد القديم إلى اللغة اليونانية.

تزامنت نشأة المسيحية مع نفس القرون التي ظهرت فيها الحركة الحاخامية اليهودية التي اعتبرت معياراً لتلقي اليهودية في فترة التشكل. [سيغال، (١٩٨٦ : ٤٥ ـ ٤٦، ٥٢ ـ ٥٤، ١١٤ ـ ١١٦)]، وفي هذه الآونة اتخذت القدس القيادات الدينية من المعلمين العاديين أو الحاخامات فكان ذلك نتيجة لانعزال المجتمع عن التوجه لعبادة الرب في معابد الدولة، ولكن هذا ساهم في تكوين مجموعة من التفسيرات للكتاب المقدس الذي امتد تطبيقه إلى ظروف الحياة المنعزلة، وعلاوة على ذلك، فقد حظيت النصوص الأدبية بقدر وفير من تلك المعرفة الشفوية وكان ذلك بدءاً من «الميشناه»حوالي سنة: (٢٠٠م)، ونالت الديانة اليهودية عطفاً خاصّاً، حيث إنَّها شددت على المعايير الأخلاقية، وكان ذلك بسبب عدم وجود هيمنة سياسية أو مركز عبادة خاصة بها.

في مطلع ظهور المسيحية كانت تعد المسيحية حركة منافسة ضمن نفس الفصيل الاجتماعي المسمى باليهود المحرومين في الإمبراطورية الرومانية، فكلتا الحركتان تفاعلتا على الصعيد العالمي والإقليمي، فالحركة اليهودية الحاخامية أسهبت في وضع قواعد النقاء وخاصة قوانين كوشير التي كان لها الأثر الكبير في تنقية العادات المجتمعية المتمركزة في طقوس الطعام. إلَّا أنَّ اليهودية اجتذبت كثيراً من المعتنقين لها في مجتمع نشأت فيه الديانة المسيحية داخل الإمبراطورية الرومانية وكان ذلك ثمار تفعيل فكرة التوحيد والتركيز على الأخلاق الذي دفع الكثير إلى اعتناق اليهودية على نطاق واسع.

استمرت الديانة اليهودية في مسارها التبشيري حتى أثار هذا خصومات وعداءات مع المسيحيين، وقد وصل الأمر إلى أنَّ الأباطرة المسيحيين اعتبروا أن اعتناق اليهودية جريمة [سيغال، (١٩٨٦ : ١٠١ـ ١٠٢، ١٧٧)]، ففي أعقاب ما حدث سابقاً حققت الديانة المسيحية انتصاراً سياسياً في الإمبراطورية الرومانية، وهي سبب في انتقال مركز العبادة اليهودية إلى بابل، حيث كان اليهود أقلية غير محظورة تحت حكم المجوس في الإمبراطورية الساسانية الفارسية.

تميزت القرون الأولى من الإسلام بهذا التسامح الديني الذي يسمح

بالتعددية العقائدية، فقد شهد الأوائل من سكان اليهود اضطهاداً في إسبانيا على يد الحكام المسيحيين وخصوصاً أتباع القوط الغربيين للحكم الروماني، ومن هذا المنطلق رحب اليهود بالفتح الإسلامي عام: (٧١١م)، واعتبروهم كمحررين لهم، وكانوا على مدار عدة قرون من أقرب الحلفاء للدولة الإسلامية.

لعب اليهود دوراً بارزاً، وذلك بتقلدهم وظائف مهمة مثل استشاريين قضائيين، وأحياناً وزراء ومسؤولين عسكريين وقد كانوا أيضاً فاعلين في المجال الدبلوماسي، ومجال العمليات الحربية ضد الدول المسيحية الشمالية. تعرض الفلاسفة اليهود في الأندلس إلى نمطين مهمين من حيث التأثير.

أوَّلاً: لم يكن فلاسفة الشرق على المستوى الإبداعي المطلوب، حيث إنَّهم لم يكونوا إلَّا مقلدين للمدارس الإسلامية الفلسفية واللاهوتية السائدة في هذه الآونة، وعلى العكس من ذلك كان الفلاسفة اليهود في الأندلس رجال فكر مبدعين.

ثانياً: وبنهاية سنة: (١٢٠٠)، كان هذا الوقت الذي بدأ فيه اليهود التحرك بصورة أكثر انتشاراً داخل العالم المسيحي، وحاول المفكرون اليهود تلمس حياة جديدة للعيش إلى جانب المسيحيين، بينما تدهورت علاقاتهم مع المسلمين وتحولت إلى عداء.

إنَّ هذا الإبداع الفلسفي اليهودي حدث في فترة التحول غير السلس للتحالفات الدينية، فكان هذا حافزاً لانطلاق الإبداع الفلسفي الإسلامي على النحو نفسه، وفيما مضى تألفت الفلسفة اليهودية في الشرق الأوسط من مواضيع متشابهة أو بالأحرى من فروع منبثقة عن الفكر الإسلامي. حاول الحاخامات اليهود بمحاكاة علماء الحديث المسلمين، وحدث ذلك عندما أصدرت حركة القرائيين نسخة يهودية شبيهة بكتاب «الكلام».

ففي أواخر عام: (٨٠٠م)، ومطلع عام: (٩٠٠م) تجادلت المدارس الإسلامية حول الوضع الفقهي للعرف الشفهي لديهم، فهذا الوقت شهد قيام المعاهد اليهودية من سباتها لتقدم جولة مماثلة لهذا الجدال الشفهي، وبناء على ذلك رفض القرائيون التقليد الشفهي لتفسير التلمود والميدراش،

فبالتالي: أدى إلى رفض استناد الحاخامات إلى الكتاب المقدس فقط في تفسير أفكارهم. بدأ يتصاعد هذا الجدال الاستثنائي حول هذه النصوص، ثم تحول إلى جدال عقلاني رشيد. على هذا الأساس هاجم القرائيون فكرة التجسيد وأخذوا في تدعيم مبادئ الميتافيزيقا، وكان سعيد من أكثر المدافعين عن الحاخامية واستطاع أن يقدم براهين على وجود الله من مبادئ الميتافيزيقا.

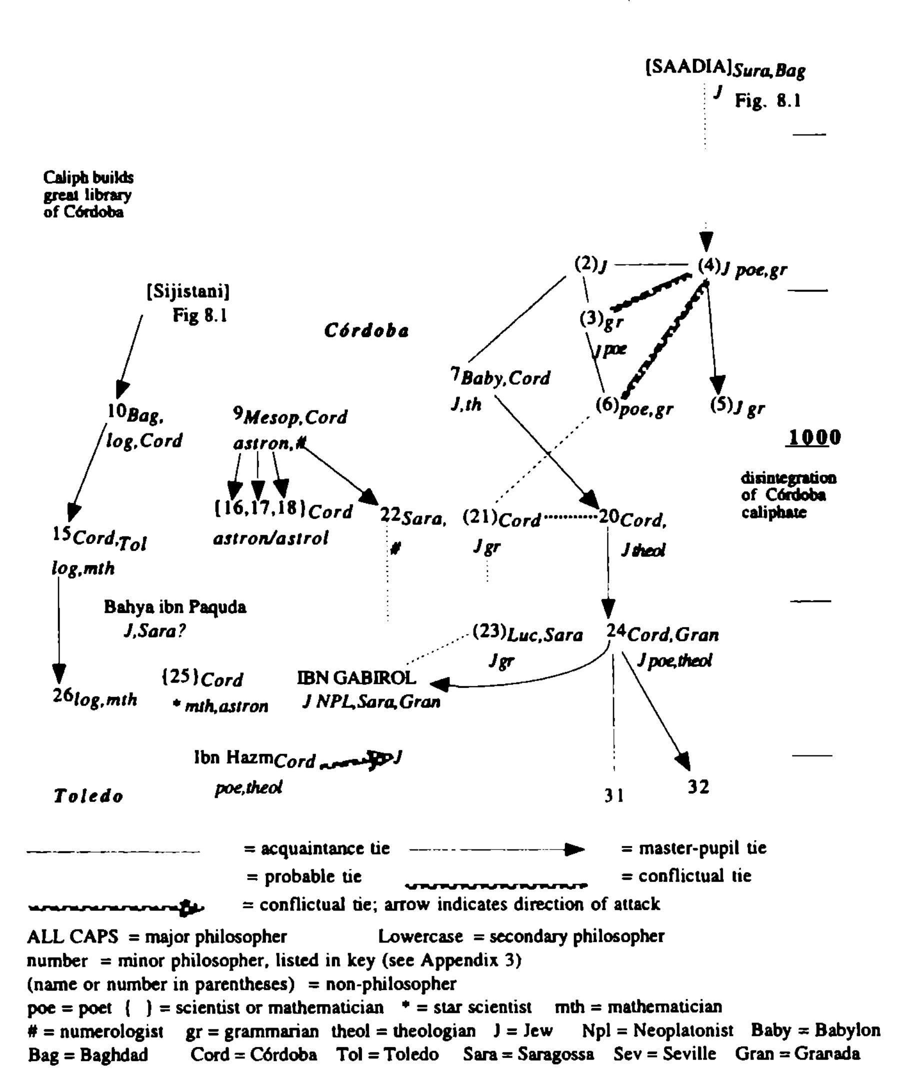
وكان إسحاق الإسرائيلي على الجانب الآخر ينتمي إلى مجموعة تتألف من الأطباء العالميين الذين رسخوا مبادئ الأفلاطونية الحديثة المأخوذة عن الكندي بالإضافة إلى دائرة اتصالاته ومنافسته مع سعيد الذي ترأس الأكاديمية اليهودية، حيث اتخذ من بغداد مركزاً لممارسة نشاطاته الفكرية المتبنية لحجج فرقة المعتزلة، وكانت هذه أول جولة للانطلاق نحو الإبداع الفلسفي اليهودي في العصور الوسطى التي ساهمت في تنمية الوعي وانقسامه إلى ثلاث فصائل فلسفية متنافسة معبرة عن الفرق الإسلامية المعروفة والمتنافسة.

وعلى المستوى اللغوي استطاع المفكرون اليهود الاندماج في الثقافة الإسلامية، ففي تلك الفترة استخدم كل المفكرين اليهود تقريباً اللغة العربية للتعبير عن أفكارهم الفلسفية فضلاً عن علوم الطبيعة وعلوم الطب[٢٤]، حتى إنه وصل الأمر إلى لجوء أربعة وعشرين من الفلاسفة السعيديين إلى ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية فضلاً عن إصدارهم كتاباً لقواعد اللغة العبرية، وأصبح شغلهم الشاغل محاكاة قواعد اللغة العربية، واستطاع علماء النحو العرب العمل على إرساء قواعد اللغة العربية والاستفاضة في صعوباتها وكل هذا ترك بصمة لثقافة راقية.

ففي محيط مدينة قرطبة والأكاديمية اليهودية القريبة من لوسينا قرر مجموعة من النحويين اليهود كتابة قواعد اللغة العبرية باللغة العربية، ففي الفترة بين: (٩٤٠ ـ ١٠٢٠م) عمل علماء النحو أنفسهم على كتابة الشعر العبري في المناخ الأندلسي الذي ساعد على بروز الطاقة الإبداعية مع محاولة محاكاة نماذج الوزن للشعر العربي، ويعتبر دوناش بن لابرات أحد أهم الشخصيات الذين ساهموا في هذا التطور، فهو أحد حواريي الفرقة السعيدية الذي هاجر إلى قرطبة تحت رعاية أحد الموظفين البارزين اليهود

الذي يعمل في القضاء الإسلامي، وبذلك يمكن أن تنتهي إلى أن اللغة العربية كانت اللغة الشائعة لدى اليهود الإسبانيين.

كان وضع الجاليات اليهودية في الشرق على النقيض لوضعهم في إسبانيا حيث تفرقت بهم السبل آنذاك (انظر الشكل: ٨ ـ ٤)، ففي بادئ الأمر كانت الحركة الحاخامية ناشطة بشكل منفرد في إسبانيا، ثم وجدنا أن الفلاسفة اليهود آل بهم الموقف إلى التشتت.



الشكل: (٨ ـ ٤): الفلاسفة الإسلاميين واليهود من: (٩٠٠ ـ ١٠٦٥م) في إسبانيا

كانت الحركة الأفلاطونية الحديثة وغيرها ضمن الحركات التي أصابتها مواقف عالمية ذات طابع متطرف، وكانت تدعو إلى دين يجمع كل المفكرين وتدعو إلى التخلي عن كل الأعراف المميزة لليهودية، وعلى هذا الأساس ظهر دفاع واضح عن التقاليد اليهودية وعن عدم إنكار الفلسفة العقلانية، وإنَّه لحري بنا أن نذكر تلك الموجات الأولى للفلاسفة اليهود في إسبانيا والفلاسفة المسلمين الذين ظهروا في نفس الحقبة الزمنية حوالي: (١٠٣٥ ـ ١٠٦٥م)، وعلى الرغم من ذلك لم تكن الحركة الأفلاطونية الحديثة منتشرة بين يهود الشرق الأوسط، بصرف النظر عن إسحاق الإسرائيلي، فكانت تعد بمثابة نوع من الطائفية الإيمانية العابرة.

وقام ابن جبيرول برسم الخطوط العريضة لتعديل أفكار الحركة الأفلاطونية الحديثة التي نصت على أن جوهر كل الأشياء على كافة المستويات تنبثق من شيء واحد، ولم يعد النقص أو الشر كامنين فقط في الجزء السفلي من التسلسل الهرمي (كما هو الحال عند أفلاطون)، حيث إنَّ خالقاً واحداً بذاته هو الذي خلق كل الأشياء الكامنة وراء كل المستويات في هذا التسلسل الهرمي في العلم.

وبالرغم من الانخفاض الروحي الواضح للانتشار مكانياً إلَّا أنَّ الفكرة تمتد بأقل وسائل الاتصال في جميع أنحاء الكون. [هسك، (١٩٦٩: ٧٩)]، وعلى ذلك، فالنبع الفكري لابن جبيرول لا يتضمن اقتباساً من النصوص المقدسة، لدرجة أن اللاتينيين لم يتمكنوا من معرفة عقيدة «أفيسبرول ـ ابن جيبول»، هل هو مسلم، أم مسيحي أم يهودي؟

فظهر في هذه الآونة أيضاً باهيه ابن بعقودة الذي أصدر دليلاً شبيهاً لأفكار التقوى الصوفية وأيضاً قلل من شأن الطقوس الدينية والكتاب المقدس لصالح المواقف القلبية، حيث استطاع أن يخلطها بأفكار «كلامية» التي تحتوي على حجج توحيدية بينما ذهب إلى ترسيخ فكرة التوحد مع النور الإلهي عن طريق تدعيم الفكر الأفلاطوني الحديث من خلال رحلة الروح المدعمة بالعقل، وعلى نقيض أصحاب الفكر الشمولي ظهر في قرطبة عالم اللاهوت والشاعر الإسلامي ابن حزم الذي كان معارضا للفلسفة الميتافيزيقية، الذي قام بصياغة رسالة جديدة لمهاجمة كل من علماء دين

الفلسفة الإسلامية العقلانية (أمثال المعتزلة وغيرهم) والمسيحيين واليهود. [هودجسون، (١٩٧٤: ٢: ٣١ ـ ٣٢)].

شهدت إسبانيا في العقود التالية لعام: (١١٠٠م) اندلاعاً شديداً للاستقطاب الذي أدى إلى أن العديد من المفكرين على المستوى العالمي قاموا بقطع الصلة من مبادئ الانعزالية بينما على النقيض حدث تصاعدا للانعزاليين القوميين لكل من المسلمين واليهود، حتى هذه المواقف كانت منقسمة على نفسها، حيث إنَّ الفلاسفة الشموليين بحثوا مواضيع شتى، وذلك يعني أنهم أبرزوا الهياكل المتنازعة التي تعتبر سمة مميزة لجميع أشكال الحياة الإبداعية.

وظهر في قرطبة ابن زاديك من بين الفلاسفة اليهود ليطرح مذهب الأفلاطونية الحديثة، وموقفها من الإنسان روحياً وجسدياً في إطار مصغر من التسلسل الهرمي، حيث إنَّه استطاع أن يدمج هذا مع براهين كالميت الدالة على وجود الله ووحدانيته مع الحفاظ على بعض الملامح التقليدية لفكرة التجسيد والتعديل فيها، وقامت بعض الشخصيات الثانوية المختلفة أمثال: (موسى بن عزرا، إبراهام بار هيا) بعمل مزيج انتقائي لترجمة وتجميع تلك المجالات كالأفلاطونية الحديثة، وأرسطو والفلك وعلم التنجيم والرياضيات.

وظهر في طليطلة وقرطبة من نفس الجيل يهوذا هاليفي مشناً هجوماً عنيفاً على الفلاسفة وعلماء اللاهوت العقلانيين، وأعرب عن قلقه بشكل خاص لما يحدث من دحض الحاخامات المنافسين والقرائين من حيث تبنيهم لأفكار كتاب «الكلام» الإسلامي ورفضهم للتقاليد التلمودية وتفسيراتهم الاستعارية للكتاب المقدس.

وعرض هاليفي فكرة سمو الديانة اليهودية على الفلسفة، والمسيحية والإسلام على حد سواء، حيث إنَّ بينهم خلافات لا نهاية لها ولا تؤدي إلى استقرار أي شيء، إنَّ الشيء الوحيد الذي أكد عليه هاليفي ـ وقد لقي قبولاً كأساس لعقيدة كل من المسلمين والمسيحيين ـ هو الوحي الخاص الثابت في اللغة اليهودية الذي يبرهن على وجود إله واحد. [سيرات، (١٩٨٥: ٨٦ ـ ٨٧، ٩٧ ـ ١٣١)، هسك، (١٩٦٩: ١١٤ ـ ١٩٦)].

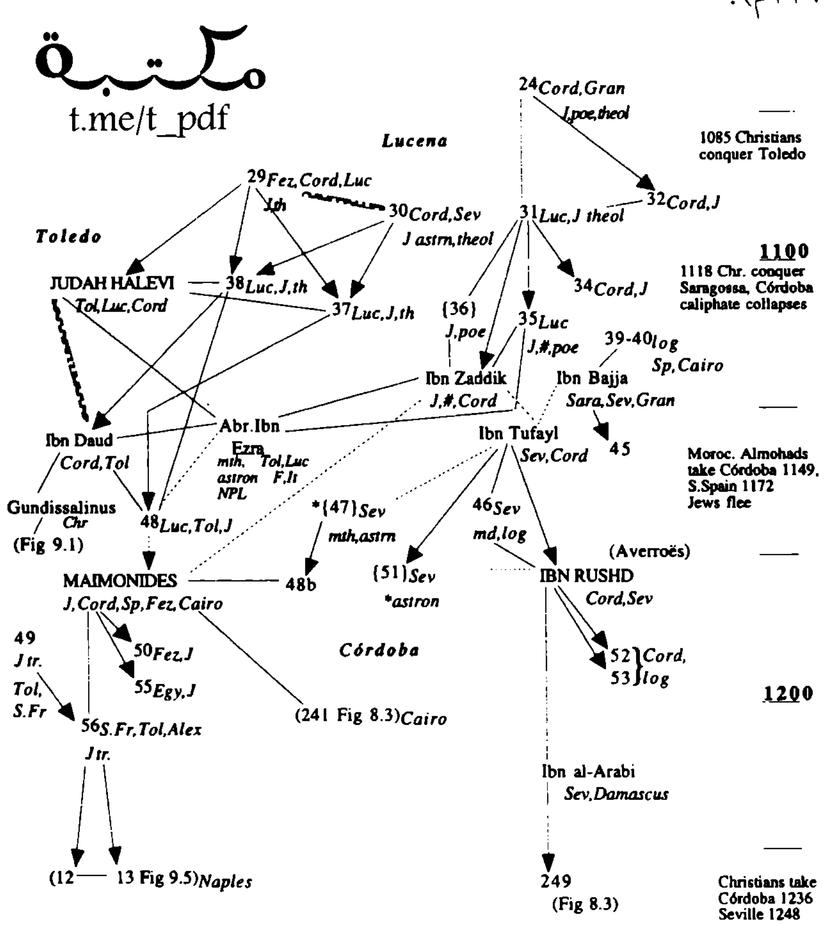
لقد كان متوقعاً أنَّ هذا الانقسام بين المواقف الفلسفية وهذا النقد يؤديان إلى ظهور موقف وسطي بينهم، هاجر الفيلسوف ابن داود من لوسينا إلى طليطلة في أثناء غزو الموحدين الذي كان له فكر شمولي مع إبقائه على بعض التحفظات. [بيلايز دي روسال، (١٩٨٥ : ١٣٧)]، فقد عمل على مساعدة المترجمين المسيحيين، وقام بالكتابة بشكل أوسع لأبناء ديانته. [أي بي، (١٩٦٧: ٤ : ٤: ٢٦٧)].

وفي الوقت نفسه، قام ابن داود بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين وقام بشن هجوم على موقف ابن جبرويل المهرطق من الديانة اليهودية وفلسفته السيئة. [هسك، (١٩٦٩ : ١٩٨)]. استطاع موسى بن ميمون أن يواصل الجمع بين كل من العقيدة الدينية الانعزالية والفكر الفلسفي الشمولي، وجاء ذلك استجابة للموقف الجديد للقومية اليهودية ورفضاً للوضع الشمولي القديم، وبالتالي: نصب نفسه بكونه فيلسوفاً يهوديّاً مهيمناً في العصور الوسطى، وكان هذا أساس الحركة الرشدية.

الشبكة العالمية

علينا أن نتخيل أن مجتمعاً واحداً من الفلاسفة والعلماء يمكن أن يجمع بين المترجمين المسلمين واليهود والمسيحيين. هذا ما حدث تدريجياً في الأندلس، وكانت هذه السنوات تسمى بقرون الاسترداد. (انظر الشكل: ٨ ـ ٥)، وبحلول عام: (٨٠٠م) احتل المسيحيون ركناً في شمال إسبانيا بالقرب من برشلونة والمناطق الجبلية الشمالية لمدينة ليون ونافار، وبالتالي: أصبحت الجغرافيا السياسية غير مكتملة وعرضية إبان عام: (١٠١٠م)، حيث تفككت الخلافة في قرطبة إلى إمارات صغيرة، وهذه الإمارات بدأت في التآكل من قبل الملوك الإقطاعيين تحت القيادة المسيحية القادمة من الشمال، وقد قاموا في عام: (١٠٨٥م) بالاستيلاء على طليطلة التي تعد من أكبر المدن في وسط إسبانيا، وعندما اقترب عام: (١١٢٠م)، استطاع المسيحيون الانقضاض على إمارة سراقسطة القريبة من برشلونة، وفي حوالي عام: (١١٧٠م)، استولوا على كل النصف الشمالي من إسبانيا وبدؤوا في الزحف إلى المعاقل الإسلامية في الجنوب، وعلى الجانب الإسلامي كان هناك موجتان لصد هذا الغزو: **أمّا الأولى** كانت دولة المرابطين في عام: (١٠٩٠م) التي اجتاحت

الجانب الشمالي مستغلة فراغ السلطة في المغرب، وقامت بتأسيس الخلافة الإسلامية لفترة وجيزة. **وأمَّا الموجة الثانية** كانت من قبل دولة الموحدين الذين فعلوا الشيء نفسه في وقت لاحق من عام: (١١٤٠م)، وحتى عام: (١١٦٠م).



———— = acquaintance tie ------▶ = master-pupil tie
...... = probable tie ~~~~~~ = conflictual tie

ALL CAPS = major philosopher Lowercase = secondary philosopher

number = minor philosopher, listed in key (see Appendix 3)

tr = translator poe = poet ( ) = scientist or mathematician * = star scientist mth = mathematician

= numerologist Chr = Christian J = Jew Npl = Neoplatonist Cord = Córdoba Tol = Toledo

Luc = Lucena (Jewish center near Córdoba) Sara = Saragossa Sev = Seville Gran = Granada

Sp = Spain Fr = France It = Italy

الشكل: (٨ ـ ٥)

إسبانيا، ١٠٦٥ ـ ١٢٣٥: مفصل المفصلة

عبر كل هذه العقود كانت الأجواء الدينية متناوبة ما بين التعصب والتسامح، فعلى الجانب الإسلامي تردد الحكام بين كل من العقيدة التقليدية المتشددة (الأرثوذكسية) ومحاباة الفلاسفة الموسوعيين، ففي عام: (١١٤٩م) تولى قيادة قرطبة الموحدون المتعصبون الذين تبنوا سياسة الحرب إمَّا لاعتناق الإسلام أو الموت للكفار، ولكن قبيل سنوات قليلة، أصبح الفيلسوف القومي اليهودي يهوذا هاليفي طبيباً داخل البلاط الملكي، ومرة أخرى في عام ١١٦٩م، وعندما قدم ابن رشد من قبل رفيقه والطبيب ابن طفيل قام الخليفة بإثارة بعض التساؤلات الميتافيزيقية ودعا ابن رشد لطرح عرض نهائي لفلسفة أرسطو. ولكن بندول الساعة يمكن أن يتأرجح بكل سهولة، حيث أشيع خبر تسمم ابن باجة على يد أعدائه داخل البلاط الملكي في مدينة فاس المغربية، وفي عام: (١١٩٥م) نفي ابن رشد، ثم تمت إعادته لتأدية خدمة طلبت منه.

وكان من المدهش أن عقلية المحاربين الصليبيين أثرت على حركة رجال الكنيسة للتعلم من العرب بكل سهولة. استردت طليطلة عام: (١٠٨٥)، واستمر أهلها في التحدث باللغة العربية بشكل كبير علاوة على احتوائها على مجتمع كبير من اليهود، وفي حوالي عام: (١١٢٥ ـ ١١٥٠) أنشأ أسقف طليطلة مدرسة للترجمة، وكان من بين أمور أخرى قام بإنجازها هي ترجمة القرآن الكريم باللغة اللاتينية، وخلال فترة الفوضى السياسية، كانت هناك تحالفات دبلوماسية في بعض الأحيان مع «زمرة المماليك» من جانب كل من الدول المسيحية والإسلامية على حد سواء ضد أعدائها المحليين. [بيلايز دي روسال، (١٩٨٥: ٦٩ ـ ٧٢)]، أمَّا اليهود، فقد لعبوا في كثير من الأحيان دور الوسيط الدبلوماسي.

وكان مجتمع المفكرين الإسلاميين أقل ما يكون على علاقة بالفلاسفة الشموليين، ففي واقع الأمر كان الفقهاء المالكيون يهيمنون على الغرب الإسلامي وكانوا معادين لكل من علم الكلام والصوفية ناهيك عن الفلاسفة غير المسلمين، ولهذا السبب بالذات، كان الاصطفاف بين الطوائف مختلفاً عما كان عليه في الشرق الإسلامي، وبذلك لم يكن هناك تأثير لكل من الفلاسفة المعتزلة والأشاعرة، حيث إنَّهم فقدوا التواصل مع الحركات في الأندلس، وبالتالي: لم يكن هناك أهمية لباقي حركات الصوفية المبتدعة ولا

الطوائف الشيعية، وبموجب قانون الأعداد القليلة؛ فإنَّ هذا يفرد مساحة أكبر من الاختلافات في المواقف المتبقية.

وفي أواخر عام: (٩٠٠م) حدث تطور فكري كبير بين المسلمين في إسبانيا لمناقشة مواضيع دينية محايدة في العلم، وقد تناولت في المقام الأول مجالي الطب والصيدلة بالإضافة إلى علم الفلك والرياضيات، فقد تم إنشاء قاعدة مادية علمية لهذا التطور، وكانت تحت رعاية الخليفة عبد الرحمن الثالث وخليفته المنصور، الذي قام في حوالي عام: (٩٦٠م) بإنشاء مكتبة ضخمة في قرطبة في محاولة للتباهي بهذا التطور الذي بدأ في التراجع في الشرق أمام منافسه الخليفة العباسي.

فقبل قرنين من الزمان حدثت تطورات موازية في بيت الحكمة في بغداد، حيث شرعوا في تجميع النصوص، وقاموا بالعمل في مجال العلم، وكان ذلك قبل خمسة أجيال لاحقة من ظهور الإبداع الفلسفي المستقل، فقد لاقى المفكرون اليهود رعاية خاصة داخل البلاط الملكي للخليفة عبد الرحمن، وكان من بينهم الطبيب حسادي ابن شبروت الذي أصبح من كبار المسؤولين. [بيلايز دي روسال، (١٩٨٦ : ٦٢ ـ ٧٦)]؛ إذ يمكن القول بأن المفكرين اليهود كانوا في قلب العالم الإسباني منذ البداية[٢٥].

وفي أوائل عام: (١١٠٠م) الذي شهد سقوط طليطلة، وبداية تطور الاتصالات الفكرية في شمال فرنسا، بدأ المترجمون المسيحيون في إسبانيا البحث عن النصوص العلمية لليونانيين والعرب واليهود على حد سواء، ففي واقع الأمر أصبحنا نجد أن كلاً من الفلاسفة اليهود والمسلمين على صلة وثيقة بالعلم، حيث إنَّ جميع الأسماء كانت لفلاسفة بارزين وعلماء على حد سواء.

وفجأة دخلت الفلسفة الإسلامية إلى الأندلس، وكان الفضل لتلك الشبكة العلمية التي قامت بتحفيز الإبداع على نطاق واسع: يهودا هاليفي، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وابن ميمون، كان هؤلاء الفلاسفة جميعهم أطباء، وفي تاريخ: (١١٠٠م)[٢٦]، قام الفيلسوف اليهودي إبراهيم بار حيا الذي اشتغل في مجالات علمية كالرياضيات وعلم الفلك (٤١ في مفتاح الشكل: ٨ ـ ٥)، وجاء في الجيل التالي إبراهيم بن عزرا من طليطلة

الذي دمج بين الأفلاطونية الحديثة وعلم الفلك والتنجيم، وإنَّه لحري بنا أن نذكر جميع علماء الفلك الناشطين فضلاً عن الفلاسفة أمثال: ابن طفيل، وابن رشد، وابن داود، وابن ميمون. [دي إس بي، (١٩٨١: ٤: ٥٠٤؛ ٧: ٣٧ ـ ٣٨، ١٢: ١ ـ ٢، ١٤: ٦٣٧، ١٥: ٣٣)، هسك، (١٩٦٩، ١٩٨).

وقد ارتبط ابن رشد ارتباطاً مباشراً بابن زهر الذي يعد طبيباً مشهوراً في إشبيلية (٤٦)، وأيضاً لم يكن ابن طفيل معلم ابن رشد فقط، ولكن أيضاً كان معلماً لعالم الفلك البارز البطروجي، وهو صاحب الحركة البطروجية اللاتينية (٥١)، الذي وضع بديلاً لعلم الفلك البطلمي، وذلك بالاستغناء عن فكرتي الانحراف المساري والفلك التدويري.

ظهر نجوم العلم في الأندلس في الوقت ذاته وقد كانوا من أبرز الفلاسفة على الساحة، مثل جابر بن أفلح (٤٧) الذي قام بتطوير علم المثلثات الكروي، وأما عن جابر بن حيان الذي تعاون على ما يبدو مع ابن طفيل في إشبيلية، وقد شرحت أفكاره في علم الفلك من قبل الميمونيين[٢٧]، فقبل كل شيء نظم المجتمع الشمولي بناءً على الوسط العالمي للعلوم الطبيعية.

ومن ثَمَّ؛ فإنَّ الشبكات الفكرية داخل الديانات المتعددة أصبحت متشابكة بشكل مكثف في هذا الوقت، وكان من الواضح أن ابن داود في طليطلة، الذي لاذ بالشبكات الفكرية في قرطبة ولوسينا[٢٨]، قام بمساعدة اليهودي جنديسالينوس في ترجمات ابن سينا، وبالتالي: ذاع صيت كل من جنديسالينوس وابن داود بين الفلاسفة المسيحيين في شمال فرنسا. عاش الفيلسوف هاليفي بطليطلة في هذه الآونة بينما انتقل إلى قرطبة في كبره[٢٩]، ولِكونه طبيباً في البلاط الملكي، فقد كان في نفس الوسط الذي عاش فيه كل من ابن الطفيل وابن رشد، حيث كانا طبيبين في البلاط الملكي على حد سواء.

أمَّا في الأجيال السابقة فقد انتقل ابن باجة من البلاط الإسلامي في سرقسطة[٣٠] إلى إشبيلية وغرناطة وفاس، وتلك الأماكن كان بها أيضاً فلاسفة يهود أمثال: موسى بن عزرا في غرناطة وإبراهام بن عزرا في

طليطلة، فقد كانا محبين للسفر لكل من أوروبا المسيحية والبحر الأبيض المتوسط الإسلامي، فقد استطاعا أن يتصلا ليس فقط بجميع الفلاسفة اليهود في إسبانيا، ولكن أيضاً (بشكل مباشر أو غير مباشر عن طريق ابنه) بأبي البركات في بغداد (انظر الشكل ٨ ـ ٣)، فبما أن ابن زاديك كان كبير القضاة في قرطبة بين عامي: (١١٣٨ م، و١١٤٩م)؛ فإنَّه من المؤكد أنَّه تقابل مع مسؤولي البلاط القضائي أمثال ابن طفيل، والفيلسوف الشاب ابن رشد، ومن قبيل الصدفة اللافتة للنظر أن كلاً من ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨)، وموسى بن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤) قد ترعرعا في قرطبة تقريباً في الوقت نفسه وأصبحا من أبرز الفلاسفة في ديانتهما، وبالرغم من ذلك؛ فإنَّهما لم يلتقيا في أي وقت سابق فقد غادر الميمون قرطبة مع عائلته في عام: (١١٤٨م) هرباً من غزو الموحدين، وكان حينذاك عمره: (١٣) عاماً بينما كان ابن رشد قد بلغ (٢٢) عاماً.

ومع ذلك؛ فإنَّ التشابه بين مساراتهما الفكرية كان قوياً، حيث إنَّها كانت قابلة للتفسير داخل السياق العام، ثم انتقل ميمون بن موسى من مكان إلى آخر في إسبانيا خلال: (١٧) عاماً المقبلة، وقد انتهى تنقله بإقامة قصيرة في فاس، وكان ذلك قبل تحركه إلى مصر في عام: (١١٦٥م)، وفي نهاية المطاف أصبح طبيباً في البلاط الملكي، وعلى أقل تقدير قد نرى قواسم مشتركة بينه وبين ابن طفيل وابن رشد وخصوصاً ابن زهر (٤٦) في إشبيلية. إنَّه من غير المعقول تصور أن هذا التراكم لرأس المال الفكري من خلال أسفار ابن ميمون لم يمكنه من الاحتكاك بالجاليات اليهودية في طليطلة أو إشبيلية أو غرناطة، وبالتالي: تلك التجمعات للفكر الشمولي في تلك الأماكن على حد سواء[٣١].

اكتسبت المراكز اليهودية أهمية كبيرة لكل الموسوعيين من كافة الأديان، وكان ذلك نتاجاً للضغط السياسي الذي تعرضت له المراكز الإسلامية من قبل الأنظمة السياسية الرجعية حيث أصبحت تلك المراكز اليهودية تعد بمثابة العقد الذي يجمع بين كل الأطراف والمفتاح الهيكلي للإبداع.

دين العقل

إنَّ الإبداع الفلسفي الإسلامي ازدهر بشكل كبير في الأندلس الذي تأثر بوصول الفلسفة اليهودية لذروتها الإبداعية إبان عام (١١٠٠)، وكان هناك

فلاسفة بارزون يتعاقبون من جيل إلى آخر أمثال: ابن باجة في سرقسطة وإشبيلية وغرناطة؛ وأيضاً تلميذه ابن طفيل في إشبيلية الذي ذاع صيته كابن رشد العظيم، فكل هؤلاء الفلاسفة كانوا منشغلين بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وهذا الموضوع كان يمثل معضلة سياسية بالنسبة إلى هؤلاء الفلاسفة وكان ذلك بسبب ممارسة الفقهاء المالكيين الواقعيين اضطهاداً شبه مستمر على الإمارات الإسلامية، وفي هذا الصدد تمتع اليهود بحرية أكثر، وذلك لعدم وجود هيمنة للدولة عليهم، ومن ثم طرق الإكراه لغير الأرثوذكسيين، وعلى وجه الخصوص قام كل من الفلاسفة اليهود ابن جبرويل وابن زاديك بتمهيد الطريق نحو ترسيخ الطابع العالمي، وبما أن ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد كانوا من مسؤولي الدولة باعتبارهم وزراء وأطباء في البلاط الملكي، فقد كانوا أيضاً على علم وثيق بتقلبات السلطة.

قام ابن طفيل بتأليف رواية فلسفية تضع خطوطاً عريضة لتلك الرؤية المثالية، فهذه الرؤية تلقي بظلالها على رواية روبنسون كروزو (التي هي مصدر وحي ديفو المترجمة إلى اللغة اللاتينية في عام: ١٦٧١م، وانظر ويندلباند، [١٨٩٢م] ١٩٠١ : ٣١٧)، ففي هذه الرواية يصف ابن طفيل صبياً يعيش في عزلة على جزيرة غير مأهولة بالسكان، وبمحض الصدفة يصل هذا الفتى إلى تصور فلسفي للكون.

فهذا التصور بشكل كبير يتكون من التسلسل الهرمي للأفلاطونية الحديثة: أشكال الأشياء والروح وروح العالم، وأخيراً تصل هذه الأفكار إلى الذروة لتكون رؤية تغمرها النشوة عبر الكلمات والأفكار، وبعد ذلك يلتقي الفتى بمسلم آخر يعيش أيضاً في جزيرة غير مأهولة، وقد اكتشفا معاً أن حقائق الإيمان والعقل واحدة.

ولكن ـ وهذه سمة من سمات الوعي السياسي لدى الفلاسفة الإسبانيين ـ عندما قرر الصديقان السفر إلى جزيرة مأهولة لمحاولة شرح اكتشافهما يشن العلماء الحرفيون هجوماً ضدهما، وللأسف يتراجع هذا الفتى اليافع لوحدته مرة أخرى، وقد خلص إلى أن الحقيقة يستحقها فقط الإنسان المستنير، وهي ليست للجماهير غير العقلانية.

فهذه الرؤية شاطر فيها ابن باجة وابن رشد بعض الفلاسفة اليهود

المعاصرين أمثال ابن زاديك، وحتى ابن داود وموسى بن ميمون، وبناء على ذلك سوف تصبح هي السمة المميزة لمذهب الرشديين في المسيحية واليهودية. إن المذهب الداخلي لهؤلاء الفلاسفة يتلخص في أن الحقيقة لها خصائص مزدوجة، فهي بالنسبة إلى عامة المؤمنين تكون بسيطة وواقعية، أمَّا إذا فسرت على نحو أرقى فعندئذ تواكب فلسفة النخبة الفكرية، وبالتالي: فإنَّ الفلسفة النخبوية مدعمة بالمذهب القائل إن الخلاص لا يحدث إلا من خلال الحدس العقلي، حيث قام الفيلسوف إبراهام بار حيا بتصنيف مراتب الروح من خلال الحكمة والعدل التي يتم استيعابها داخل شكل نقي، وأيضاً استطاع ابن زاديك إدراك ضرورة العلم باعتباره جزءاً لا يتجزأ من عبادة الله وأن الفلاسفة وحدهم يستطيعون أن يصلوا إلى الكمال مثلهم مثل الأنبياء. [سيرات، (١٩٨٥ : ٨٦ ـ ٨٧، ٩٨)][٣٢].

وأمَّا أطروحة ابن رشد فهي تعتبر أن الجنة والجحيم رموز، وأنه لا يوجد حشر للأجساد في القيامة، حيث إنَّ الجزء الوحيد الذي يبقى خالداً من الفرد هو الفكر الروحي، وفي حقيقة الأمر أن هذا الجزء هو الوحيد الذي يستوعب الحقائق الكونية من خلال تسامي الروح عن العلم، وهو ما يعرف بالفكر الناشط. [مماثل لدليل موسى بن ميمون: (٣، ٥١، و٥٤)، وانظر موسى ابن ميمون، ١٩٥٦].

وقبل كل شيء كان ابن رشد يعد من أشد المعجبين المتعصبين للمنطق الأرسطي: فيمكن القول إن عدم استخدام الفرد للمنطق يؤدي لعدم استطاعته النجاة، وذلك لأن الخلاص لا يدرك إلا عن طريق التفكير العقلي. هذا يعني أن هؤلاء الفلاسفة الحرفيين ليس لديهم وضع ديني حقيقي، وبالتالي: هذا يقودهم إلى الوهم الذي لا يعود عليهم بشيء على الإطلاق، وبالرغم من ذلك يطلب ابن رشد في سخرية من عوام الناس أن ينضموا إلى الدين الحرفي لما فيه من خير للدولة؛ وأنه يجب إعدام الزنادقة وعدم إعطائهم أي فرصة. [فخري، (١٩٨٣ : ٢٧٧ ـ ٢٨٣)، دي بور، (١٩٠٣ : ١٨٩)]، وحتى الآن يمكن اعتبار أن الحقيقة «الداخلية»، و«الخارجية» متوافقة مع فلسفات عديدة ومختلفة، وذلك على اعتبار أنَّ كلاً من الأفلاطونية الحديثة والفيثاغورية الحديثة يعملان مثل مذهب سري على غرار الفلسفة الأرسطية، بينما نجد أن ابن باجة وابن طفيل مازالا ينتميان إلى مذهب الأفلاطونية

الحديثة بالإضافة إلى اليهود الإسبانيين مثل: (ابن جبرويل، وابن زاديك، وإبراهيم بن عزرا) وشخصيات ثانوية عديدة، وعلى الجانب الآخر كيف لنا أن نتصور أن هؤلاء الفلاسفة مثل: (ابن داود، وابن رشد، وموسى بن ميمون) تعمدوا قطع الصلة بالأفلاطونية الحديثة، وقاموا بإعادة اكتشاف فلسفة أرسطو.

الإبداع في وقت الانهيار السياسي

السؤال هنا لماذا كانت سنوات منتصف وأواخر القرن الثاني عشر لها أثر فكري مصيري؟ إن من أهم الأسباب التي أدت إلى ذلك أنه بالرغم من أن المذهب الكوني كان متقبلاً لمذهب الأفلاطونية الحديثة الذي يدافع عن فكرة عدم ضرورة فهم عامة الناس المتدينين لتلك الأطروحات، وعلى الجانب الآخر حاول أصحاب المذهب الأرسطي المتشدد أن يستفيدوا بجزء من تلك العقيدة الإيمانية في الكتاب المقدس، وبناء على ذلك فقد حدث ازدهارٌ لمذهب القومية الدينية عند كلٍ من الفريقين الإسلامي واليهودي، وكان لهم موقف مضاد للفلسفة العقلانيةٍ القديمة.

وبذلك استطاع الفلاسفة المبدعون تأصيل مذهب جديد يتوسط المذاهب القديمة، حيث إنَّهم دعوا إلى انتقاء أفضل ما فيهما والدمج بينهما، فبالرغم من انتماء ابن طفيل للمذهب الكوني إلَّا أنَّه كانت لديه نزعة دينية شمولية، فمثلاً استطاع ابن طفيل أن يكون ممارسة دينية مثالية عن طريق دمج عناصر مأخوذة عن كل من الديانة الفارسية والهندوسية. [دي بور، (١٩٠٣: ١٨٦)]، مثل: النباتية والزهد والنظافة واحترام كل من النبات والحيوان. أمَّا على النقيض كان ابن داود، وموسى بن ميمون يدافعان عن حقائق خاصة بالكتب اليهودية المقدسة وكان ابن رشد يفعل الشيء نفسه في القرآن الكريم.

باشر ابن رشد عمله في كل من علم اللاهوت وعلم الفلسفة على حد سواء، حيث إنَّه قام بتعريف جوهر معتقدات علم اللاهوت بطريقة تجعلها تتوافق مع مذهبه الفلسفي العقلاني[٣٣]، وقام الفلاسفة اليهود المتوافقون من المذهب الأرسطي بالسير على نهج ابن رشد، ولكن استطاع ابن داود أن يسبق كلاً من ابن رشد وموسى بن ميمون من حيث انتهاجه لنفس الفكر

الفلسفي بالرغم من انتمائه لجيل سابق لهما، وعلى سبيل المثال، قراءته لمقولات أرسطو من خلال نصوص الإنجيل كما هو الحال في مزمور: (١٣٩)، أو تفسيره للملائكة على أنَّهم أسباب ثانوية بين الله، والكون المادي السفلي [هسك، (١٩٦٩: ١٩٨، ٢٠٥، ٢٢١، ٢٣٩)]، وبذلك نشرت أهم إصدارات ابن داود في حوالي عام: (١١٦١م)، أمَّا في عام: (١١٦٩م) بدأ ابن رشد أولى تفسيراته لفلسفة أرسطو، وفي: (١١٨٠م) عمل على المواءمة بين كل من الدين والفلسفة وقراءة الفلسفة من خلال القرآن.

برع موسى بن ميمون في تفسيره للأدب اليهودي المشتت المتمثل في الميشناه، وهذا جعله يكتسب شهرة لأول مرة ربما كان ذلك قبل مغادرته لإسبانيا. [دى إس بى، (١٩٨١: ٩: ٢٨)]، وقام بكتابة القانون الحاخامي الذي تم اختياره من تلك الكتلة الضخمة من أعراف عناصر الإيمان والبالغ عددها ثلاثة عشر (١٣)، وبما أن الديانة اليهودية كانت تفتقد السلطة السياسية المركزية والمؤسسة الكنسية الاحتكارية منذ العصور الوسطى، فهذا أمد موسى بن ميمون بشهرة رفيعة يعود الفضل فيها لإعداده لعناصر الإيمان الأساسية، وإن كانت مثيرة للجدل. هذا بدوره ساهم في تقديم أساس للانسجام مع الفلسفة المجردة، وبإصداره «دلالة الحائرين» في عام: (١١٩٠م)، كان يعد إنجازاً توج أواخر حياته.

وكمعظم الشخصيات الفكرية البارزة كانت أعمال كل من موسى بن ميمون وابن رشد تتميز بالعمق والتأثير على نطاق واسع، فطموحهما الزائد يجعلهما كالطاقة المستمدة من النجوم، وهذا يجعلهما يتخذان على عاتقهما تولي مهام صناعة الموروث الثقافي والقوة العاطفية، فبالرغم من أن موسى ابن ميمون قد سار على خطى قائده ابن داود إلَّا أنَّ هذا لم يمنعه من التفوق عليه من خلال دراساته العميقة للنصوص المقدسة ودقته الفلسفية، وقام موسى بن ميمون بشرح ودحض الآراء المنافسة له بطريقة منهجية، حيث استطاع أن يقدم حججاً مدعمة بوفرة من البراهين وجاء ذلك على نحو مواز للنصوص المقدسة كمرجع له وللتفسيرات الاشتقاقية التي بدورها تتغلب على التفسير الحرفي، وبالمثل كان ابن رشد منبعاً لتلك الطاقة العاطفية التي استطاع توظيفها في تفسيراته الهائلة لمجمل قواعد أرسطو الأساسية، وفي هجومه على المسلمين أصحاب المذهب الأفلاطوني الحديث بدءاً من

الفارابي وابن سينا وصولاً إلى ابن باجة (مستثنياً من ذلك مثله الأعلى ابن طفيل)، وأيضاً استثمر ذلك في شن هجوم مضاد على محاولات الغزالي لهدم الفلسفة.

فاستفاضة ابن رشد في شرح عالم أرسطو على طريقته الخاصة لا يجعل منه مجرد ناقل له، فعلى حد تعبيره أن عالم أرسطو في عملية تحول أبدية: وبذلك لا تعتبر الأشكال جزءاً من تصنيفات أو مستويات الحقيقة، كما هو موجود في الجانب الحيوي للمادة، التي تحرك كل شيء في العالم من الاحتمالية إلى الواقعية والعودة مرة أخرى إلى ما لا نهاية، فمن منطلق التزام ابن رشد بإثبات رؤيته الدينية هذه جعله يستدعي بعض خصائص الأفلاطونية الحديثة، مثل التسلسل الهرمي للموجودات، وصولاً إلى المحرك الإلهي الأول.

قام ابن رشد بتعضيد تلك الفكرة من منطلق نزولها إلى الواقع بينما تأكد الأفلاطونية الحديثة على التدفق التصاعدي المتسامي هو أبعد ما يكون عن فكرة ابن رشد، فكل شيء على جميع المستويات له صفة أبدية، وكلها تشكل نظاماً متفاعلاً على أوسع نطاق، حتى الفيلسوف الذي يستطيع إدراك الحقيقة بكافة مستوياتها، فهو يحظى بمكان أبدي فيها، وبالتالي: يشارك في صوغ نوع خاص من الخلود الفكري، وإن كلاً من ابن رشد وموسى بن ميمون يمثلان أوج الفلسفة الأندلسية بفروعها المتعددة، فبالنسبة إلى موسى ابن ميمون، فهو حريص على إيجاد حل وسط بين العقلانية المتوازنة والانعزالية الدينية، وبناء على ذلك فهو لديه القدرة على إيفاء العقل حقه مع إظهار حدوده، وإيضاح كيفية تعايش العقل مع العقيدة دون صراع.

ثم وجه موسى بن ميمون جم نقده ضد المعتزلة الذريين التي أصبحت الآن المدرسة التقليدية لعلم اللاهوت اليهودي (وكان يمثلها السعدية والقرائيون والمنافس نفسه الذي كان في جيل متأخر وهو هاليفي الذي أفرد له النقد على حدة)، وأما عن ابن داود فقد كان منشغلاً أكثر بمهاجمة النسخة الأفلاطونية الحديثة لابن جبرويل (التي كانت تحظى بشعبية كبيرة بين المفكرين اليهود مثل موسى بن عزرا، وابن صادق)، وقد أعلن كل حجج ابن جبرويل السيئة فضلاً عن تناقضها مع الدين اليهودي[٣٤].

لقد كان ابن رشد متبنياً الفلسفة العقلانية إلى حد التطرف، وهذا جعله قادراً على تقديمها كدين كامل في حد ذاتها التي يجب أن تتوافق مع النصوص الدينية المقدسة، وبذلك لم يكن ابن رشد مجرد فيلسوف عادي، وهذا لأنَّه يأخذ أقصى حد من الفرص الهيكلية المتاحة في المجال الفكري: ليس فقط لرفض علم الكلام، ولكن أيضاً للإطاحة بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي كانت هي المهيمنة على الدين العقلي آنذاك، واستبدالها برؤيته الإسلامية الأرسطية.

بات موقف ابن رشد أكثر وضوحاً عند الأخذ في الاعتبار نقده اللاذع للغزالي، الذي أدار سلاح النقد الفلسفي ضد الفلسفة نفسها، وكان ذلك لصالح الصوفية الروحية، ولذلك اتهم ابن رشد في هجومه المضاد الغزالي بأنَّه ليس إلَّا مدمراً للفلسفة الأفلاطونية الحديثة لكل من الفارابي وابن سينا، وليس فلسفة أرسطو النقية.

وبناء عليه، قام ابن رشد بعقد تحالف مع أكثر الفقهاء تحفظاً، حيث قام بتوضيح الموقف السخيف الهدام الذي شغله علماء الدين العقلي، فموقفهم أربك جموع الجماهير دون تثقيفهم لفهم جوهر الفلسفة الحقيقية، وكان ذلك بسبب محاولاتهم لجعل الفلسفة قاصرة على تفسير النصوص المقدسة فقط. أقدم ابن رشد على تكريس جهده لقلب مجال الفكر الإسلامي رأساً على عقب، حيث إنَّه أقصى كل المذاهب العقلية باستثناء مذهبه وترك الباقي للعقائديين.

فمثل تلك الطموحات يمكن أن نصفها على أنَّها متجاوزة، ولكن ابن رشد كان لديه قاعدة تتصل بالحقائق المعاصرة، ففي حقيقة الأمر كان العالم الشمولي للأفلاطونية الإسلامية الحديثة على شفا الانهيار على غرار ذلك اليوم لانهيار علماء الدين العقلي، وبذلك أصبح ابن رشد من آخر وأبرز المؤسسين للفلسفة الإسلامية بشكل فاعل.

إنَّ وفرة الطاقة العاطفية لدى ابن رشد أمدته بأساس يعضد لديه الشعور الضمني لاحتمالات النجاح، وفي حقيقة الأمر؛ فإنَّ ضياع معظم النصوص الأصلية لأعماله أدى إلى عدم وجود أتباع له في العالم الإسلامي على وجه الخصوص[٣٥]، لم يكن ابن رشد معروفاً باسمه، بل كانت فلسفته ملقبة

بالرشدية التي لاقت إمكانية كبيرة للتطبيق داخل المجتمع الكوني في الأندلس.

وربما كان ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر على علم بأنَّ اليهود كانوا يقرؤونه، وأنه كان مثار إعجاب موسى بن ميمون ومن حوله. [فخري، (١٩٨٣: ٢٧٤ ـ ٢٧٥)][٣٦]، ولكنَّه بالطبع لم يعرف أن أعماله سوف تترجم إلى اللاتينية بعد ثلاثين سنة لاحقة. كان ابن رشد مقارنةً بموسى بن ميمون أكثر تأثيراً على المفكرين من حيث ميلهم للأخذ بأفضلية وجهة نظر ابن رشد التي ساعدتهم على فهم دليل الحائر. [أي بى، (١٩٦٧: ٤: ٢٦٩)]، بينما كان موسى بن ميمون الأكثر شهرة بين عامة الجمهور اليهودي.

أقام ابن رشد إطاراً هيكليّاً كان هو السبب في انبثاق طاقته الإبداعية التي شكلت المذهب الرشدي، الذي ساهم بشكل غير عادى في شهرته على نطاق واسع، وقد تزامن وقت انتشار المترجمين مع تمركز قوة منتشرة بدءاً من مدينة طليطلة، وحتى أقصى شمال مدينتي تشارترز وباريس التي قد شحذت مخالب اتهاماتها ضد كل من كان نتاجاً لمذهب الرشدية، وعودة ظهور فلسفة أرسطو بالإضافة إلى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي ظلت مؤثرة لوقت طويل[٣٧].

إنَّ التداعي السريع الذي أصاب الحياة الفكرية في إسبانيا جاء بعد موت ابن رشد في عام: (١١٩٨م) ورحيل موسى بن ميمون، وبحلول عام: (١٢٣٦م) سقطت مدينة قرطبة وتبعتها مدينة إشبيلية في عام: (١٢٤٨م)، وقد جاء ذلك نتيجة للهزيمة التي تعرض لها الجيش المغربي على يد المسيحيين الذين جاءوا عن طريق الممرات في السهل الجنوبي في دي لوس تولوسا في عام: (١٢١٢م)، فبالرغم من نجاة المسلمين إلَّا أنَّهم ظلوا محاصرين في القطاع الجبلي من مدينة غرناطة، وكان هذا له الأثر العميق في عدم وجود تجمعات للفلاسفة والعلماء المسلمين في كل من إسبانيا وباقي المدن المغربية على حد سواء.

إنَّ رحيل ابن رشد آخر الممثلين المنتسبين للحركة الفكرية الأندلسية وتركه ساحة الفلسفة العقلية، كان بمثابة تمهيد لعقد توافق بين الفلسفة

الثيوصوفية والأديان السماوية، فحضور الفيلسوف الشاب ابن عربي لجنازة ابن رشد قبيل رحيله إلى الشرق قد ألقى بظلاله على هذا التوافق.

وأيضاً اختفى اليهود تاركين عالم الفكر الإسلامي إلى الأبد، حيث اتجه المترجمون والتلاميذ أنصار موسى بن ميمون من الشمال إلى الجنوب الفرنسي، وخاصةً الأجيال المتعاقبة من عائلة تيبون (49 and 56 in Figure 8,12,15, and 24 in Figure 9.5).

وعلى ذلك فقد شهدت الجاليات اليهودية معارك بين أتباع موسى بن ميمون (وهم غالباً رشديون أيضاً) ضد الحركة الحاخامية التقليدية، أمَّا على نطاق أوسع، فقد حدث انقسام بين الفلسفة الكونية والفلسفة القومية الانعزالية.

برز في هذه الأجواء أكثر الفلاسفة شهرة، وهو ليفي بن جيرسون الذي كان على علاقة بالبلاط البابوي في أفينيون، الذي كان له تأثير أساسي في عالم الفلسفة المدرسية اللاتينية (وقد اشتهر بلقب الجيرسونيين)، حيث استطاع أن يستكمل الإشكاليات التي أثارها الرشديون وكذلك في علم الفلك، وفي أواخر عام: (١٣٠٠م)، وأوائل عام: (١٤٠٠م) ظهرت نزعة قومية مناهضة كرد فعل لما سبق وقد تزعمها كل من هاسداي كاريسكاس وجوزيف ألبو اللذين عاشا في إسبانيا المسيحية آنذاك، وفيما يلي ذلك، ظهرت القبلانية التي عرفت باسم الكابالا اليهودية التي روجت خصوصاً من قبل كل من إبراهام أبولافيا (الذي كان في الماضي منتمياً للفيثاغورية الجديدة في سرقسطة)، وموسى دي ليون، وكان ذلك بمثابة نوع جديد من الشريعة السرية للديانة اليهودية التي تعرضت لاضطهاد متزايد تحت إمرة إسبانيا المسيحية، وفي أواخر عام: (١١٠٠م) رحل اليهود عن الأراضي الإسلامية مرة أخرى وكان السبب هو تلاشي التسامح الديني الإسلامي، بالرغم من أنَّ القرون الماضية لليهود رحبت بالحكم الإسلامي وكان مفضلاً لديهم على ذلك العداء المسيحي، سواء اعتبرنا هذا أفضل، أو أسوأ فقد تحول هذا التفاعل الفكري الإسلامي واليهودي لمجرد ذكرى من الماضي[٣٨]، وكان كل من ابن رشد وموسى بن ميمون ينطبق عليهم في مجتمعاتهم المثل الذي ذكرناه سابقاً: بومة منيرفا التي تطير عند الغسق،

وكانت غزوة الموحدين سبباً في هروب معظم المفكرين من إسبانيا الإسلامية إلى نظيرتها المسيحية، فبالنسبة إلى موسى بن ميمون، فقد فر إلى الشرق منتقلاً إلى بلاط خليفة آخر، بينما ظل باقي أتباعه في أوروبا المسيحية، أمَّا عن ابن رشد فهل كان على دراية أن من بعد عصره لن يعود هناك فلاسفة يهود في الإسلام؟ أو هل يعلم أنه آخر من انتمى لمجتمع الفكر الكوني الذي تلاشى من المجتمع الشرقي والإسباني على حد سواء؟ وهل كان يتوقع أن القوة الإسلامية في الأندلس سوف تتمزق بعد أربعة عشر عاماً من وفاته؟ من ثَمَّ؛ فإنَّ الأحداث الجغرافية السياسية كانت متأصلة داخل الموارد والحلفاء؛ وبلا شك أن لهم تأثيراً على مجريات الأحداث، ففي منتصف القرن الثاني عشر كان حتمياً أن يشعر المفكرون الإسبانيون باهتزاز الأرض من تحت أرجلهم، وبناء على ذلك فإن تلك التحولات التي تحدث في الأسس الفكرية للمجتمعات تمنح فرصة لإعادة ترتيب محتويات المجال الفكري الذي يطلق عليه مراحل الإبداع.

المقطع الختامي: هل يمكن استبدال الإبداع بالأفكار المنقولة؟

إنَّ النصوص الفلسفية المترجمة عن ثقافة أجنبية تحول دون خلق فلسفة إبداعية بين المتلقين. يحدث هذا عندما يتحول الفلاسفة البارزون في مجتمعاتهم لمجرد مترجمين أو مفسرين لتلك الفلسفات الأجنبية، ويصبح رأس المال المنقول بديلاً عن إبداعهم الخاص، فهذا لا يشكل انتهاكاً للمبادئ الهيكلية في المجال الفكري ولكن المشكلة تكمن فيما ينتج عن هذا الانتهاك، ولجذب انتباه الرأي العام، ووفقاً لقانون الأعداد الصغيرة كان يتم السماح لثلاثة أو ستة مواقع لتقديم فلسفة أجنبية منقولة من الخارج، فليس مهماً أن تشغل تلك الخانات بإبداعات جديدة أو بتلك المنقولة من الخارج، وبذلك أصبح ناقلو الفكرة الأساسية مجرد طاقة صادرة من الفلاسفة الكبار أو بالأحرى يمكن القول بأنَّهم مبدعون مزيفون، ولذلك لا توجد منافسة يمكن أن تذكر في ذلك مع الآخرين.

وبالنظر إلى الفلسفة اليونانية وهي تلج العالم الفكري الروماني يجب الأخذ في الاعتبار شهرة شيشرون التي أثرت بشكل كبير في عالم الفكر الروماني. كان شيشرون يعمل راعياً للعبيد القيمين والمحررين للمخطوطات

اليونانية، ولـم يكن بنفسه مترجماً لتلك النصوص (وذلك لأنها كانت مهنة ذات منزلة منخفضة تناسب العبيد)، الذي أكسبه شهرة بين الفلاسفة اليونانيين هو شرحه للعديد من الفلسفات من خلال الأدب المصقول لجمهوره الروماني، وبالمثل سار فارو على نفس النهج فيما يتعلق بالعلوم اليونانية.

أمَّا في جيل شيشرون فقد ظهرت قوة موازنة ومنافسة له، وكانت متمثلة في لوكريتيوس، الذي شرح الفلسفة الأبيقورية في إطار التعبير الأدبي، ولكن لم يكن هذا متوافقاً مع شيشرون صاحب أهم المذاهب اليونانية، وعند استعراض باقي المعارضين في هذا النطاق يظهر لأول مرة المذهب الرواقي داخل المجتمع الفكري الروماني، وتسبب ناقلو أو مترجمو الأفكار في تقسيم المجال بأكمله، وبالتالي: لم يعد هناك مبدعون أصليون.

واحتل المترجمون بذلك مساحة واسعة من الاهتمام، حيث ألقت بظلال سلبية على الإبداع الطبيعي داخل المجتمع، ففي القرون الأولى للفترة البوذية في الصين، كانت المدارس الفكرية المحلية مجرد ناقلات لأفكار المدارس الهندية، وسارت اليابان على نفس الإطار لمدة ستة أجيال، حيث كانت الأسماء البارزة مجرد ناقلة لأحدى المدارس البوذية في الصين، أمَّا عن إسبانيا الإسلامية لم تكن في حاجة لترجمة النصوص من اللغات الأجنبية، ففي فترة الفجوة الزمنية التي امتدت لثلاثة أجيال بين تأسيس مكتبة قرطبة لإمدادها بالقاعدة المادية للحياة الفكرية وبين ظهور فلاسفة مبدعين، فتلك الفترة شهدت حركة نقل للنصوص من الشرق.

وكان كل العلماء المعروفين في أوروبا الكارولنجية عبارة عن ناقلين للنصوص من مؤسس دير غارو في إنجلترا، الذي سافر مراراً إلى روما بحثاً عن الكتب عن طريق بى دى وعلماء يورك وصولاً بألكوين، الذي أصّل هذه المعرفة في القارة الأوروبية وداخل البلاط الكارولنجي. [جيلسون، ١٩٤٤: ١٨٧ ـ ٢٢٧)].

وبالرغم من هيمنة الأساتذة والتلاميذ التقليديين على الحياة الفكرية إلَّا أنَّه فقط في هذه الحالة كانت أفكارهم منقولة أكثر منها خلاقة، وأخيراً اندلع الإبداع في الجيل الخامس عندما انقسم أتباع ألكوين إلى مؤسسين لمراكز متنافسة، وكان من أشهر التابعين هو جون سكوت إريوجينا الذي كان

مشهوراً بشكل أساسي بإعادة صياغة فلسفة ديونيسيوس الزائفة وقد قام بترجمتها من اليونانية، ولكن إذا جاز التعبير فإن الشهرة التي اكتسبها إريوجينا ما هي إلا شهرة زائفة.

ففي أواخر القرن الثاني عشر، وبدايات القرن الثالث عشر حدث انقطاع للعلاقة مع الشبكات الفكرية، كما هو موضح في الشكل: (٩ ـ ٣، و٩ ـ ٤)، وهذا أدى إلى أن أكثر الأجيال الناقلة عن العالم العربي في القرون الوسطى للعالم المسيحي تسببوا في حدوث انهيار في فلسفة السكان الأصليين، وقد حدث هبوط آخر في نهاية تلك الفترة الزمنية عند انهيار الأساس العالمي للقرون الوسطى، وكان السبب هو أن الإنسانيين ركزوا انتباههم مرة أخرى على النصوص القديمة.

وكانت هذه هي معظم حالات النقل التي غمرت الاتجاه العام بالكامل، وثمة ظاهرة غريبة طرأت على هذه الفترات، حيث إنَّ أكبر الفلاسفة الكبار عادة ما يتوخون مواقف متباينة، وبذلك تم نقل العديد من الفلسفات المتعارضة، ففي أوائل الحركة البوذية في الصين، ظهر المترجم البارز كوماراجيافا كأي مبدع متميز الذي كان لديه مكانة أساسية في نطاق الشبكات الأفقية والرأسية والمعارضة، بالرغم من أن أعماله لم تكن أصلية.

وقد كان كوماراجيافا يشبه شيشرون في أنه كان ناقلاً ليس فقط لطائفة واحدة ولكن الإثنتين من طوائف الفلسفة الأجنبية، وهي الديالكتيك ماديامكا والظاهراتية الساترانتيكا، وعلى الرغم من ذلك صاغ ناغارونا مذهب ماديميكا في المعارضة إلى ساترانتيكا ومدارس هينايانا، وبعد ستة أجيال سافر هوسان تشانغ إلى الهند وجلب معه نصوصاً جعلت منه واحداً من أشهر العناصر في تاريخ الفلسفة الصينية، كما تكفل أيضاً بمدرستين متعارضتين في الهند، وهما مثالية يولاكارا وواقعية ابهيدهاراما، وأصبح بوثيوس آخر فيلسوف روماني بارز من خلال اختياره، وحاول أن يترجم كافة أعمال أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية في بداية عام: (١٥٠٠) عندما أصبحت المعرفة اليونانية مهدرة في ظل الحكم البربري، وكذلك عمل على دمج الرواقية في كتابه عزاء الفلسفة. [دي. إس. بي، (١٩٨١: ١: ٢٢٨ ـ ٢٢٩)]، وابن مسرة (١ في الشكل ٨ ـ ٤)، وهو أول ناقل للفلسفة إلى

إسبانيا المسلمة، التي ظهرت في مدارس المعتزلة والصوفية والأفلاطونية الحديثة والفيثاغورثية الحديثة على السواء. أحد المسيحيين في مدرسة طليطلة للترجمة هو دومينيك جانديسالينيس (غونزاليس)، وهو من أكثر العناصر البارزة [ويأتي ترتيبه كثاني الفلاسفة في الرسم: ٩ ـ ٣]، وقد اعتنق اليهودية، وقد ترجم أعمال ابن سينا وابن جبرويل، وهو أكثر الفلاسفة العصريين من المسلمين واليهود، ثم كتب معاهداته استناداً إلى كل منهما [نولز، (١٩٦٢ : ٢٠٤)]، وهنا نرى مرة ثانية موقفاً انتقائيّاً للمترجمين الذين صنعوا تأثيراً متزناً مضاعفاً، ممَّا قدم موقفين متنافسين، وهذه إشارة إلى أن المحتويات لم تؤخذ على محمل الجد كمقام لنقلها في حد ذاته.

وفي بعض حالات كان الاعتماد على النقل المختصر أو على معانٍ لا تغطي المجال ككل غير أنَّها أصبحت فصيلاً واحداً من بين أمور أخرى تنخرط في الإبداع الوطني وفي العالم الإسلامي؛ فإنَّ أول ثلاثة أجيال للمترجمين اليونان أنفسهم لم يكونوا مبدعين، غير أنَّهم لم يستولوا على فضاء الانتباه، لذا عندما أنشئت الفلسفة أصبحت إحدى الفصائل التي دخلت في تحالفات ومعارضات مع المعطيات المستمرة للمدارس المسلمة، ومثال على ذلك تانغ كان بالصين وهسين تسان الذي أدت ترجماته إلى إثراء الشبكات المتنافسة، وأدت من خلال مساعد سابق له يدعى فاتسنغ إلى واحدة من أعظم الابتكارات الفكرية في الصين، وهي فلسفة هواين توتاليست.

وفي الوقت الذي أسست فيه المدارس البوذية طرائق الحجاج الخاصة بهم؛ فإنَّ الجولات المستمرة للمنقولات قد أضافت ضغوطاً على إعادة تنظيم مساحة التركيز، التي تمخضت عن الابتكارات المتزامنة، مثل ثورة تشان التي حدثت في المدرسة المتوسطة، وفي اليابان كانت الجولة الأولى لنقل المعاني من الصينية عقيمة، وعلى النقيض من ذلك؛ فإن الجولة الثانية، من أواخر القرن الثاني عشر وصولاً لعام: (١٣٠٠)، تزامنت مع الانتشار الأصيل للابتكار البوذي، بداية من حركات الأرض الطاهرة؛ لذا فمدارس الدين اليابانية التي نهضت في هذا الوقت كان لها اتصال صيني غير أنها تباينت في الطرق الخاصة بها.

وفي القرون الوسطى المسيحية، كان الشيء المفاجئ هو أن الاعتماد على التراجم والمعاني كان قصير الأجل إلى حد نسبي، فبالفعل كانت الترجمة

أحد الاهتمامات المتواصلة بداية من القرن الثاني عشر، وموصولاً لبداية القرن الرابع عشر، غير أنَّ فصائل الأنساب للسكان الأصليين ظلت محافظة على معطياتها الإبداعية في معظم هذا الوقت، وقد اعتمد تأثير الترجمة في الإبداع على بناء الفصائل المحيطة أكثر من اعتماده على حاملي الأفكار الأجنبية نفسها ممن يهدفون إلى أن يكونوا تقليديين في معسكراتهم الخاصة، فلم تنقل الفكرة ابتكاراً مثيراً إلى الحد الذي امتلك فيه السكان الأصليون أسساً كافية قوية وطاقات للنزاعات المستمرة، ومن ثَمَّ مواءمة صراعية لمساحة التركيز.

وإذا كان نقل الأفكار يعوق الإبداع؛ فإنَّ الأجزاء المتبادلة للشبكة العالمية التي تنقل الأفكار قد يكون لها تأثيرات مثيرة. أمَّا في حالة إسبانيا الإسلامية في منتصف القرن الثاني عشر، فقد أدى الاتصال بأحد شبكات ناقلي المسيحية في طليطلة إلى زيادة الفلسفة العالمية بين اليهود الذين اتخذوا من الجانب العربي جسراً لهم، ممَّا حث ابن رشد وابن ميمون على التحرر من الأفلاطونية الحديثة المهيمنة، وشكل الأرسطية المعادية.

ويمكن رؤية التأثيرات المثيرة للنقل إلى المشاهد التواق بشكل ملفت للنظر في الأماكن التي كانت فيها الحياة الفكرية ممهدة قبل بدء تصدير المعاني، وهو النمط الذي ظهر في النهضة ليس من جانب الناقلين الإيطاليين، ولكن بين البيزنطيين أنفسهم، وكان جيميستك بليثو الممثل الأول (٢٦١ في الشكل ٩ ـ ٦)، وهو دبلوماسي عالمي في كل من تركيا وإيطاليا في عام: (١٤٣٠)، وملهم في دائرة ميديسي في فلورنسا الذي رعى فيشينو وبيكو. وفي بداية القرن الخامس عشر انفصل عن الأفلاطونية المسيحية الحديثة، وأعاد إنتاج العناصر الوثنية، فقد أحيا مجدداً الدين الأفلاطوني، وكان موقفه مؤثراً للغاية في إيطاليا، الذي تبعه بعد ذلك فيشنو، لذا؛ فإنَّ الوثنية الجديدة لهذه الشبكة مثل بيسيريون ضمت حتى كاردينال الكنيسة، والسوق المستقبلة من جانب المورد جعلت الصادرات أكثر وضوحاً حتى وإن جعلت من الناقلين أكثر استقلالاً.

فيعتبر موقف بليثو مساوياً لدين العقل الذي ظهر بين المسلمين في إسبانيا في أواخرالقرن الثاني عشر، وتوجد أيضاً بدائل في الظروف المحيطة بذلك؛ لذا فإنَّ انفصال خليفة قرطبة جعل الأمر يصل ذروته بعد موت ابن رشد ومن ثم سقوط الإمبراطورية البيزنطية التي انخفضت بعد فتوحات

العثمانيين في القرن الرابع عشر إلى بقاء محدود حتى تم استئصالها بعد ذلك في عام: (١٤٥٣)، فهذه القصة تم تفسيرها تقليدياً على أنها حدث فريد والتدفق المصادف للبيزنطيين أبعد إلى الغرب الذي ظهر في النصوص اليونانية وساعد على وضع النهضة، وفي الحقيقة أصبحت الفلسفة البيزنطية إبداعية في عملية الهجرة وظلت راسخة لقرون عدة[٣٩].

فالأزمة السياسة الجغرافية في هذه التجربة كانت ذات أهمية كما حدث في إسبانيا؛ لأنها أدت إلى إنتاج اتصالات عالمية، وأعادت ترتيب الشبكات فحسب، والحالة الثالثة هي ما بعد ميجي الياباني، حيث تم إنتاج نظام الجامعة الأوروبية، ففترة الاستقلال عن الواردات الفكرية الغربية كانت مختصرة بشكل ملحوظ، ولم تشمل سوى جيل واحد، وقد ظهرت الفلسفة البوذية فجأة، وبعد فترة طويلة من الركود وسيطرت على قاعدة مؤسسية جديدة من خلال شبكة فلسفية إبداعية متركزة في جامعة كيوطو، فما حدث هو أن إقامة البوذية اليابانية اكتشفت أنه عليها أن تعرض شيئاً على المحنكين الأوروبيين والأمريكان، فكان قائد مدرسة كيتو ويدعى نيشادا صديق الطفولة لمصدر ذي شعبية كبيرة ويدعى دي. تي. سوزوكي.

وبالنسبة إلى هذه التواريخ يمكننا رؤية تباين آخر في النمط المركزي للحياة الفكرية، ففي جميع الحالات أصبح المصدرون مبدعين؛ لأنَّه تم جذبهم بواسطة شبكة جديدة، وفي هذه الحالة كانت شبكة ذات مسافة طويلة مليئة بالمهاجرين والثوريين على جانب التصدير بقدر أكبر أو أكثر مقارنة بالمتلقين، وقد تم إعادة تنظيم الأسس الفكرية للإبداع ممَّا فتح المجال نحو تحالفات وصراعات جديدة بداخل الشبكات، فالمشاهد الأجنبي قد يساعد على بناء مساحة انتباه أكبر من تلك المحلية وقبل كل شيء اتصال أكثر الشبكات أهمية على الجانبين وجهاً لوجه، ثم جاءت طقوس الاتصال المكثفة للحياة الفكرية ونهضت بالطاقة العاطفية لاندماجية جديدة في عالم من الرموز.

فمن يجني الإثارة هذه الفترات يعتمد على من تكون شبكاتهم الأصلية هي أكثر الشبكات استخداماً بين السكان الأصليين؛ لذا بالنسبة إلى القادمين الجدد: فإنَّ إثارة دخول أفكار قديمة قد محت حقيقة أن الأفكار المتواجدة خارج مساحة الانتباه المحلية غير أصلية[٤٠].

الفصل التاسع

التوسع الأكاديمي باعتباره سلاحاً ذا حدين المذهب المسيحي للعصور الوسطى

تُبنى الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى على أساس المكونات نفسها التي تحتويها الفلسفة الإسلامية، وهي: التسييس، والنشاط الاجتماعي لليهودية، مع إدخال تجريدات سفسطائية متراكمة عبر الكثير من الأجيال في المجتمع العقلاني لبلاد الإغريق، حيث نرى أنَّ المجالات العقلانية لكل من المسيحية والإسلام قد تخللت نفس الصراع الهيكلي إلى حد كبير، مع ملاحظة أن الخلافات الرئيسية ما بين كل من الإسلام والمسيحية كانت خلافات كمية وليست نوعية، فهي تتعلق بأمور الوزن والتوقيت أكثر من تلك الأمور العقلانية، فالإسلام والمسيحية لا يمثلان الاختلاف بين الشرق والغرب، فكلاهما غرب بشكل متساوٍ كما نرى من خلال مقارنتنا للفلك العقلاني بكل من الهندوسية والبوذية بالشرق، ومن ناحية أخرى يمثل المسار المنحرف الطويل الأمد للإسلام كابوساً بالنسبة إلى الغرب، وهذا ما رغبته المسيحية في القرون الأخيرة حيث أصبح المحافظون اللاهوتيون (المتدينون) يتمتعون بالرسوخ، هذا إلى جانب السكولائية (الفلسفة المسيحية السائدة في العصور الوسطى) المنظمة التي كان يتحداها فقط تلك الأساطير الشعرية.

وإذا فكرنا في النزاع التاريخي الذي تخلل الحياة العقلانية في الإسلام عبر الأجيال الثماني عشرة أو العشرين الأولى، حيث امتلأت الفراغات العقلانية لأول مرة (خلال الفترة: ٨٠٠ ـ ٩٠٠ في الشكل: ٨ ـ ١)، نجد أن هناك أربعة نزاعات بارزة، وهي:

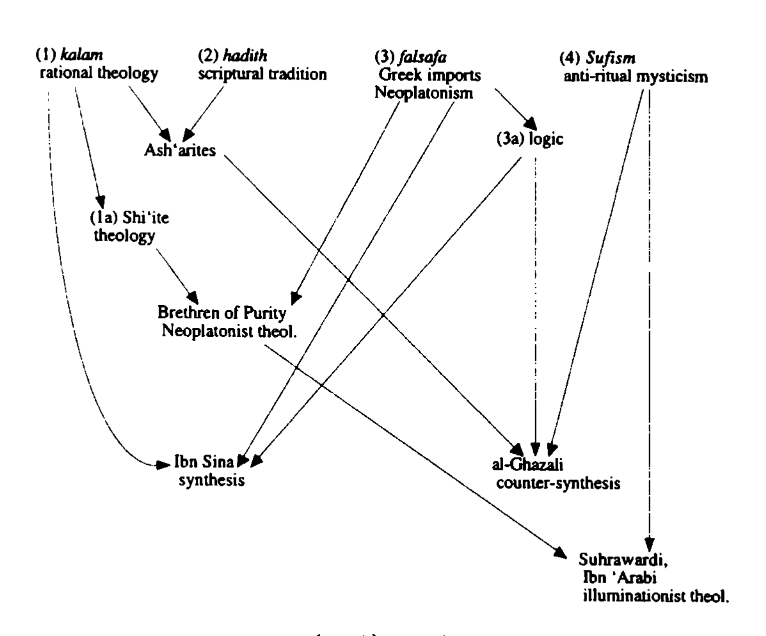
(١) التدين العقلاني، أي: علم الكلام.

(٢) كاتبو الأحاديث التقليديون، أي: «الحديث»، وهو دائرة اختصاص المدونين.

(٣) القائمون بإدخال العلوم والمنطق والفلسفة الإغريقية (وإلى حد ما الهندوسية والبابلية).

(٤) الصوفيون: وعرفوا بالنُّسَّاك المتدينين في بادئ الأمر، وبعد ذلك قاموا بتطوير التصوفية المناهضة للشعائر الدينية (انظر الشكل: ٩ ـ ١).

ثم تأتي بعد ذلك جولة من التصحيح والمصالحة، حيث قام الأشعريون بعمل وفاق بين علم الكلام (التدين العقلاني) والحديث [(١) + (٢)]، إلَّا أنَّ النزاع الشيعي للاهوت السياسي قد طور مذهبه الخاص، وهو الإمام الغائب (وهذا قد يكون الخصم الأول للتدين العقلاني)، وهذه الإدماجات بدورها مع تلك العلوم المستوردة بالإضافة إلى العلم الكوني لأتباع الأفلاطونية الجديدة والمذهب الفيثاغوري الجديد الهرمي في مذهب «إخوان الصفا»، عملت على إبراز أسمى النقاط الفلسفية في الأجيال التالية والمتمثلة في: ربط «ابن سينا» التقليد المنحدر لعلم الكلام مع الأفلاطونية الجديدة ومنطق الفلسفة الإغريقية [(١) + (٣)]؛ تلك الفلسفة التي هاجمها «الغزالي» الذي ربط بين سلالات علم الكلام المحافظ بالصوفية من ناحية، بينما انتقى خلاصات من الإغريق، وعمل على إدخال أداة المنطق الرسمي من ناحية أخرى.



الشكل: (٩ ـ ١)
النزاعات والمشاركات الإسلامية

وقد أصبح الائتلاف الذي كونه «الغزالي» Al- Ghazali [(١) + (٢)] + [(٣أ) + (٤)]) بمثابة الثقافة الإسلامية المألوفة، واختفى علم الفلسفة (فيما عدا المنطق الإسكولائي (المدرسي)، كما في الشكل: (٣ ـ ٣أ)، وظلت فروع من الصوفية هي الخصم المتبقي (٤): فمن ناحية، أصبح اللاهوت الهرمي لأتباع التنور ـ الذي يمثله كل من «السهروردي» Sahrawardi، على جانب البدع والهرطقات الدينية و«ابن عربي» Ibn Arabi، من بين أتباع السنة ـ بمثابة رابط ما بين الصوفية ونظرية الفيض (في خلق العالم) emanationism المسيسة لمذهب «إخوان الصفا» [(٤) + (٤أ) + (٣)]، ومن ناحية أخرى، ظلت الصوفية الشعرية بعيدة عن الحياة العقلانية.

بعد عام: (١٢٠٠)، ارتفعت مكانة الصوفية لدرجة أنه أينما ذهب أتباعها حاولت الأحزاب العقلانية الائتلاف معهم، فيما عدا أهل الحديث، مثل «ابن تيمية» Ibn Taimiya، والقاضي المالكي «ابن خلدون» Ibn Khaldun، الذين فجرا النقض الفلسفي المناهض للمنطق الصوفي السائد في ذلك الوقت للمدارس الإسلامية.

وقد نجد النوع نفسه من التطور على مستوى مؤسسات المذهب المادي للحياة العقلانية، فقد وقعت انقسامات بين فقهاء علم الكلام وعلم الحديث على نفس هذا المنوال، فكلهم يعدون من معلمي المساجد، حيث نجد وقوع الصراعات والخصومات حينما ينسحب أحد القادة الدينيين من دائرة التعليم المنتمي لها إلى عمود آخر من أعمدة المسجد مع أتباعه، إلَّا أنَّ الصوفيين كانوا مميزين في بادئ الأمر في هذا الصدد، ذلك؛ لأنَّهم لم يرسخوا أنفسهم فقط في المساجد، بل خارجها أيضاً، فقد كانوا يعظون في الشوارع وكانوا قدوة دينية يمتثل بها الدينيون، وعندما أصبحت أنظمتهم مرتهنة لحياة التصوف (في المفهوم الفيبري) سعوا إلى وجود أدوار مخصصة لعقد اجتماعاتهم.

ويُذكر أنَّ استيراد الفلسفة والعلوم كان ينظر إليه كنوع من العلمانية، بمعنى أنَّه لم يكن مسموحاً به داخل المساجد، فقد كانت هذه العلوم تستند على مناصرة المحاكم والأثرياء، وكذلك على المهن العلمانية للأطباء وعلماء الفلك والتنجيم، وجدير بالذكر أن الصراع بين علم الكلام وعلم الحديث قد

بلغ ذروته ما بين عامي: (١٠٠٠)، و(١٢٠٠) فيما يتعلق بأنواع التعليم المسموح بها داخل المساجد، إلَّا أنَّه قد تم فض ذلك النزاع من خلال تأسيس المدارس الإسلامية؛ وقد قام «الغزالي» Al- Ghazali، الذي ظهر في جيل تأسيس المدارس الإسلامية، بجمع مذهب الاستقامة (الأرثوذكسية)، التي أصبحت منهجاً لتلك المدارس.

بمعنى آخر: تم وضع الصوفية في الائتلاف العقلاني بالمدارس الإسلامية، على الرغم من توسعها المستمر في القواعد الخارجية الخاصة بها، وعلى الرغم من استبعاد الفلسفة، فقد كان انحدارها بسبب حقيقة عدم قدرتها على التنافس من أجل الانتباه العقلاني المبني على أساس تدعيم العلمانيين المشتتين في حالة تواجد مدرسة نظامية، ولم يُسمح إلا بعلم المنطق، المشتق من علم الفلسفة، بالتواجد ضمن مناهج تلك المدارس الإسلامية، إلَّا أنَّه قد ظل في حد ذاته مجرد مدرسية (فلسفة سكولاستية) راكدة.

ومرة أخرى: فقد غادرنا الحلقة الإسبانية الواقعة بين عامي: (٩٣٥)، و(١٢٠٠) في أحد الجوانب التي تقوقعت، كما لو كانت ضمن تاريخ الحياة الإسلامية في الإسلام الغربي، وهنا نجد أن التراكيب أكثر شبهاً لتلك الفترة المبكرة في بلاد الشرق، حيث لم توجد فيها المدارس الإسلامية، وكانت الأنظمة الصوفية تتسم بالضعف، وانتشر علم الأحاديث على يد المدارس المحافظة، المتمثلة في المدارس المالكية، كما لم يكن هناك ممثلون للتدين العقلاني (سواء كانوا المعتزلة أو الأشعريين)، بل نجد أن المجتمع التابع للكونية كان يتسم بالقوة على وجه الخصوص.

وقد كان اليهود هم الأقرب إلى العقلانيين المسلمين والمسيحيين، وكلهم اشتركوا في الاهتمام الكوسموبوليتاني (الكوني) في العلوم، ومن بين اليهود، توسع فلاسفة الأفلاطونية الجديدة في نوع من أنواع الدين الكوني المتعلق بالسبب، وهذا بدوره تطلب وجود أتباع من المسلمين أيضاً، وهذه تركيبة كل من:

(١) التدين العقلاني في فرعه اليهودي.

(٢) ما تم استيراده من الإغريق.

(٣) علم الحديث، وهو استجابة من قبل هجمات المحليين ضد مذهب الكونية.

وهذا أدى إلى تكوين مرحلة من الجمع السفسطائي الذي قام به «ابن داود» Ibn Daud، وعلى رأسهم «ابن ميمون» Ibn Maimonides الذي رفض دين الأفلاطونية الجديدة المتعلق بالسببية، بل ورفع من شأن المذهب الأرسطي الذي تناغم مع الدين، ومن ناحية أخرى، نجد أن «ابن رشد» Averroes، قد اتبع السبيل نفسه على الجانب الإسلامي، حيث ربط الكوزموبوليتانية (المذهب الكوني) للشبكة العلمية بالمبدأ المحافظ لسلاسل الفقهاء المالكيين، كما استبعد أيضاً علم الكلام التقليدي، وأحل محله الأفلاطونية الفلسفية الجديدة مع كوزموبولاتينية (المذهب الكوني) أرسطو.

ومن الناحية التركيبية، يمكن للمرء القول إنه في إسبانيا انقسم القطاع رقم (٣) الإغريقي المتبع للكوسموبلاتينية إلى حزبين متخاصمين لم يكونا موجودين في ذلك الفضاء العقلاني المحاصر للشرق.

وبمقارنة الهيكل الانقسامي للمسيحية، نجد أن المكونات الأولية فيه هي نفسها التي تواجدت في الإسلام، وهي:

(١) التدين العقلاني.

(٢) الأتقياء المتبعون للنصوص المقدسة.

(٣) ما تم استيراده من الإغريق.

(٤) متصوفو التجربة الدينية المباشرة.

فكثير من نفس هذه الاتجاهات والصراعات تم الخوض فيها والانتهاء منها، فقد كان الحكماء الصوفيون يسجدون عند كل خطوة يخطونها عند الحج إلى مكة، أو يجلسون على أسطح البنايات لعدد من الساعات مع شروق الشمس، كذلك نجد هناك نظراءهم من الشعائريين والنساك المسيحيين، ومن هؤلاء: القديس «بطرس داميانى» Peter Damiani، الذي وصف الفلسفة الوثنية بأنها عمل الشيطان، وكذلك القديس «برنارد» Bernard الذي شن هجومه ضد «ابيلارد» Abelard، وآخرون من العقلانيين باسم الإيمان والنظام الروحاني، وعلى الجانب الإسلامي نجد «الحنبليين»

Hanbalite الذين حرضوا الرعاع والدهماء ضد أصحاب مذهب علم الكلام في شوارع بغداد ودمشق.

إضافة إلى ذلك نجد «ابن سينا» الذي راكم مقداراً من المجادلات والحجج التي تنبئ بظهور السكولاستية المسيحية في أوج نشاطها، كذلك المدارس الإسلامية التي عرضت المجادلات والمناهج المنظمة التي ميزت الجامعات.

ونجد أنَّ وجه الخلاف لا يكمن في تلك النزاعات، بل في نتائجها الطويلة الأمد، فمقاومة الهرطقات والمجامع الكنسية، التي كانت تدين مذاهب الفلاسفة، أصبحت جزءاً أساسياً من الحياة العقلانية المسيحية، وعلى الرغم من حرق النصوص وتحريم المذاهب، نجد أن النماذج الشاملة لم تمنح أهمية خاصة للمحافظين من أتباع النصوص المقدسة.

وإذا نظرنا إلى وجهات النظر التي تدين الهرطقات، نجد أنَّها اتجهت بشكل متزايد نحو مجال الفلسفة التقني لمدة من ستة إلى ثمانية أجيال، حيث نرى أنَّ المسيحية كما لو كانت ممتلئة بشخصيات عديدة مثل «ابن سينا» و«الغزالي»، اللذين اندفعا نحو الاستفادة من الأسلحة المفهومية لخصومهم، ففي كل مرة كانت تؤدي الخصومة إلى مستوى أرقى من السفسطائية.

وإذا اختلفت النتائج، فهذا يرجع إلى اتخاذ الأحزاب المتخاصمة نماذج مختلفة، ففي المسيحية، نجد أن علم الكلام أو التدين العقلاني، وما تم استيراده من الإغريق لم ينقسم بشكل مبدئي أو من الناحية التأسيسية أو العقلانية، بل بدؤوا كشيء واحد، وقد بدأت عملية الربط بالفعل عن طريق آباء الكنيسة patristic writers عام: (٣٠٠) من العصر المسيحي، خاصة القديس «أوغسطين» Augustine، الذي اعتبرت أعماله مصدراً أساسياً للأرثوذكسية اللاهوتية.

أمَّا بالنسبة إلى علم الكلام في الإسلام، فالأمر يختلف، فقد كان له قاعدته التأسيسية (المتمثلة في المساجد)، وأجياله المتعددة التي عملت على بناء شبكاتها وأفكارها الخاصة قبل قدوم الفلسفة الإغريقية بقوتها، ولم يتم اتخاذ هذا القدوم إلا من خلال الخصومات والنزاعات.

وفي المسيحية المتأخرة أيضاً، اتجهت الموجات المتعاقبة من الاستيرادات الإغريقية إلى الخلو من الوجود الأرثوذوكسي اللاهوتي، وإلى حد ما، دعمتها القواعد العقلانية العلمانية بالمحاكم الأرستقراطية، خارج تلك المؤسسات الكنسية، غير أن هذا الفصل لم يكن بالدرجة القصوى كما كان عليه الحال في الإسلام، إلَّا أنَّ هذا الشقاق المؤسسي قد بلغ الدرجة التي كان عليها في الإسلام مع ظهور متبعي مذهب الإنسانية في عصر النهضة، وقد أدى هذا إلى وجود فرق شاسع في التسلسل الزمني للتأريخ: فقد اختبر المسلمون فترة فصل الاستيرادات العلمانية مقابل الفلسفة الدينية الأرثوذوكسية، التي كانت في وقت مبكر من حياة شبكاتهم، بينما اختبرت المسيحية ذلك في وقت لاحق.

ويكمن الخلاف الرئيسي الآخر فيما يخص التحيز الحزبي في أن النقل المسيحي للأحاديث ـ أي النصوص المقدسة ـ كان له نوع خاص من الأساس الهيكلي (أو المؤسسي) أكثر ممَّا هو في الإسلام، فمتخصصو نقل الأحاديث هم معلمون وممارسون للشريعة، فالعالم الشرعي يمثل أكثر الأجزاء التقليدية من الطبقات المسلمة.

بينما في المسيحية، على النقيض، نجد أن التقليد الناموسي، أو التشريعي، قد تم انقسامه في وقت مبكر؛ إذن فنجد أن قوة المدارس الناموسية، أو الخاصة بالشريعة، تكمن في عدة أماكن من المعاقل اللاهوتية المؤسسية (جنوب إيطاليا مقابل جنوب فرنسا وإنجلترا)، كما نرى أن معلمي الشريعة أكثر ارتباطاً بالتقاليد العلمانية السابقة لعهد المسيحية (حيث نرى الرومان هم الأكثر ارتباطاً بتلك التقاليد عن الإغريق)، كذلك ظهر في الإسلام طائفة، ولعله يطلق عليها اسم الشريعة التعقلية، لكنها كانت أقل مكانة.

وفيما بعد أصبحت مدارس وأدوات السكولاستية من المقومات التي تعمل على اختراق ممارسة اللاهوت العقلاني والفلسفة المسيحية، وبسبب الافتقار للارتباط بالشريعة ضعفت قاعدة التقليديين المرتبطين بالنصوص المقدسة ممَّا هو عليه في الإسلام، بل وأصبح أقل قدرة في السيطرة على التعبيرات والمصطلحات التي تستخدم في النضال ضد الطوائف العقلانية الأخرى.

إذا كان قد حدث في كل من الإسلام والمسيحية عملية انفراج، نجد أن تلك العملية لم تكن بدرجة كبيرة، وذلك بسبب المقومات المختلفة والنتائج المنفرجة الناجمة من صراعاتهما، وبالتطرق إلى نقطة الاتزان خلال هذا النوع من التركيب (الهيكل)، نجد أنه يؤدي إلى نتائج مختلفة طويلة الأمد. دعْنا أولاً نلقي نظرة على الظروف الخارجية للحياة العقلانية التي تخللت الشبكة الأوروبية.

القواعد التنظيمية للفكر المسيحي

تتمثل المؤسسات المسيحية ذات الأهمية في العصور الوسطى في ثلاث، وهي: الأديرة والمنصب الباباوي والجامعات؛ فقد بدأت أوروبا الشمالية كأحد التخوم قليلة السكان، حيث كانت الأديرة الريفية تمثل وجه الاستقرار الحضاري بشكل كبير[1] فقد نمت وتطورت الكنيسة مع الأرستقراطية المحلية، وقد كان يتم تشغيل الرهبان بين أبنائهم وأقربائهم، وكانوا يُمنحون أبنية وممتلكات عقارية وعبيداً للأرض من أجل العمل فيها وفلاحتها، وكانت الأديرة مكرسة للشعائر الدينية تكريماً لمنشئيها، حيث كانت تُقام القداسات من أجل غفران خطاياهم ونوال الرحمة الإلهية وإحياءً لذكراهم، عاملين بذلك على إتاحة التشريع الثقافي.

وفي الفترة ما بين: (١٠٥٠ ـ ١١٠٠)، بدأت موجة ثانية من التوسع في الأديرة والإصلاح، فقد بدأت الأديرة «البندكتية» Benedictine بتقليل عدد الرهبان وتقليل موارد الإيرادات، فقد أصبحت ممتلكاتهم المشتتة غير ملائمة لدعم نمط الحياة الاستهلاكي، حيث بدأ السوق الاقتصادي بالتنافس مع مواردهم المحدودة التي كانوا يعتمدون عليها كمصدر للدخل، فقد كانت الموجة الجديدة من الأديرة أكثر نُسكاً وأكثر ترشيداً من الناحية الاقتصادية من ذي قبل.

وجديرٌ بالذكر: أن الرهبان الأوغسطينيين قد نهضوا في المدن، حيث كانوا يعيشون على تبرعات دفع العشور وتأجير الممتلكات الصغيرة، إلَّا أنَّ قاعدة دعمهم تحولت إلى أقلية من الطبقة الأرستقراطية والطبقة الوسطى التي بات لها قدر كاف من الممتلكات لاستثمارها في الشئون الدينية بمقدار

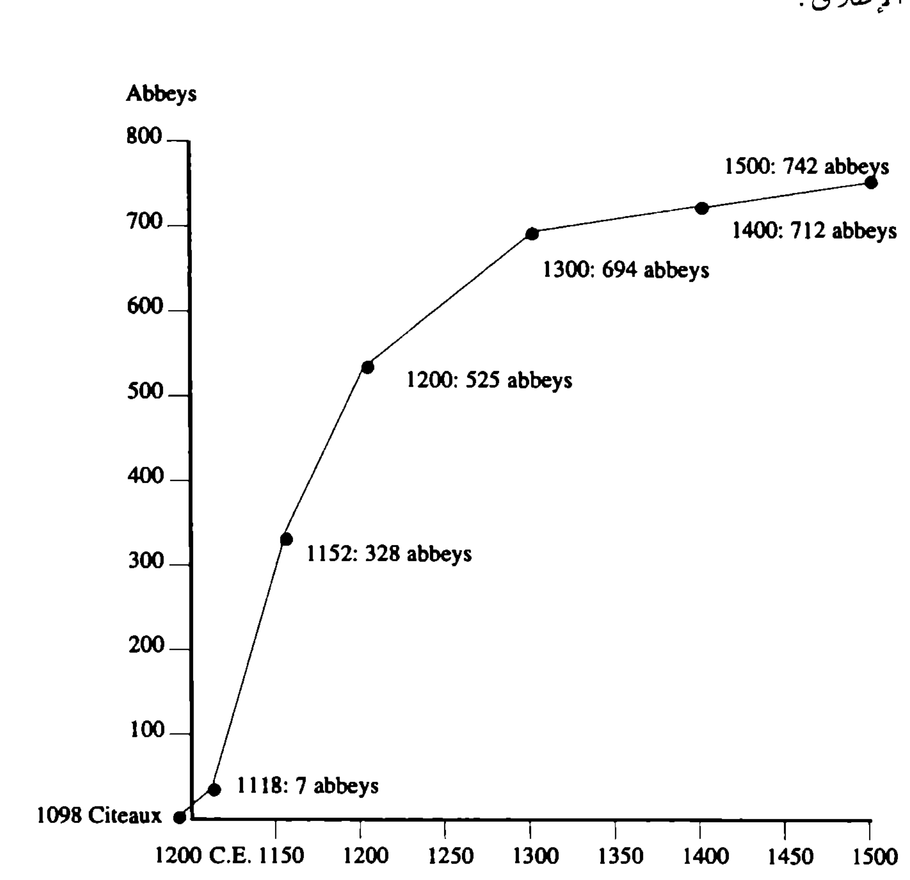
معتدل، واستمر البندكتيون في تجنيد الطبقة الأرستقراطية، إلَّا أنَّهم سعوا إلى استقلالهم، كما كان البندكتيون من النساك، حيث امتنعوا عن الزواج، وانفصلوا عن أسرهم الذين كانوا يمثلون مصدر الدعم لهم، كذلك تخلوا عن الصلاة التفاخرية الطقسية ورفضوا إقامة الجنازات والقداسات لجمهور المؤمنين، واعتمدوا على تبرعات الممتلكات كمصدر لدخلهم دون شروط أو قيود، وكانوا يوظفون إخوانهم من الطبقة العلمانية كخدام دينيين من أجل فلاحة أراضيهم.

وكبقية الرهبان، اشترك البندكتيون في الحروب الصليبية، ولكن فوق كل هذا فقد ساهموا في توسيع الرقعة الزراعية في أوروبا حتى تخومها (على إسبانيا، واسكتلاندا، وشرق أوروبا)، بل امتدوا إلى الأراضي القاحلة والجبال، ممَّا جعلهم منتجين من الناحية الاقتصادية، إلَّا أنَّ حياتهم النسكية منعتهم من الاستثمار في الاستهلاك، وحفزهم إلى إعادة استثمار أعمالهم لمزيد من التوسع، ومن ثم يعتبر البندكتيون حالة من حالات الأخلاق البروتستانتية الفيبرية، لكنها في زي كاثوليكي.

وقد أصبحت الأديرة البندكتية من كبار أصحاب الممتلكات، حيث كانت تشتري عقارات وأراضٍ، أمَّا من الناحية الزراعية؛ فقد انصب نشاطهم على إنتاج الصوف والتعدين والطواحين ومصانع الحديد، فكانوا يمثلون أكثر أنواع التوسع التنظيمي في ذلك العصر (انظر الشكل ٩ ـ ٢)، إلَّا أنَّ التوسع في الأديرة كان يتم على أيدي الرهبان الجدد. [جيمبل، (١٩٧٦)].

وقد توسع منصب البابوية من الناحية التنظيمية مع نمو انتشار الأديرة، ففي العصور الوسطى المبكرة أصبحت الكنيسة جزءاً من التشتت الإقطاعي للسلطة، فقد عمل أساقفة الكنيسة كأمراء إقليميين، بل وكانوا على علاقة بالسياسات الأرستقراطية المحلية. [مورسيون، (١٩٦٩: ٢٢٦، ٣٥٤، ٣٨٧ ـ ٣٨٨)]، كما تساوت السلطة الرئيسية للمنصب البابوي مع الحاكم المحلي في منطقة وسط إيطاليا، ولم يتعد جدالهم مع الإمبراطور بشأن السلطة العُليا كثيراً عن المطالبات المذهبية بشأن المقاطعات الخاضعة للحكم، ولم يحكم

أي من الجانبين الأرستقراطية الكهنوتية بشكل فعال، بل وأصبح الكرسي البابوي في روما أكثر قليلاً من كونه مركزاً شرفياً بمثابة خَلَف للقديس «بطرس»، لإقامة رمز نقل السلطة الكاريزماتية، إلَّا أنَّه لم يكن له جهاز تنظيمي بعيد المنال، وأصبحت علاقته بالمسيحية مجرد نقطة بؤرية لزيارات الحج. [سذرن، (١٩٧٠ : ٩٤ ـ ١٠٠)]، وفي هذا الصدد، نجد أن الأمر يتشابه مع ما كان الحال عليه في مكة التي لم يكن بها سلطة بابوية على الإطلاق.



الشكل: (٩ ـ ٢)
انتشار الأديرة البندكتية، ١٠٩٨ ـ ١٥٠٠
(سذرن، ١٩٧٠: ٢٥٤)

وبين عامي: (١٠٥٠)، و(١١٣٠) بدأت روما في اختبار سرعة النمو في رفع الدعاوى القضائية الآتية من الأديرة مطالبة بالاستقلال من نير سيطرة الأساقفة المحليين، وتأكيد حقوق ملكيتهم، ووجود شارات شرفية للرتب الدينية، وقد وصف ر. و. سذرن (١٩٧٠ : ١١٣) ذلك بأنه: «تسلق للألقاب الشرفية والتبجيل والإعفاءات»، ومن ثَمَّ نجد أن رهبان الأديرة الجدد كانوا يركبون موجة السوق التنافسي للسلع الرمزية، وفي الفترة ما بين: (١١٣٠) و(١١٥٠) انضمت الدعاوى القضائية للأديرة إلى المطالب الكنسية والعلمانية، وطُلب من البابا تسوية هذه النزاعات بشأن تعيين الممتلكات بين الدعاوى القضائية المختلفة، وكذلك بحث الإعفاءات والفوائد؛ وفي أوائل عام: (١٣٠٠) تفاقم حجم المراسلات والدعاوى البابوية إلى مئات الأضعاف. [سذرن، (١٩٧٠ : ١٠٩)]، وأصبحت روما تعج بالمحامين وازداد ثراء المنصب البابوي بسبب تزايد رسوم رفع الدعاوى وغنائم القضايا، كما برز فريق عمل إداري في البلاط البابوي، ويعد هذا أولى مظاهر البيروقراطية في العصور الوسطى بأوروبا، ومن ثم كان للمنصب البابوي شبكة محسوبية في حق تعيين المناصب الكنسية والوظائف الأخرى امتدت إلى جميع أنحاء أوروبا، حتى إنها تعدت سلطة الحكام العلمانيين، بل وبدأ البابا في فرض سيطرته على الأساقفة الإقليميين بشأن الجدال في تعيين السلطة للحكام العلمانيين، وبحلول عام: (١٣٠٠) أعلن البابا سيطرته على التعيينات الكنسية الدنيا، بل إن السلطة المركزية كانت تتم من خلال الوفود الممثلة للبابا لفحص الأمور بالمنطقة، ومن ثَمَّ ازدادت البيروقراطية الأسقفية المحلية، ومع سطوة هذه البيروقراطية فيما يخص العقارات والممتلكات والمعاملات القانونية، أصبحت الكنيسة شيئاً أساسياً بالنسبة إلى نمو الاقتصاد التجاري، بل وأصبح رجال الدين هم الدعامة الأساسية للحكومات العلمانية بسبب احتكارهم لرجال الإدارة المثقفين، بل إن الكنيسة انتقلت إلى السيطرة على القوات المسلحة، فبات رجال المليشيات الإنجيليين وكذلك الباباوات يعظون الصليبيين ضد الملحدين على التخوم الإسلامية والأممية، وكذلك ضد الهرطقيين.

ومع الجهود التي بذلتها الكنيسة لنشر السلام الداخلي ووضع حد للحروب الدائرة بين اللوردات الإقطاعيين. [بلوتش، (١٩٦١ : ٤١٢ ـ ٤٢١)]،

ترسخ مفهوم المسيحية على أنها دولة مسلحة تتبع فيها الطبقة الأرستقراطية تعاليم القيادات الكنسية؛ ومع النجاح في الاستقلال من حكم الملوك، ذهب المنصب الباباوي، في أوج مجده في منتصف عام: (١٢٠٠)، إلى طلب السيادة في السلطة الدنيوية[٢].

علاوة على ذلك، فقد نجمت الجامعات جراء التوسع في الأديرة والسلطة البابوية. [راشدال، (١٩٣٦)، كوبان، (١٩٧٥)، فيرولو، (١٩٨٥)، ستون، (١٩٧٤)]، ومع تزايد المنافسة بين مدارس الأديرة قام المعلمون بفصل أنفسهم إلى منظمات متخصصة خاصة بهم، كما نجد أن الجزء الأكبر في الشبكة التي تكونت داخل الأديرة، كانت تتخصص في علم اللاهوت وفي المواد المرتبطة به، ومن ثم بات منصب الباباوية والجامعات يغذيان بعضهما البعض، بينما اتسمت الكنيسة بالبيروقراطية، وامتلأت رتبها بمعلمي الشريعة واللاهوتيين المتدربين بالجامعات، ومن ثم أدت مركزية الكنيسة إلى مناصبها وفوائدها وأصبحت بمثابة محسوبية للطلبة والمتخرجين منها.

وبالإضافة إلى وجود جذور أخرى للدراسة الجامعية، وهي طائفة معلمي القانون العلماني والطب، إلَّا أنَّ هذه الطائفة التصقت بالهيكل الجامعي المسموح به من قبل الكنيسة، وذلك من أجل الحصول على حقوقهم في احتكار التدريس ومنح الدرجات الرسمية.

وقد أصبحت الجامعات مركزاً للحياة العقلانية، فقد ظهر أعظم إبداع في الأفكار التجريدية خلال تلك المواد الإعدادية التي تسبق الدرجات العلمية الرفيعة، وهي في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية، التي جعلت من طلاب الجامعات جزءاً من المنهج الدراسي، حيث توسعت الجامعة في هيكلها الداخلي، وتم تحرر الديناميكية الاستقلالية للمجتمع العقلاني في القطاع المنعزل عن الاهتمامات الخارجية، وظل علم اللاهوت أقرب إلى الظروف الخارجية، بل واختبر الكثير من الخلافات والتطورات، لكن تلك الخلافات والتطورات كانت في مجال المفاهيم الخاصة بالصفات البشرية والتخصصية، مثل الحب العبادي للعذراء «مريم» أو الارتباط بالنضال السياسي بشأن الثروة والسلطة الدنيوية للكنيسة.

أمَّا المجال القانوني فقد كان إبداعياً في نطاقه الكروي، خاصة في مجال المؤسسات والممتلكات، فقد كان لمواده الدراسية أهمية طويلة الأمد بالنسبة إلى الاقتصاد الأوروبي وبالنسبة إلى المسار السياسي للحكم الذاتي. [بيرمان، (١٩٨٣)]. إلَّا أنَّ القانون كان منفصلاً بشكل كبير عن تلك التطورات الفلسفية، وتخصصت إبداعاته في مختلف الجامعات [رادينج، (١٩٨٥، ١٩٨٨)]، إلَّا أنَّ الفلسفة كانت تتسم بالقوة في الجامعات المتخصصة في علم اللاهوت، وعلى رأسها جامعة «باريس» و«أكسفورد»، أمَّا دراسة القانون فكانت إبداعية في جامعات شمال إيطاليا على وجه الخصوص، تحت رئاسة «بولونيا»، حيث كانت تتمركز صراعات الدولة الكنسية في تلك المنطقة، بل كانت تمثل ميدان المعركة للنضال الإقليمي بين المنصب البابوي والإمبراطور الروماني المقدس، ومن ثم كان يتم استغلال القانون باعتباره أداة لهذا النضال.

الانحراف المؤسسي في الإسلام

يشترك كل من الإسلام والمسيحية في الكثير من النواحي الخارجية، فكلاهما يعد منطقتين تم تنظيمهما من خلال الأديان الجامعة في محيط دائرة الإمبراطوريات البيروقراطية، مثل روما و/أو فارس، كما أن كليهما قد بُني على ائتلافات قبلية تم تطويرها في دول، كلاهما له عقائد في مذهب التوحيد المرتبط بالصفات البشرية ووضع نموذج لإلههم على أنه الحاكم ذو القدرة والجلال الذي يطالب بالطاعة والتصرف باسمه، بالإضافة إلى أنَّ كلتا الديانتين، علاوة على سابقتهما (أي اليهودية)، ترفع من شأن الكيان الحاكم من الناحية الرمزية، بل وتؤكد على العلاقات الأخلاقية والسياسية والأنشطة الاجتماعية.

إلَّا أنَّ هناك اختلافات بينة بين الإسلام والمؤسسات المسيحية الوسطية، فحياة الرهبانية لا وجود لها في الإسلام، إلَّا أنَّه يوجد نُساك مكرسون للممارسات الدينية، لكنهم لا يشكلون أي مظهر تنظيمي أو مؤسسي، كذلك النُسك الصوفي لا يشترط البتولية، وهذا أمر هام، ذلك؛ لأن تنظيمات الجماعات البتولية كانوا يقطعون علاقاتهم بأسرهم، ومن ثم يصبحون قوة مستقلة يتصرفون بعيداً عن مصالح الحكومة الملكية، ومن هنا

نجد أن الصوفيين يختلفون عن رهبان الأديرة، فالصوفيون لهم علاقة بالسياسة واهتمامات المجتمع العلماني، علاوة على أن الأديرة لها قدرة أكبر بكثير على جمع الثروات والموارد المنظمة، ولكن هناك ما يوازي ذلك في الإسلام، ويعرف بـ «الوقف»، مثل المدارس والمستشفيات والجمعيات الخيرية. [هودجسون، (١٩٧٤: ٢: ٥١، ١٣٦)، مقدسي، (١٩٨١: ٣٥ ـ ٧٤)]، وهذه الأوقاف قد يكون لها ممتلكات، وكانت تُستخدم من قبل الأثرياء من أصحاب المؤسسات كأداة لتجنب قوانين الميراث والقيود المفروضة على الاستثمار. [جارسين، (١٩٨٨: ١٢١ ـ ١٢٣)]، إلَّا أنَّ تلك المؤسسات الدينية كانت تفتقر إلى الاستقلال الذاتي من المصالح والسيطرة العلمانية، وما يفتقر إليه في الإسلام هو الدور الديناميكي لأديرة أوروبا المسيحية في كل من جمع الثروات واستقلال القطاع الكنسي، وكذلك في إتاحة قاعدة للشبكات العقلانية.

علاوة على ما سبق، نجد أن المنصب الباباوي له دور يوازي دور الخليفة في الإسلام، إلَّا أنَّ مسار كل منهما كان مختلفاً، فالقائد في الإسلام كان يتميز بأنه حاكم عسكري وسياسي، فقد برز الإسلام من خلال الفتوحات العسكرية الناجحة، بينما شقت المسيحية طريقها في شمال أوروبا من خلال الهداية إلى الحق والتعاون مع الحكام القبليين، الذين باتوا يمثلون الطبقة الأرستقراطية الإقطاعية.

وقد كان الإسلام في بادئ الأمر يمثل دولة خاضعة لرجال الدين، حتى بعدما انهار الخلفاء، بعد عام: (٩٠٠)، أمام واقع إقامة الدول العلمانية المستقلة، هدفت الحركات الإسلامية إلى إعادة السيطرة على السلطة السياسية، فالتنظيمات الإسلامية كانت أقل استقلالاً وأكثر ارتباطاً بأسر الطبقات الحاكمة الأرستقراطية، حيث نجد أن الحركات الشيعية المختلفة قد هدفت إلى استرجاع النقاء في تعاقب سلالات الطبقات الحاكمة، وأكد هذا في حد ذاته على الدين الإسلامي، بل وضع أساساً للمعارضة المستميتة ضد التدين العقلاني الذي تحول إلى حجج جامعية.

وبسبب علاقاتهم السياسية، لم يصبح الإسلام كنيسة منظمة بيروقراطياً، كما لم يكن هناك كهنوت متخصص أو رهبان، وكان على الحكام دعم

وتطبيق الشريعة الإسلامية لتعيين القضاة المسلمين وتوفير المواد اللازمة لصيانة المساجد، أمَّا الكنائس ذاتها فلم يكن لها ممتلكات.

كذلك في الإسلام، نجد أن العلمانيين الأتقياء كانوا يتخذون مبادرة لتعليم وتفسير النصوص والتقاليد الإسلامية، ويطلق عليهم اسم «العلماء»، وهم بمثابة الأحبار عند اليهود (سواء كانوا معلمين أو كهنة)، وكانوا قادة دينيين وشرعيين للمجتمع، بل كانوا يمثلون قوة موازية ديمقراطية (أو على الأقل لامركزية ضد الحكام)، وفي أوقات الوهن السياسي يصبحون ذوي سيطرة سياسية، كما أنهم كونوا قاعدة للحياة الدينية العقلانية، ومن ناحية القاعدة الهيكلية، فقد دعموا التخصصية والتقليدية أكثر من الكنيسة المسيحية المستقلة.

أما بالنسبة إلى الجامعات، فلا وجود لها في الحس الحازم في الإسلام، على سبيل ذلك «قرطبة»، لم تكن مركزاً للتعليم من قبل هيئات تدريس أو طلاب، وكان عدد الجامعات التي تمنح الدرجات العلمية فيها قليلاً، وفي عهد الخلفاء الأقوياء، كانت المساجد تمثل مراكز التعليم العالي، حيث كانت دوائر الطلاب تجتمع حول معلميهم، وبهذه الطريقة برز الدينيون العقلانيون في المساجد بمدينة «البصرة» وتطوير دوائر في أماكن أخرى، ومن الجدير بالذكر أن معلمي الشريعة كانوا من أكثر الدوائر التي استقطبت الطلاب، وبعد عام: (١٠٥٠) انتشرت المدارس التي تتخذ شكلاً أكثر نظاماً، وكانت تلك المدارس الإسلامية تتمثل في «الوقف» الذي كان يوفر مرتبات وأجور المعلمين ومساكن الطلبة والمقررات المالية لهم. وكانت المدارس تحاكي الجامعات، على الرغم من الاختلافات الكبيرة بينهما. [مقدسي، (١٩٨١)، هوف، (١٩٩٣)].

وبينما كانت الجامعات الأوروبية تمثل مؤسسات ذاتية الحكم، بل وطالبت بامتيازات وحصانات ضد السيطرة المحلية، نجد أن المدارس الإسلامية كانت خاضعة لسيطرة المتبرعين العلمانيين للوقف، كذلك نجد أن الجامعات كانت تمثل نقابة للمعلمين الذين طالبوا بالاستقلال الداخلي لوضع تسلسل من الدرجات العلمية، أيضاً نجد أن نقابات المعلمين كانت توجد في الإسلام إلى حد ما، لكنها كانت منفصلة عن المدارس ذاتها، ولم تكن بمثابة كيان مؤسسي في الإدارة الفعلية للشئون الدراسية.

وفي الواقع، كانت الجامعات بمثابة رابط بين نقابة المعلمين والوقف في شكل مؤسسي، بينما في التعليم الإسلامي كان ذلك مكونين منفصلين عن بعضهما البعض. علاوة على ذلك، نجد أن المعلمين الإسلاميين كانوا يمنحون درجات رسمية في شكل شهادات تشير بدراسة الطالب لمناهج أو كتب معينة، وهذا كان بمثابة إجازة للتدريس وإصدار الآراء الشرعية.

وبينما نجد أن الجامعات المسيحية قد قامت بتطوير درجات رسمية، مثل البكالوريوس والماجستير والدكتوراه، حيث نشأت تلك الدرجات من خلال مؤسسات وليس معلمين فرديين، وكانت تُقر صلاحيتها من قبل ميثاق البابا أو الحاكم، بل وتطورت الدرجات الجامعية إلى نظام من الاختصاص المرخص يستخدم في عالم التدريس وكمنصب في الهرم الوظيفي الكنسي، كما نجد أيضاً أنه في المسيحية تطورت كل من البابوية البيروقراطية جنباً إلى جنب مع التوسع في النظام الاحتكاري للاعتمادات الجامعية، بينما في الإسلام، نجد أن الافتقار إلى الهرم الوظيفي الكنسي والافتقار للسلطة الدينية المركزية قد أديا إلى تحول الهيكل التعليمي في مسار مختلف.

ومن أكثر مظاهر الخلاف في الشؤون العقلانية بالجامعات المسيحية، هو اختلاف اللاهوت عن القانون بالجامعات المسيحية؛ أمَّا في الإسلام، نجد أن كلاً من القانون والدين مبنيان على أساس النصوص المقدسة نفسها والتقاليد، فلم يضع الإسلام أي: تمييز بين القانون المدني والشريعة، الذي تم الفصل بينهما في الجامعات المسيحية.

وقبل عام: (٩٠٠)، كان هناك خلاف بين الشريعة الإسلامية والدين العقلاني، ولكن لم يكن هناك فصل بينهما على أساس مؤسسي أو قانوني، وحيث إنَّ معلمي الشريعة كان يعملون قضاة، فقد كانت الشريعة عملية أكثر منها نظرية، وبما أن القانون كان مرتبطاً بالشريعة، فكان هناك خصام بين المحامين والدينيين في المضمار نفسه، وهذا الخلاف في القاعدة التنظيمية كان السبب في وجود المزيد من الصراعات بين المتمسكين بحرفية النصوص المقدسة والدين العقلاني في الإسلام أكثر منه في المسيحية، وكان نهوض المدارس الإسلامية بمثابة انتصار القانون من حيث احتكار مؤسسات التعليم التنظيمي، فلم يكن هناك كلية مستقلة لدراسة الدين، ولم يكن هناك مجال

للتخصص الفلسفي، بل إن الفلسفة العلمانية، الآتية من بلاد الإغريق، والآتية من المصادر غير الإسلامية، كانت مستبعدة تماماً عن المدارس الإسلامية، بل وكانت بمثابة عدو للصراط المستقيم.

ومع ذلك، لم تجد دراسة المنطق والجدال الكلامي سبيلها في مناهج تلك المدارس، سوى كونها دراسات مساعدة، فكان يتم دراسة الجدال الرسمي كنوع من الإعداد للممارسة الشرعية، وكانت المناظرات في المدارس الإسلامية تشابه تلك المناظرات التي تخللت الأسلوب الدراسي للمجادلات النصية في الجامعات، ومن ثَمَّ لم تصبح المدارس الإسلامية مراكز للإبداع، لا في المنطق ولا في الفلسفة، كما أنَّهم افتقروا إلى الهيكل الداخلي لدى الجامعات، حيث أدى فصل الآداب الأساسية عن الدين والقانون إلى وجود شبكة من العقلانيات الإبداعية، إلَّا أنَّ في الإسلام كان هناك عناصر مؤسسية تحاكي تلك التي كانت في الجامعات، لكنها كانت مرتبطة بنسب مختلفة، ومن ثَمَّ كان الاتزان مختلفاً، والنتائج كانت أكثر تحفظاً وتقليداً من الناحية العقلانية.

تتابع التحديات الخارجية في قواعد الحياة العقلانية

واسترجاعاً لمفهومنا السوسيولوجي للتغير العقلاني، فهناك تدفق سببي ذو خطوتين، فقد أدت الظروف الخارجية إلى تغير القواعد المادية التي تعمل عليها العقلانيات، ومن ثَمَّ تعدلت شبكتها إلى فضاء تنافسي جديد، ممَّا أدى إلى إعادة ترتيب رأس المال الثقافي الذي حملوه منذ العصور السابقة، حيث نجد أن الإبداعية بمثابة شيء بارز في كل نقطة تحول مؤسسية.

إذن من الناحية التنظيمية، نتوقع وجود الآتي في مسيحية العصور الوسطى:

١ ـ نهوض الأديرة التي تم إصلاحها، حيث كانت هذه فترة التنافس المكثف بشأن الأحوال الدينية والتوسع في المشاركات الدينية خلال المجتمع، فهي بمثابة فترة تحول علماء الكلام الجدلي، «أنسيلم» Anselm، و«أبيلارد» Abelard.

٢ ـ نمو البابوية البيروقراطية، ممَّا أدى إلى تحول مركز الحياة العقلانية

إلى الجامعات، حيث كان ذلك عهد السكولاستية الرفيعة، التي تعد بناء للنظم الرسمية والبحث عن رأس المال الثقافي المضاف من خلال الاستيراد من مصادر البحر المتوسط، كما أن الإبداع الفلسفي قد نتج من تركيبة هذه المواد. إضافة إلى ذلك، برز عامل مؤسسي آخر، وهو قطاع الأديرة، الذي اتخذ المقعد الخلفي في التنظيم الكنسي الجديد، فقد وضع مجموعة من الحركات الأخرى، ألا وهي الرهبان الذين كانوا خارج الدير، الذين نشطوا في المناظرات المذهبية في الحياة المدنية، مثال الرهبان الفرانسيسكان والدومينيكان الذين انتقلوا إلى الأعمال العقلانية، وقريباً هيمنت خصومتهم على علم اللاهوت الفلسفي بالجامعات.

٣ ـ أمّا آخر مرحلة من الحياة العقلانية في العصور الوسطى، فقد تبعت أزمة المنصب البابوي التي حدثت حوالي عام: (١٣٠٠)، حيث فشل السعي للدولة التي يحكمها رجال الدين، وتحولت المصادر التنظيمية التي بنتها الكنيسة ضد هذا المسعى، فقد خلقت الأديرة الديناميكية اقتصاداً غنياً انصب في القطاع غير الكنسي، حيث توحدت الممالك، خاصة في فرنسا وإنجلترا ومدن شمال إيطاليا، تحت نير المناصرة الخصومية للإمبراطور والبابا، كما أصبح هناك مناصب للمحامين والإداريين، ومن ثم انقسم ولاء رجال الدين، وظهرت كتل وطنية بالكنيسة، وعاد النفوذ العلماني يؤكد ذاته مرة أخرى بشأن تعيين رجال الدين، بل إن عملية انتخاب البابا نفسه أصبحت هدفاً علمانياً، فخلال فترة بابوبة الأفينون Avignon، أصبح المنصب الباباوي غير مستقل بشكل كبير في فرنسا، وفي وسط إيطاليا بات المنصب الباباوي تتركز سلطته على الممتلكات الإقطاعية الخاصة به، عوضاً عن وجود الدولة الدينية التي اتسعت في أوروبا، وبحلول عام: (١٤٠٠)، تورط البابا في الحرب الإيطالية وقلت سلطة تصرفه عن سلطة الأمراء.

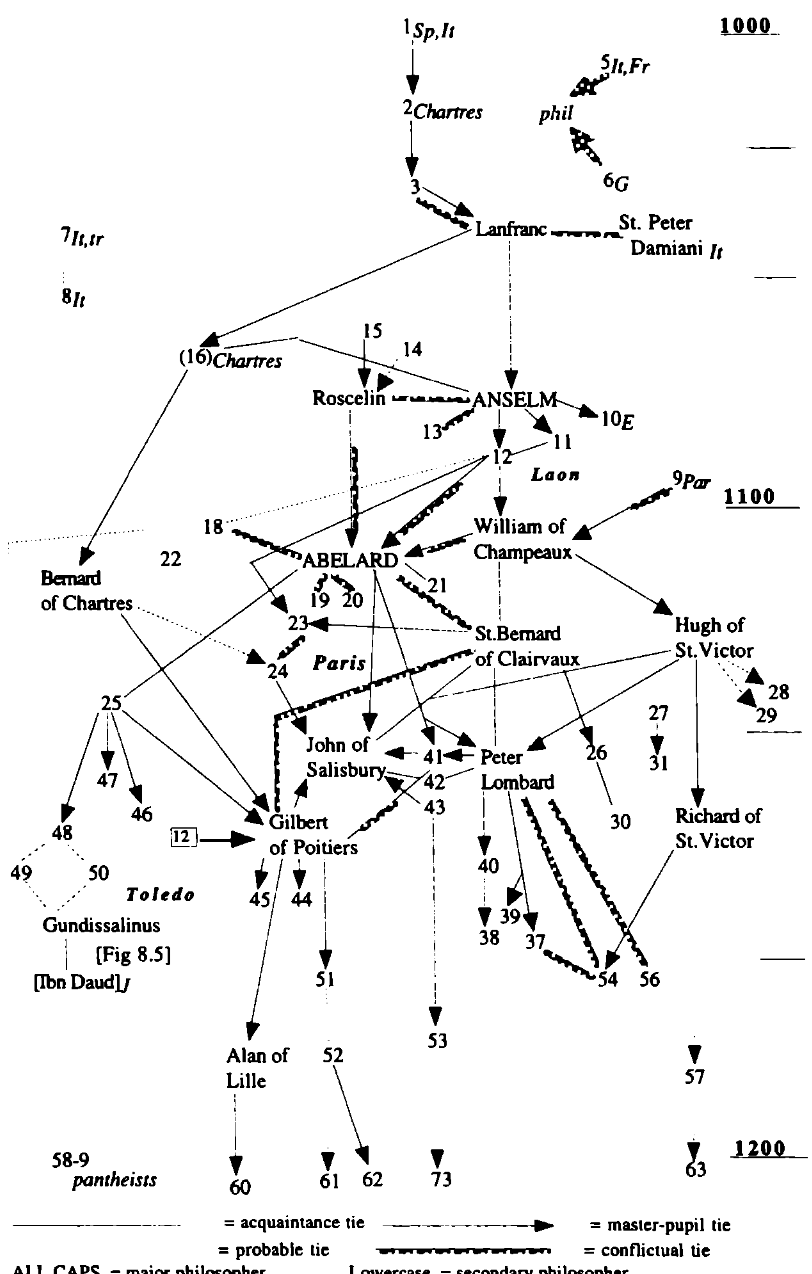
٤ ـ انحدار الاتجاه الدولي لمنصب البابا وتحول المحسوبية الإدارية إلى المحاكم العلمانية، ممّا أدى إلى تكون الظروف المواتية لمفكري العصور الوسطى في وقت متأخر، إلّا أنَّ الجامعات ما زالت موجودة، بل ازدادت مع خصومات أصحاب المؤسسات المحليين لكنها أصبحت قواعد للصراعات أكثر من كونها مراكز للتداخل الإبداعي. علاوة على ذلك، دافع

العقلانيون، الذي قاموا بعمل حركات نسكية وإنسانية موجهة علمانياً، عن السكولاستية والدين الفلسفي.

٥ ـ انهيار قاعدتها التنظيمية، الأمر الذي وضع المسيحية في حالة تتصف باللامركزية بشكل ما، كمثل التي بات عليها الإسلام في الفترة الأخيرة، فكلا الديانتين انتهى بهما الأمر بعدد من الخصائص المشتركة، وهي: فقدان مركز الشبكة، والانحدار في الإبداعية، والهجوم على الأفكار التجريدية، وبروز النسكية؛ إلَّا أنَّهما اختلفتا من حيث تراكم رأس المال الثقافي. وأحد مصادر الاختلاف، هو أن الشبكات العقلانية المسيحية قد تطورت في وقت لاحق، واحتوى جزء من هذه العقلانيات على استيراد التجريدات الأكثر سفسطائية التي تراكمت خلال أكثر عصور الشبكات الإسلامية؛ واستطاع المفكرون المسيحيون أن يستغلوا «ابن سينا» و«ابن رشد»، وهما النتاج المتأخر للشبكات العربية التي انغلقت في أماكن نشوئها، حيث تم استيراد ذلك بسبب التشابه بين مؤسسات المنطقتين.

الاستقلال الداخلي للجامعات
التكاثف الأول للشبكات

أصبحت الفلسفة المسيحية مصدراً للإبداع من خلال حركة تجول الجدليين التي نمت بشكل متسارع في شمال فرنسا بعد عام: (١٠٠٠)[٣]، ويوضح الشكل: (٩ ـ ٣) النماذج المألوفة بين أهم المبدعين العقلانيين، ليس فقط في سلاسل المعلمين والطلبة، ولكن أيضاً في الخصومات، حيث يوضح مركز الشبكة مكان وقوع تلك الأحداث، التي تتمثل في «أبيلارد» Abelard الذي لم يقم فقط بالدراسة مع كل فرد، بل أيضاً تجادل مع كل فرد، ونذكر أيضاً خلال التعقد غير العادي لشبكة المفكرين: «توماس أكويناس» Thomas Aquinas، و«هينري غينت» Henry of Ghent، و«ويليام أوكهام» William of Ockham، وآخرين كثيرين (انظر الشكل: ٩ ـ ٤)، فقد بنت تلك الشبكة شحنات من الطاقة الإبداعية وفرغتها في نقاطها ذات التوتر الأقصى، مثلها مثل المجال الكهربي الذي يطلق التيار.



الشكل (٩ ـ ٣)

الفلاسفة المسيحيون، ١٠٠٠ ـ ١٢٠٠: تشكيل الشبكة الجدلية

ومن البداية، كانت الشبكات منظمة في شكل سلاسل من المعلمين والطلاب الرواد الذين تداخلوا معاً في صراعات، فكان «لانفرانك» Lanfranc، معلم «أنسيلم» Anselm، وهو من أبرز المعلمين في تلك الحقبة، الذي تجادل مع «روزلين» Roscelin، معلم «أبيلارد»، علاوة على وجود طرف ثالث في هذا الجدال مثل «بيتر دامياني» Peter Damiani و«أوتلو» Otloh، و«مينغولد» Manegold الذين هاجموا عمل الجدليين ووصفوه بأنه عمل مناهض للمسيحية.

ولم يكن هناك شك في تطبيق «بيرنجار» Berengar الجدلي لإنكار انتقال عملية الأنسجة في الجسد المضيف، أو تطبيق «روزلين» "Roscelin" لإسمانية التثليث والنتيجة التي خلص بها بأنه لا بُدَّ أن يتكون من ثلاثة كيانات، فقد بُعثت الطاقة الإبداعية عن طريق الأسلوب المسيحي في الجدال بين علم الكلام والحديث، وأضفى هذا السياق القوة على إبداع «أنسيلم» لإحدى الجدالات الميتافيزيقية وبرهانه الأنطولوجي (الوجودي) لوجود الله.

أما أتباع النصوص المقدسة، مثل «دامياني» Damiani، فقد اتبعوا النهج المناهض للجدليين وهو أن الله فوق المنطق، بل في الحقيقة فإن إرادة الله يمكنها تغيير القوانين والمنطق. جدير بالذكر، أن «أنسيلم» Anselm قد تعلم في المدارس العلمانية بإيطاليا وعَلَّمَ في دير النورمانديين بمدينة «بيك» Bec، الذي اعتمد دخله على شهرته كمركز للتعليم.

واعتبر «أنسيلم» أن وجود السبب هو أساس الكتابات المقدسة؛ فإن لم يكن للمسيح تواجد لكان من الممكن توضيح الضرورة المنطقية لخلاص الإنسان والتجسد والتثليث والميلاد العذري (مونولوغيوم، كير ديوس هومو)، وهذه تعتبر نقاطاً اعتبرها الفلاسفة المعتدلون، مثل «توماس أكويناس» Thomas Aquinas، على أنَّها نوع من الغموض لا يمكن فهمه إلا من خلال الإيمان؛ إلَّا أنَّ معارضة المجال العقلاني قد ألقى بطاقة «أنسيلم» إلى جانب عقلاني ضد الفلاسفة الأسمانيين، مثل: «روزلين» Roscelin، حيث وسع من صدارة الأفكار العامة قبل الخبرات غير الملموسة، ومن هنا، بدأ تذمر «أنسيلم»، خلال تساؤله: هل يمكنه أن يجد برهاناً بيناً على حقيقة وجود الله التي لا تعتمد على مجرد سلسلة من المجادلات تشتمل على مقدمات منطقية؟

وبعد نضال عنيف، وجد الإجابة عن هذا السؤال، وهي: أن أسمى

المفاهيم جميعها لا بُدَّ أن تحتوي على وجودها الخاص بها، فإن لم تكن موجودة فستكون أقل كمالاً من المفاهيم الأخرى التي لها وجود، وقد بنى «أنسيلم» برهانه باستخدام معايير تجنب التناقض، ويعد برهان «أنسيلم» من أحد معالم الفلسفة الغربية، حيث يستمد قوته من الطريقة التي يضع بها حدوداً للمجال، وهي طبيعة المعايير التعقلية للمرجعية الذاتية والتناقض، وللحدود بين الخارج عن الطبيعة الذي يمكن الوصول إليه من الناحية البشرية.

والآن كيف وصلت الميتافيزيقا إلى ذروتها مبكراً في الشبكة المسيحية؟ لم يكن هذا موقفاً من مواقف السذاجة المفهومية، فقد كانت هذه الشبكات حديثة نسبياً، ولكنها مبنية على المفاهيم المتراكمة للفلسفة الإغريقية، فحقيقة العالميات اللغوية كانت بمثابة قضية تُنوقِلْت منذ القدم عن طريق محاولة «بويثوس» Boethius الفليسوف للخلط بين فلسفة أفلاطون وأرسطو(٤)، ونلاحظ أن الشبكات السطحية في وقت الحياة العقلانية بعد عام: (١٠٠٠) قد أسست صفوفاً كثيفة من النزاع وذلك بسبب أن المناهضين للعقلانية سمحوا للعقلانيين أن يظهروا بشكل نقي.

تلك السلسلة المكونة من أتباع «لانفرانك» Lanfranc و«أنسيلم» Anselm و«روزلين» Roscelin، بالإضافة إلى المحافظين المناهضين للفلسفة، قد عملت على تكوين خط معقد من الصراعات، حيث تحولت بؤرة تكثف الشبكة نحو طبيعة المفاهيم والجدال ذاته، فقد أدى الوعي الذاتي للشبكة إلى إظهارها في الشخص الذي كان أكثر ارتباطاً بالصراعات التي تخللت الشبكة، فعلى سبيل المثال: «بيتر أبيلارد» Peter Abelard، وهو فارس الجداليين، قد تحول من مجموعة إلى أخرى متحدياً المعلمين؛ وقد ارتبط بـ «أنسيلم» Anselm في تنقل ثان، وبشكل مباشر بثلاث شخصيات ثانوية أخرى.

وفي هذا السياق رفض «أبيلارد» كلاً من الواقعية والأسمانية، مبتدعاً علماً للمعرفة يتركز على عملية التجريد نفسه، مشكلاً أساساً جديداً في المنطق ونظرية المعنى.

ويعد القديس «بيرنارد» Saint Bernard من أقوى خصوم «أبيلارد»، حيث كان من أشد المناهضين للفلاسفة، كما أنه بنى نصه في التكريس على أساس مقاومة الجداليين، وعلى الرغم من إدانة «أبيلارد» بحبسه في أحد

الأديرة في كبر سنه، إلَّا أنَّ شبكة المعلمين كانت تزداد قوة، وأصبحت المدارس أكثر تركيزاً وثباتاً، وجدير بالذكر أن مبدأ تصوف القديس «بيرنارد» الذي لم يكن تأملياً بقدر برنامج الممارسات الروحانية والفضائل، قد تم تطويره من قبل أعضاء آخرين تابعين للنظام التقشفي للرهبان البندكتيين، وبحلول الجيل التالي اضمحلت مناهضتهم للعقلانية، وتحولت إلى تأويل فلسفي للصوفية، علاوة على ذلك فقد تم تدريس مبدأ شامل للتصوف في دير القديس «فيكتور» St. Victor بباريس، حيث قام «هوج» Hugh بضم جميع الفنون العلمانية كأساس للتبصر كعلامات رمزية عن وجود الله في العالم، وفي الوقت الذي أصبحت فيه مدارس آباء الكنيسة تتخذ شكلاً مؤسسياً، تجمعت شبكة أخرى بكاتدرائية «تشارتر»، حيث قام «بيرنارد»، من كاتدرائية «تشارتر»، وتلامذته بالدفاع عن التعليم الكلاسيكي والأفلاطونية الدينية، مسندين ادعاءاتهم على تراكم الثقافة الجديدة، وليس من العجب إذن أن نرى شبكة «تشارتر» تتولى الريادة في طلب الترجمة من العالم العربي من خلال إرسال بعثات إلى مدينة «طليطلة» ومدينة «سيسيل» للبحث عن نصوص لدعم مراكزهم.

وبحلول عام: (١٢٠٠)، نفذت السلاسل القديمة بشكل تدريجي (انظر الشكل: ٩ ـ ٣، و٩ ـ ٤)، حيث اضمحلت الصوفية القديمة في الأشكال المناهضة للعقلانية والتنظيمية، وكذلك المذهب الأسماني، حتى أيضاً المنطق الفني السفسطائي لـ «أبيلارد»، فعلى الرغم من كثرة التلاميذ ذوي المكانة الرفيعة لـ«أبيلارد»، حيث قام أشهرهم بإعطاء أمثال لمبدأ الشكوكية والاصطفائية التي برزت بعد ذلك بجيلين أو ثلاثة في المجال العقلاني.

ومنذ هذه التواريخ أصبحت الخصائص الفنية للحياة العقلانية أسلوباً اسكولاستيكياً، حيث كان «بيتر لامبارد» Peter Lombard أكثر تلاميذ «أبيلارد» نجاحاً، لكنه لم يكن مفكراً في الأصل، بل مترجماً لكتاب «الجمل» Sentences، وهو كتاب عن الآراء بشأن القضايا المتنازع عليها، وقد الذي أصبح من أشهر نصوص العصور الوسطى، ورجع نجاح ترجماته إلى مركزه الرفيع الذي كان يحتله في مدارس كاتدرائية «نوتردام» بباريس عام: (١١٤٠) إلى (١١٥٩)، وبعدها أصبح أسقفاً في باريس، حيث تحولت مدارس الكاتدرائية نواة جامعة باريس. (٤٩١ ـ ٤٩٦) إن المعارك الحية ليوم أبيلارد

تتناقض بشكل غريب مع الثمار المتحذلقة وغير الأصلية للأطفال المفكرين والأحفاد، لكن مع ذلك؛ فإن علم الأنساب واضح. جعل أبيلارد وأتباعه المجتهدون من باريس هي اهتمام الانتباه الفكري مكان اجتماع مركزي الذي أصبح مؤسسا في المدارس المشهورة، ووضع أبيلارد بنفسه أول مثال عظيم للكتاب النصي سيك إت نون في أوائل القرن الذي وضع فيه قطعاً متناقضة من بابا الكنيسة مرتبة حول الأمور الفلسفية المجردة.

أظهرت الطريقة جيلاً باكراً في أيدي المحامين الكنسيين بعد وقت قصير بعد أبيلادير فإن توافق النصوص الشرعية النزاعية جعلت تصنيفاً نظامياً بواسطة غراتيان العظيم في بولوجنا. [جرابمان (١٩٠٩ ـ ١٩١١)، كانترويسز، (١٩٣٨)]. كانت الكليات اللاهوتية والشرعية تتشكل معاً وتحت تأثير مشترك.

أعطى كتاب أبيلارد سيك إت نون المجتمع الفكري واحدة من أعظم قطع رأس المال الثقافية وهي مجموعة من الألغاز ليعمل عليها. كانت الطريقة المدرسية لتزدهر في نوع من الروعة البنائية، قد يستجمع المعلقون من بونافينتشر، وحتى أوكخام السلطات أولاً في جانب واحد من السؤال، ثم من الآخر فيدحضون ويثبتون بنظام ويزنوا بتوازن. هاجت الحياة الفكرية مرة أخرى في القرن التالي وهذه النصوص أصبحت آثاراً لشمول المجتمع الفكري متخذة بصرامة تاريخه وصراعه وهما المكونان التركيبيان للإبداع.

الجامعات والعلم الموسوعي

إنَّ الحياة الفكرية التي انطلقت مرة أخرى في الأجيال بعد: (١٢٠٠) قد تم تشكيلها بعدة عوامل. كانت تندمج المدارس المؤسسة مجاناً ويتم تشكيلها إلى جامعات. مع ذلك تأتي حركة لمد فروع المعرفة وتقديمها في خلاصات موسوعية. تم استيراد الفلسفات العربية في موجتين ممثلتين بواسطة أفلاطونية ابن سينا الحديثة وأرسطية ابن رشد متبوعة بنصوص الإغريق أنفسهم. تتزامن الفجوة بين السلاسل للأسماء المهمة في نهاية: (١١٠٠) مع الوقت الذي كانت النصوص تتدفق فيه من العالم العربي. إن التراجع في إبداع السكان الأصليين هو نموذجي لما يحدث أثناء أجيال المستوردين.

تم اكتساح القاعدة الضيقة للأفلاطونيين والنصوص الرومانية القديمة

التي أسست عليها المسيحية فلسفتها وذلك بواسطة المدى الأوسع للفلسفة الإغريقية المعاد اكتشافها. أن الإسمانية التي أسسها الفلاسفة المسيحيون قد تم نسيانها في هيئة النصوص القديمة، لم يسمع بالإسمانية مرة أخرى حتى جيل أوكخام الرابع. في وجهة نظر العالم فإن ما هو مدهش هو كيف تعافى الفلاسفة المسيحيون بسرعة من اعتمادهم على الأفكار الواردة. تم إعطاء قوة دفع بواسطة قاعدتهم التأسيسية الحديثة.

نشأت أول شهرة فلسفية بين هؤلاء المجتمعين في باريس (وإلى درجة أقل في أكسفورد) من الصراع لاستيعاب أو دحض الأفكار العربية (انظر الشكل ٩ ـ ٤). أنتج ويليام أكسيري نسخة مسيحية من ابن سينا، لقد تم تعيينه بواسطة البابا في عام: (١٢٢٨) في علاوة لتصحيح الواردات الأحدث الخطيرة وهي نصوص ابن سينا لأرسطو. نظم ويليام أوفرجين ـ مدير اللاهوتية ثم الأسقف في باريس من: (١٢٢٨)، وحتى: (١٢٤٩) ـ مذهباً في رد فعل ضد الأرسطية العربية راسمة على القديس أوغسطين ولكن معززة بقطع من ابن سينا. أنتج الإسكندر من هيلز خلاصة مدرسية تجمع أفكار محافظي أوغسطين والفيكتوريين بينما تتعامل مع المشاكل التي يشكلها أرسطو.

توسعت في المجال نفسه فروع متخصصة للمعرفة خالية من اللاهوت، لتجد لنفسها محاريب في المنظمات المختلفة لدراسات الجامعة. وتمت ترجمة النصوص العلمية من العربية التي تضم أعمال الإغريق القديمة في علم الفضاء والرياضيات والطب وعلوم أخرى معاً بجانب ما قدمه العرب.

هؤلاء الأفراد الذين كانوا أقرب لهذا التدفق كانوا قادرين على نحت محراب مميز في هذا المجال. ألبرت من بولستاد ـ وهو نبيل ألماني الذي درس كشاب بالقرب من المراكز الإيطالية للترجمة ـ أصبح ممتلئاً بالطموح لجمع وتكملة الأعمال العلمية للإغريق. لقد أصبح ألبرت العظيم من الطاقة المجردة التي معها سعى وراء هدفه ممتداً خلال كل مجالات المعرفة من اللاهوت وحتى علم النبات ومن النباتات والأحجار الكريمة إلى التنجيم والسحر.

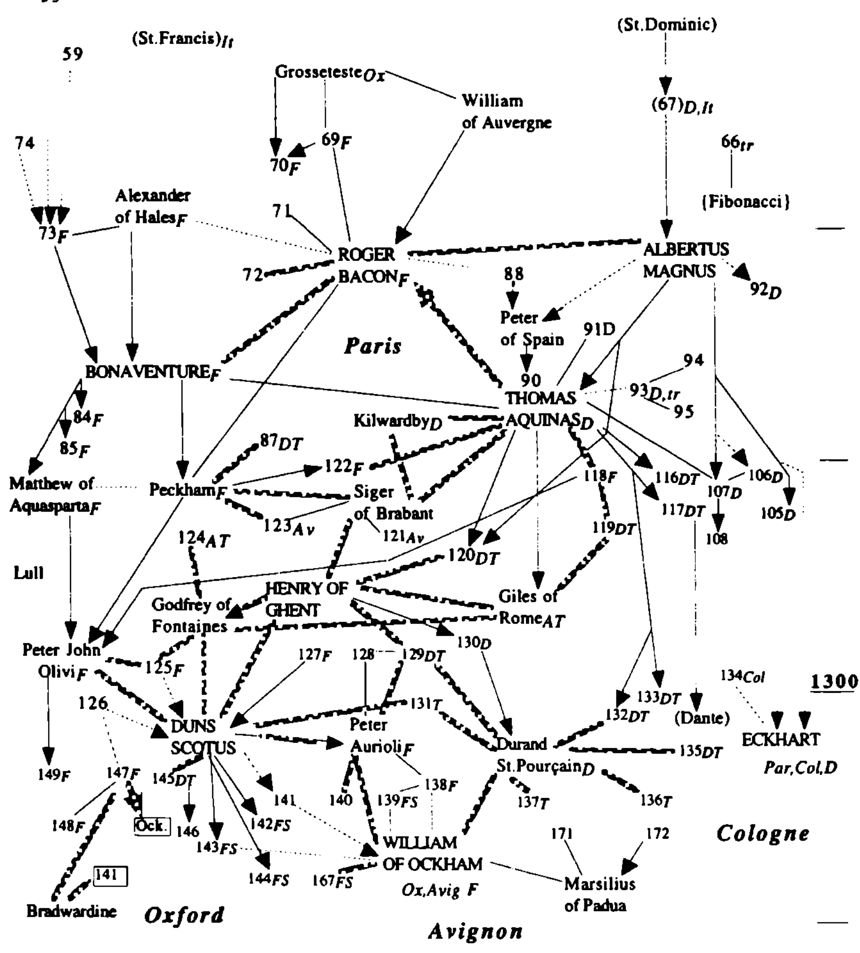
إنَّ أعمال ألبرت الموسوعية مثيرة للإعجاب في نطاقها بشكل أساسي. اعتبر ألبرت نفسه تابعاً لأرسطو الذي قام بفعله في ترتيبه للعلوم وفي تمسكه

بالمعرفة المبنية على الأحاسيس وأنه لا يوجد يقين يتعلق بغير المدرك. لكن علم الوجود لألبرت هو أقرب بشكل كبير للأفلاطونية. بالنسبة إليه فإن الروح هي مادة فكرية وليس شكل الجسم (كما هو بالنسبة إلى أرسطو والأكويني). الكونيات هي أفكار إلهية موجودة في الله؛ الروح الإنسانية لديها معرفة بالكونيات بالتنوير الإلهي كثيراً، على نفس خطوط مذهب أوغسطين للنور الداخلي. ظل ألبرت والعديد من الأجيال التابعة أكثر أفلاطونية من أرسطية. هنا كرر الأوروبيون موقف المسلمين قبل ابن رشد بالرغم من أن أرسطو كان متوفراً بكلماته وقد كان مفسراً بشكل محافظ وقريب بقدر الإمكان من الغيبية الدينية المثالية. طال انتظار الأرسطية المستقلة لأتباع ابن رشد الجذريين وتلميذ ألبرت المستقل بذاته توماس الأكويني.

فالعلماء الطبيعيون والموسوعيون مركزون في هذين الجيلين: (١٢٠٠ ـ ١٢٦٥)[٥]، والأكثر شهرة هم هؤلاء الذين جمعوا هذه الواردات العلمانية باللاهوت. في إنجلترا روبرت غروسيتيستي وهو رئيس علماء آخرين على أيامه في الإغريق قام بجمع ما تعلمه من نصوص علم الهندسة مع المذهب الأوغسطي للتنوير الإلهي. [غروسيتيستي، انظر الجنوبي: (١٩٩٢)].

وبالنسبة إلى أوغسطين كان هذا مذهباً نفسياً ومعرفياً، وبالنسبة إلى غروسيتيستي أصبح توسعاً لعلم الكونيات. يعلن نظامه التأملي أن العالم مكون من نور. يفترض غروسيتيستي أن الله خلق نقطة من النور التي انتشرت كإطار وتوسعت حتى وصلت لحد؛ هذا يؤلف المجال السماوي الأبعد والمدرك بواسطة علماء الفضاء والكونيات المعاصرين.

من مجال النور هذا الذي له انعكاس على المجالات الأقل للكواكب وأخيراً يكون الأرض في المنتصف. عمل غروسيتيستي على النظرية الهندسية للملائكة وخطوط الانعكاس محاكياً علم البصريات للعرب. هذا يطرح مشهداً بصريّاً للكون ومجالاته والأشعة وضوءاً ذهبياً له إغراء قوي خلال القرن، استخدمته ثلاثة أجيال مؤخراً بعد دانتي بالرغم من ربطه الخطأ بابن رشد.



= acquaintance tie = master-pupil tie
= probable tie = conflictual tie
direction of attack
ALL CAPS = major philosopher Lowercase = secondary philosopher
number = minor philosopher, listed in key (see Appendix 3)
(name or number in parentheses) = non-philosopher
tr = translator { } = scientist or mathematician D = Dominican F = Franciscan A = Augustinian friar
T = Thomist S = Scotist Av = Averroist It = Italy Ox = Oxford Par = Paris Col = Cologne Avig = Avignon

الشكل: (٩ ـ ٤)

منافسات الفرنسيسكان والدومنيكان، ١٢٠٠ ـ ١٣٣٥

وخارج دائرة علماء غروسيتيستي المؤيدة لدراسة الإغريق يأتي روجر بيكون الذي أصبح أشهر شخص بسبب اتخاذه لخط الجذري. مثل عدد من الأخرى في أيامه والمهتمين بالعلم كان لدى بيكون ثروة مستقلة معقولة ليضعها في أبحاثه. [لقد أقر صرف الكمية الضخمة لـ (٢٠٠٠) دولار على التجارب؛ دي إس بي، (١٩٨١: ١: ٣٧٧)]. بشكل هيكلي إنه كان منافساً لمعاصره ألبرت الذي هاجمه بعنف مع الإسكندر من هيلز وتوماس الأكويني وأغلب الآخرين، حتى أنه كان بيكون يحترم ألبرت على مضض فقد اتهمه بالتدريس من قبل أن يتعلم. مع ذلك فإن بيكون معتمد على المذاهب العربية. يستخدم كلمات ابن رشد لكن علم الكونيات الخاص به هو الضوء المألوف للكون. أصّل بيكون الرئيسي الدعوة والتأييد للعلم التجريبي، لم تؤد أبحاثه إلى شيء حاسم، وجهوده الموسوعية تمتد إلى مجالات مثل علم التنجيم والكيمياء التي تقدمت قليلاً. حتى نظريته المعرفية ساذجة بالرغم من أنها تطيح بحزم بالواقعية الأفلاطونية والمذاهب التنويرية فهو توقع أن الخبرة والتجارب سوف تنتج يقينا كاملاً.

وكان بيكون في الحقيقة داعية ومشير وضعه بواسطة الهجمات العنيفة على منافسيه المعاصرين متمسكاً بأنهم كانوا يعيشون في عصر خرافات البربرية ورعب السلطات. هذه الظروف التاريخية التي شرحها بعد صيحة المبشرين الأخلاقيين نتيجة لخطايا الإنسان التي سببت لنا فقدان الحكمة القديمة.

هنا يعطي بيكون مصدر طاقته: إنه كان أكثر الموردين لرأس المال الثقافي الوثني في الوقت الذي تم افتتاح السوق فيه للتو. وكتب بيكون في مناورة وضحت بشكل غريب الدراسات الخاصة الجنونية لنيوتن في آخر: (٤٠٠) عام، حاول بيكون التأليف بين مجموعة من أساطير الوثنية وتاريخ الكتاب المقدس وأطلس وبروميثيوس وأبوللو وزرادشت وآخرين تحت وقت الملك سولومون وقد عزموا أن يعرفوا علم الطبيعة الحقيقي؛ لأن ذلك تم فقدانه تدريجياً والآن يجب علينا العمل جيداً لاستعادته.

دفع بيكون ثمن موقفه الجدلي. بمجرد دخوله في الفرنسيسكان في عام: (١٢٥٧) كان قد اتهم بعدم الانضباط وحجز في منزله في باريس لمدة

(٢٠) عاماً، لكن لكي ترى هذا كقصة متمرد وحيد على السلطة هي أن تفقد الهيكل الذي يكون أصل بيكون وسمعته. إنه كان بعيداً عن العزلة وبالفعل كان يضع نفسه في وسط الشبكات الرئيسية في الوقت عندما كانت كتل إعادة التنظيم تفتح إمكانية الإبداع في العديد من الاتجاهات. إن صداقة بيكون مع زميله فاكيوس الذي أصبح بابا الكلمنت الرابع في: (١٢٦٥ـ ١٢٦٨) مدت الإثنين بالتحريض لكتاباتهما الرئيسية ونشرهما. لم ينجز بيكون أي شيء موضوعي في برنامجه. كان ابتكاره هو أن يدفع شبكة علاقاته ببطولة قدر المستطاع ليشكل مذهباً من معارضته.

حركة الرهبنة: الرهبان خارج الدير

هناك خاصية هيكلية أخرى لهذه الفترة وهي خط جديد للتنافس التنظيمي المفروض على البقية. كان غروسيتيستي وويليام من الفرنجة بالفعل هما آخر أهم فلاسفة القرن، اللذان كانا رَجُلَيْ دين عاديين، وأغلب البقية كانوا إمَّا فرنسيسكان أو دومنيكان. كان هناك فيض من الحماسة لهذه الحركات التي جلبت الأكاديميين والمثقفين المتشددين إلى رتبهم. لقد رأينا مشكلة عضويته وماذا فعلت في بيكون لكن حركة إلحاقه لم تكن غريبة. الإسكندر من هيلز تأسس جيداً كعالم لاهوت في باريس لاحقاً بالفرنسيسكان مؤخراً في الحياة وكان قد كوفئ بكرسيهم اللاهوتي في الجامعة عام: (١٢٣١). تم تجنيد ألبرت من البولستاد بواسطة رئيس الدومنيكان بنفسه باعتباره مساعداً للقديس دوميني في المدارس بإيطاليا.

وجد التنافس الهيكلي بين الفرنسيسكان والدومنيكان منذ البداية. كان القديس فرانسيس والقديس دومينيك معاصرين وكانت أوامرهم تعطى كعقوبة بابوية حول عام: (١٢٢٠)، وخلال بضعة أعوام من بعضهما البعض. [بروك، (١٩٥٩)، وماندونيت، (١٩٣٧)، وبينيت، (١٩٧١)]. على السطح هناك تناقض حاد: اللطيف فرانسيس يبشر الطيور ويزور الفقراء بتواضع، أمَّا القديس دومنيك يكافح البدعة وسط الحروب الصليبية للألبيجان في لانجيودوك. يشكلون معاً الموجة الثانية العظيمة لاتساع الرهبانية متبعين الموجة الأولى للأديرة الناجحة اقتصادياً المتعرف عليها بواسطة بنديكتيين القديس برنارد قبل قرن. كانت المسيحية تكتسب جوهراً تنظيميّاً موحداً.

كانت ستصبح البابوية دولة فوق الدولة الإقطاعية وكانت الجامعات تتزايد بانتشار بيروقراطية الكنيسة. كانت الحركة الرهبانية الجديدة الموجهة نحو النشاط في العالم جزءاً من الحالة المتنامية للمسيحية المنتصرة للأمر الاجتماعي.

كان أمر الحالة يتغير وشعور من الحماسة انتشر بين السكان الذين لديهم الآن إمكانية الاستيلاء على هذه الأنشطة الدينية المعطاة لأنفسهم. كانت الحركات التنافسية للرهبان ـ إخوان المشاركة الدينية ـ متشابهة بشكل منظم؛ لأنهم كانوا في منتصف الطريق بين رجال الدين والرهبان: يعيشون في ظل الوعود والالتزام الرهباني معطين حياة عائلية وملكية خاصة لكن كانوا مستقرين في العالم العام، حيث يمثلون الحياة الدينية بأعمال جيدة.

وخلال أقل من جيل وصل الرهبان الجامعات وحاولوا قريباً أن يسيطروا عليها. هذه لم تكن نيتهم على الإطلاق. كان الدومنيكان حملة أيديولوجية للقضاء على غير المؤمنين من خلال مسيحية موحدة مذهبياً، بينما كان الفرنسيسكان في مهمة خيرية بين الفقراء، لكن تزايدهم السريع المنظم ونجاحهم في الأعداد المتزايدة جلبا عقلانية سريعة في الشعور الفيبري. كان الفرنسيسكان ناجحين بشكل خاص يتكاثرون إلى: (٢٨٠٠٠)، في: (١٣٠٠) ضد الدومنيكان: (١٢٠٠٠)[٦]. كانت الدرجات المعترف بها والممنوحة من الجامعات الجديدة تطرح شهادات رسمية التي قد سادت بيروقراطية الكنيسة والممارسة القانونية واحتكار التدريس. إن الدومنيكان الذين كانت مهمتهم الصريحة هي التبشير بالتقليدية انجذبوا بسهولة نحو التدريس المنظم رسمياً. في البداية قاموا بتنظيم مدارسهم التدريبية الخاصة لكن هذه سرعان ما أصبحت ملاحق سكنية للجامعات أو (كما في كولونيا) النواة لجامعات المستقبل. في عام: (١٢٣٠) لحق مدرسون مؤسسون وملهمون بأنفسهم في الترتيب وسط جماعات حاشدة ليصل بذلك مركز جاذبية تدريب الرهبان بأنفسهم للعالم الجامعي.

وهناك ميزة مادية تفضل الرهبان على الطلبة العلمانيين. يجب على أغلب الطلبة أن يكافحوا من أجل رعاية تدعم دراستهم وقضاء وقت جيد للتقديم على الأوقاف الكنسية وعادة ما يقطعون دراستهم بين الماجستير

(تأخذ حوالي ٢٥ سنة) والدكتوراه في اللاهوت أو القانون (تأخذ حوالي ٤٠ سنة) ليخدموا رئيسهم في الإدارة الحكومية أو الكنسية. [جنوبي: (١٩٧٠: ٢٩٢ ـ ٢٩٥)]. ضمنت منازل الرهبان نفقة حياة الطالب؛ من أجل مدرسيهم وأوامر المناصب الممنوحة. فصلت الأوامر الدراسات من التدافع السياسي للتفضيل لذلك تفسح مجالاً حيث تستطيع الحياة الفكرية أن يتم الإلحاق بها من غير عوائق وبشروطها(٧).

وبالنسبة إلى الدومينيكان الموجهين تبشيرياً؛ فإن الحركة في اتجاه الجامعات كانت أقل في التناقض الأيديولوجي من الفرنسيسكان بتأكيدهم على الفقر والأعمال الخيرية والمهمة تجاه الفقراء. بالرغم من ذلك شدتهم المنافسة التنظيمية على طول الطريق نفسه حيث أحدث نجاحهم الكبير تشابكات مستمرة. إن اتصال الأوامر بالبابوية في الوقت التي كانت فيه تحاول الحصول على قوة ثيوقراطية في أوروبا قد جلبهم في الممرات الداخلية لسياسات الكنيسة. تم الضغط على الرهبان في الخدمة كأساقفة وحتى رؤساء أساقفة وكاردينالات. نجاح الفرنسيسكان شدهم كلهم إلى الإنشاء بسرعة أكبر.

وداخل المجال الجامعي وبمجرد أن وجد الرهبان أن الأيديولوجية الخاصة بهم تم استبدالها بصورة سريعة بالاهتمامات المجردة الطبيعية للمفكرين الأكاديميين أصبحت خطوط الصراع حول محور اهتمامات الشبكات الفكرية هي المسيطرة على هوياتهم بصفتهم من الفرنسيسكان والدومنيكان، وفي خلال جيل واحد تمكن الفرنسيسكاني جون بيكهام من إعلان أن طائفته وطائفة الدومنيكان كانتا مختلفتين ومنفصلتين في فلسفتهما حيث لا يوجد بينهما أي شيء مشترك فيما عدا ثوابت العقيدة المسيحية (Gilson, 1944: S40)، وفي الفترة ذاتها، كانت هناك صراعات داخل كل طائفة فيما يتعلق بموقفها الفلسفي.

وقد سيطرت الفصائل الداخلية للفرنسيسكان على الغالبية العظمى من التاريخ الفكري في الأجيال الثلاثة التالية التي هيمن عليها في هذا الحين أوكهام ودونس سكوتس وبونافنتور، وبالنسبة إلى الدومنيكان فقد تبنوا هم الآخرون اثنين من المواقف ذات الصلة وهما: الموقف الأفلاطوني

الأرسطي لألبرت، الذي يعد بصفة عامة إطار عمل لموسوعة العلوم الطبيعية، الذي تم تعديله فيما بعد إلى اتجاه صوفي على يد تابعه مايستر إيكاهرت؛ والموقف الآخر هو الموقف الأرسطي لتوماس الأكويني، الذي أصبح في نهاية المطاف عقيدة رسمية.

ولفترة قصيرة من الزمن، كان يوجد بداخل العشيرة محافظون معارضون لموقف توماس، حيث كان يمثل هؤلاء المعارضون روبرت كيلوردبي Robert Kilwardby، ولاستكمال الصورة المتعلقة بالنطاق الجامعي ورؤيتها بوضوح، فقد كان هناك طرف ثالث موجود خارج إطار العشيرتين وهم: الكهنة ورجال الدين من العلمانيين، الذين كانوا ـ دائماً ـ ما يشعرون بالغيرة من الرهبان، وفي بعض الأحيان كانوا يعارضونهم من خلال الامتيازات الجامعية.

ومن بين هذه المجموعة يجد المرء الصراع من أجل موقف فكري لطرف ثالث، معظم الأعراف مع هنري في غينت، ولكن مع عظيم الأثر ـ كي لا تقول ذعرا ـ من قبل الدعوة المتصورة في «الرشدية» المتطرفة من قبل أساتذة الفنون العلمانية الشباب في الفترة من: (١٢٦٠)، وحتى: (١٢٧٠).

ولنأخذ أوَّلاً الفرنسيسكان في الجيل في منتصف القرن الثاني عشر. بيكون الذي التقينا به من قبل، حيث كان متطرف المنزل، وأستاذ المنزل ورئيسه كان القديس بونافنتورا، في مركز الشبكة في باريس. حاول بونافنتور التمسك برؤية المحافظين الأوغيسطيين بوصفها أفضل ما في وسعه في ظل الظروف الجديدة من الصراع الفكري، ومع ذلك، كان هو مدرسياً، ينظم الحجج المؤيدة والمعارضة مع الأفضل منهم، ورؤيته الميتافيزيقية هي البديل في مذهب دوائر الضوء، ولكن قام بها من خلال أكثر من مهارة ميتافيزيقية في غروسيتست Grosseteste.

العالم ليس محاكاة للإله أو حتى ليس مشابهاً له؛ لأنَّ الله هو المختلف تماماً، ومع ذلك فالتسلسل الهرمي في العالم يتكون من التعبيرات، وعلامات الإله التي يمكن أن تقرأ من قبل البشر، خارجيّاً من خلال الحواس، وداخليّاً في الروح الخاصة بهم. أدرج بونافنتور أنسيلم الإثبات الأنطولوجي الوجودي في النظام الخاصة به، وأضاف أن المذهب المميز عند الأوغيسطيين إضاءة الله داخل الروح التي تتيح للمرء فهم مفهوم الإله

وهو ما يعني وجودها الذاتي، وحصول بونافنتور على لقب طبيب ملائكي لم يكن مقابل لا شيء، فهو يقدم أقرب شيء ممكن لخطب القديس فرانسيس التي تحولت إلى الفلسفة التقنية.

وفي سن مبكرة نسبيّاً من (٣٦)، تم انتخاب بونافنتور كجنرال الفرنسيسكان، وكمسؤول عن سياساتها والانضباط الداخلي حتى أكثر من حياتها الفكرية، وكان يجب أن يحدث إسكات لبيكون في ظل دعمه، إذا لم يكن مبادرة، فبالفعل تم استئجار الفرنسيسكان من قبل الصراع بين الروحانيين المتشددين الذين كانوا مدافعين عن هدف فرنسيس الأصلي في الحياة في ظل الفقر والصدقة، ضد الذين يمارسون السلطة في الكنيسة والجامعات.

ولكن لم يتم خوض الصراع بالضرورة في مجال السياسة حيث ندد مراراً دعاة الفقر بأن إيمانهم سوف يحملهم إلى تيارات الهرطقة المذهبية، ومن أجل البقاء كان على الروحانية الدخول في التضاريس الدقيقة للأكاديمية، وعلى الجبهة الفكرية، فإن الأمور لم تقف مكتوفة الأيدي لفترة كافية لترسيخ نظام بونافنتور، فقد وجد تلاميذه الرئيسون، جون بيكهام وماثيو في أكواسبرطة Aquasparta، أنفسهم يقاتلون إجراءات الحارس الخلفي في مقابل الرشديين averroists وضد الأكويني، وقبل أن يستقر غبار هذا الصراع، كانت خطوط المعركة قد تحركت. ذهب الفرنسيسكان العظام من عام: (١٢٧٠) إلى القرن التالي إلى ما هو أبعد من بونافنتور: بيتر جون أولفي، دونس سكوتوس، بيتر أيرويى، ووليام بيكهام.

التمرد في كلية الفنون

وكان ظهور الرشديين averroists في باريس نتيجة مباشرة لاستيراد التعليقات الكبيرة على أرسطو من العالم العربي، وكان انتقال العاصمة الثقافية أكثر من مجرد تدخل عرضي، فقد سعت طوائف من المفكرين المسيحيين إلى نصوص جديدة لملء مساحة المعرفة المفتوحة من قبل نمو التعليم. هل يمكننا أن نقول إنَّهم يسعون فقط لهذا النوع من النص؟ سعى المترجمون والمدارس التي أرسلتهم إلى هيبة الحكمة القديمة، وهذا يعني، معرفة ما وراء الأفق للثقافة المسيحية القائمة، وكانت العلوم الطبيعية أرضاً

محايدة بشكل مناسب للتوسع في هذا السبيل، وإذا كانت حالة في الاتصال بين الثقافات في إسبانيا قد دفعت ابن رشد لإنتاج أرسطو جديد و«دين عقل» جديد، كان هناك أيضاً شريحة هيكلية في العالم الفكري المسيحي على مدى جيلين في وقت لاحق تم إعدادهم لاستغلال هذا المنتج.

وكان لدى الجامعات الحديثة ذات الطابع الرسمي أربع كليات عليا لدراسة القانون المدني والقانون الكنسي وعلم اللاهوت والطب على الرغم من عدم امتلاك كل جامعة لكافة هذه الكليات، وكانت الغالبية العظمى من الجامعات تشتهر بكلية واحدة فقط، وكانت الخطوة التحضيرية والتمهيدية لتلك الكليات هي كلية الفنون، التي كان يتم فيها التدريس للطلاب في مرحلة البكالوريوس «المرحلة الجامعية» الدراسات الأولية ـ الديالكتيك «الجدلية» والرياضيات، والميتافيزيقا. وكانت هذه هي الفتحات في العلوم الطبيعية التي توسعت بشكل أكثر سهولة، وكانت الجامعات حيث كانت الفلسفة أكثر تطوراً هي تلك الجامعات التي هيمن عليها علم اللاهوت في الكليات العليا، وهو ما يعطي التركيز المجرد بشكل خاص على الدورات التحضيرية[٨].

وبمجرد أن أصبحت الجامعة منظمة بشكل متزايد، أصبح أساتذة علم اللاهوت أكثر حرصاً على حراسة أراضيهم ضد أساتذة الفنون، الذين قاموا بسن تشريعات متكررة ضد الفلاسفة التجريديين الذين يقومون بتدريس مواد تتعلق بعلم اللاهوت، ولم يستمر الحظر بسهولة، ويمكن أيضاً أن يؤخذ الإله كموضوع من مواضيع الفلسفة (على سبيل المثال، بوصفه المحرك غير المتحرك في نظام أرسطو في المدارات الفلكية)، وعلى الجانب الآخر، علم اللاهوت العقلاني تحولت بسهولة إلى قضايا مجردة في الفلسفة، وقام معظم الفلاسفة العظماء في: (١٣٠٠)، على الأقل بجزء من عملهم في أثناء تدريس علم اللاهوت.

تم حجب الصراع الذي اقتحم الأفق في عام: (١٧٢٠) بعد فوات الأوان من قبل المجادلات والمهاترات التي بقيت، وخاصة تلك التي تعبر عن الموقف الرسمي للمحافظين، وكان المتطرفون الشباب في الطبقة السفلى من أعضاء هيئة التدريس هم أقل بكثير من المعروفين جيداً من خلال

السجلات المنشورة، ففي البداية كان مصطلح الرشدية Averroist مصطلحاً معادياً تم فرضه من قبل المضطهدين، وكان الراديكاليون «المتطرفون»، هم أولئك الذين قاموا بالاستخدام الأكثر تطرفاً لمبادئ أرسطو و«المعلق» كما كان ابن رشد معروفاً، وقد كانوا أساتذة في الفنون قبل كل شيء في الجامعة البارزة: باريس.

وكان إصدار ابن رشد لأرسطو قد تم صياغته في العالم الإسلامي حيث كان علم اللاهوت أكثر إبعاداً عن الأوساط الفلسفية وكان نوعاً من عقيدة المثقفين، ورأت أن الكتاب المقدس هو نوع من إجمالي الحقيقة المجازية، يكفي فقط للجماهير، وهذه الفلسفة النقية ليست فقط الأعلى فكرياً ولكنَّها في حد ذاتها الطريق إلى الخلاص، وقد تم تأييد هذا بشكل ميتافيزيقي من قبل مذهب فكر الوكيل Agent (أو الناشط Active)، ومجال الأفكار التي ترسم العالم دون القمري، الذي يشارك فيه الفكر البشري عما يعرف الحقيقة، وبالنسبة إلى ابن رشد (وربما لبعض المعجبين به من الباريسيين)، فلا يوجد أي خلود فردي للروح، فكل نفس بشرية تكون خالدة ملائمة للحقيقة الفلسفية، وتشارك بشكل مباشر في فكر الوكيل الكبير في العالم، وفي عام: (١٢٧٠) وأكثر من ذلك في عام: (١٢٧٧)، تمت إدانة الرشدية من قبل السلطات الكنسية، وربما كانت بيضة القبان بين قائمة طويلة من المقترحات المحظورة هي الواحدة التي حافظت على وحدة فكر الوكيل ـ وهو روح العالم المفرد الذي تتشارك فيه كافة الأرواح البشرية.

ومن الأشياء المدانة أيضاً الافتراض القائل بأن البشر الأكثر سعادة يمكنهم معرفة الفلسفة، وهو ما يعني بدلاً من السعادة المسيحية في الخلاص، وكتب أحد المتطرفين القلائل المعروف بالاسم بويثيوس Boethius من داسيا، صلاة على المبدأ الأول، المكتشف والمنصوص عليه من قبل الاستنتاج «العقل»، وهو أعلى بهجة للروح، وأصبح دين العقل في مواجهة مع الدين المسيحي، وكان الأكثر شهرة، ربما لأن الاعتدال النسبي في مزاعمه جعل منه شخصاً ذا جاذبية خاصة، هو سيجر من برابانت، والذي كان في عمر الخامسة والعشرين حينما اندلع الخلاف في عام: (١٢٦٠)، وكان سيجر بمثابة الرمز الجماهيري للحركة والهدف الشخصي من الهجمات الفلسفية.

وكانت الإدانة في عام: (١٢٧٧) جهوداً متضافرة من جانب المحافظين من جميع المخيمات، وكان اللاهوتي العلماني الأكثر أهمية في تلك الفترة، هنري من جينت، على لوحة من تمبير Tempier أسقف باريس الذي أصدر إدانة (٢١٩) من الأطروحات «الرسائل العلمية». وأصدر كيلوردبي Kilwardby الدومينكاني، بوصفه رئيس أساقفة كانتربري، كثيراً من الإدانات نفسها بعد (١١) يوماً، ممَّا يجعل من جامعة أكسفورد خطراً فعالاً أيضاً.

قام بيكهام الفرنسيسكاني بشن المعركة انطلاقاً من روح سيده بونافنتور. قد يكون ما يسمى بـ «الرشدية» في عام: (١٢٦٠)، وعام: (١٧٢٠) كذلك معتدلة إلى حد ما؛ فلا شيء راديكالي «متطرفاً» للغاية وجد طريقه إلى النصوص الباقية حتى الآن، وقد حولتها الإدانات إلى رمز لمعارضة المحافظة الدوغمائية المتغطرسة عقائدياً، ورمز للحركة التي تطلق على نفسها التقدمية، واصلت هذه المجموعة ليكون لها وجود سري في باريس، وحتى أكثر صراحة في الجامعات الأخرى، وخاصة في إيطاليا على مدى السنوات الـ (٢٠٠) التالية.

وأصبحت المعارضة خارج الجامعة حتى أكثر حدة، وأصبحت الحياة الفكرية أكثر عالمية، وكان الاتصال مع العالم الإسلامي يتلاشى، ولكن الجناح العقلاني للشبكة اليهودية قد انتقل إلى الشمال، حيث طردوا من إسبانيا في جو من عدم التسامح المتزايد بعد نجاح إعادة الغزو أوائل القرن الثاني عشر، ووجد كل من الأرسطيين الميمونيين والرشديين مكانهم المناسب بشكل أساسي باعتبارهم مترجمين في العالم اللاتيني، وقد يكون للعالميين اليهود. [١٥، ١٦، ٢٣، ٢٦، في الشكل: (٩ ـ ٥)] الناشطين في جنوب فرنسا وإيطاليا كذلك رواد في نشر الرشدية الأنقى في الأجيال بعد إدانة سيجر من برابانت.

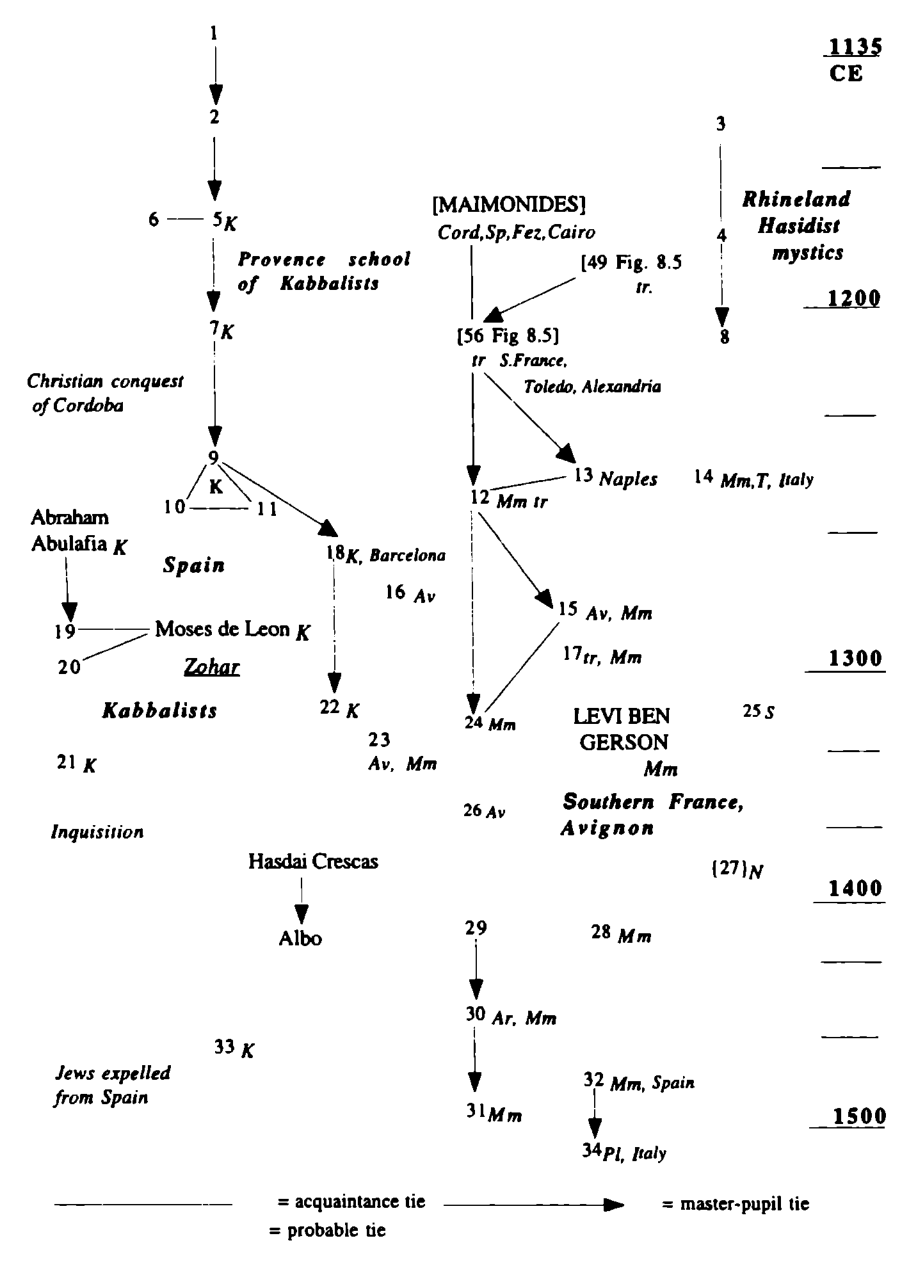
ولم تكن الرشدية إبداعية بشكل خاص بوصفها مذهباً فلسفيّاً في العالم المسيحي، فقد كانت تدافع عن نظام منته من الحقيقة، اكتمل بالفعل عند أرسطو (أو بتعبير أدق، في تفسير ابن رشد له)، وأصبحت الرشدية بمثابة المكافئ الهيكلي لمحبي الذات في الشبكات اليونانية، الراسية في التطرف، وبالتالي: تكون محصنة ضد مجموعات الفكرة الجديدة المستجدة في الصراعات التي تتكون من الإبداع في مركز الشبكة.

ولكن تكمن أهمية الصراعات التي كانت قائمة في باريس بشكل كبير

في مبادئ الرشدية على الرغم من أنها كانت بمثابة المحفز، كما هو الحال في إعادة الترتيب الذي حدث في الفصائل الفكرية الأخرى، في البداية كانت الهجمات المضادة للمحافظين أضعف من أن تقوم بأكثر من استدراج الصراع، وقد أفلتت إدانة: (١٥) من المقترحات في عام: (١٢٧٠)، وقد أثير غضب المحافظين ووجهوا الاتهام إلى المتطرفين باستخدام الخدع الشفافة، معلنين أن موضوعات الرشدية كانت آراء خاطئة واردة لأغراض المناقشة أو مذهب الحقيقة المزدوجة؛ لأنَّ ما هو صحيح في الفلسفة ليس بالضرورة أن يكون صحيحاً في علم اللاهوت، وقد تكون تلك الاتهامات كذلك مبالغاً فيها، لكن المقاومة كانت حقيقية.

وبحلول ذلك الوقت من الإدانة الأوسع في عام: (١٢٧٧)، كانت دوائر الصراع قد اتسعت من جميع الأطراف، حيث هاجم كيلوردبي وبيكهام الأكويني جنباً إلى جنب مع سيجر، على الرغم من أن الأكويني نفسه قد انتقد مذهب الحقيقة المزدوجة، وبالنسبة إلى كيلوردبي، فقد كان الصراع جزءاً من صراع داخلي في الدومنيكان، وبالنسبة إلى بيكهام الفرنسيسكاني، فقد كان فرصة ملائمة لمهاجمة نظام الجمهورية الدومنيكية المنافس في حد ذاته، وكانت بعض مذاهب الأكويني نفسها مدرجة في إدانة: (١٢٧٧)، ولكن في غضون بضع سنوات أصبحت دراسة النصوص المحظورة بين الفرنسيسكان العقيدة الواجبة على الدومنيكان. بعد وفاة الأكويني في وقت مبكر نسبيّاً في خضم الصراع (في الواقع من الإجهاد في رحلته إلى ليون، حيث واجه الإدانة)، ودافع تلميذه جيلز من روما عن مذهبه في المناظرات الشهيرة مع هنري من غينت.

وكانت هذه المرة بداية انقلاب في ثروة البابوية، وحلفائها في سياسة الكنيسة[٩]، ولم يكن الرهبان الفرنسيسكان مبعدين عن النظام الأكبر، ولكن بحلول نهاية القرن، كانوا قد حققوا بالفعل سداً على النفوذ البابوي مع أغلبية في الكوريا الرومانية (Roman Curia). لكن البابوية نفسها تجاوزت في مطالبها السلطة العلمانية على الملوك، وأمواج المد والجزر السياسي والتحول. إدانة عام: (١٢٧٧)، والذهاب إلى ما هو أبعد من الرشدية لمهاجمة أعداء الفلسفة الآخرين من الفرنسيسكان المهيمنين، قد يكون بدا وكأنه مخالف لغطرسة القوة من قبل مجموعة لم تعد قوية بما يكفي لتحمل هذا، وكان التعجيل والتهور في هذه المواءمات أكبر جولة في فلسفة العصور الوسطى[١٠].



الشكل: (٩ ـ ٥)

الفلاسفة اليهود في العالم المسيحي، ١١٣٥ ـ ١٥٣٥ الميمونيون والرشديون والكبالا

تسوية الأكويني

تتمثل عظمة توماس الأكويني في كونه سياسيّاً مفكراً، فقد كان رجلاً وسطيّاً معتدلاً وذهب إلى أقصى حدٍّ ممكن مع رأس المال الثقافي الجديد في ذلك الوقت، ولكن نأى بحدة عن المتطرفين الراديكاليين؛ فإنَّه ليس من المستغرب أن الكنيسة في القرون الطويلة الماضية في عصره قد تميل بشكل متزايد تجاهه من أجل عقيدتها الرسمية في عالم العلمانية والعلم.

حقق الأكويني التوازن بين العلم واللاهوت، وقام بذلك على جانب كبير من العقل، ومن التجريبية بقدر الإمكان، ورأى الأكويني أن كل مستوى من الكيان لديه طريقة في المعرفة، وحيث إنَّ البشر ليسوا ملائكة (التي هي من الأشكال النقية في الوقت نفسه، والأنواع المنطقية، والذكاء)، فلا يمكننا إدراك العالم المفهوم من المسلمات بشكل مباشر كما تطالب الرشدية، بدلاً من ذلك يجب أن يمضي البشر قُدماً من خلال إدراك الجزئيات؛ إذاً فالأكويني يضع الإنسان في المنطقة المتوسطة من الكون الميتافيزيقي: أعلى من نظام للمادة، والنفس البشرية هي أقل بقليل من الملائكة، التي هي أفكار غير مادية تفضي إلى الله.

والأكويني هو المصنف الأعظم في المذاهب الفلسفية واللاهوتية. إذا كان هناك أساس وجوهر لمذهبه؛ فإنَّه كان يتعلق بطبيعة النفس البشرية، وإذا جاز التعبير، هذا ليس فقط نقطة وسطية للكون، ولكن أيضاً نقطة رئيسية للخلاف بين الرشديين والتقليديين الأوغيسطيين، وعلاوة على ذلك، فاستراتيجية الأكويني المفاهيمية تتفرع الآن في حججه حول طبيعة الله، وإلى ما تبقى من نظامه.

وبالنسبة إلى التقليديين مثل بونافنتور، فالمسألة ليست مادية فقط، فالروحانيات والمعنويات مثل الملائكة هي أيضاً أفراد في هذه المادة، على الرغم من أنها هي أيضاً من الأشكال أو النماذج الكونية، التي تتبع التسلسل الهرمي Neopla-tonic هذا المذهب يجعل من السهل إثبات أن النفس البشرية هي خالدة كفرد: لها مادة، وبصرف النظر عن الفكر الذي يعلم الكونيات، وبعيداً أيضاً من شكل جسم الإنسان.

وبالتالي: ليس هناك خطر من الوقوع في موقف الرشدية؛ لأنَّ جزءاً من

الروح الفكرية فقط هي الخالدة من قبل استيعابها في فكر وكيل عالم الروح، كما أنه ليس هناك خطر فيما يدل على أن الروح تموت مع الجسد، باعتبارها شكلاً من أشكال ذلك الجسم.

ومع ذلك، فقد انهمك الأكويني في مثل هذه الصعوبات، وبالنسبة إليه، فالروح هي شكل من أشكال الجسم، موقف تقليدي أرسطي، وفي نقاش ساخن ضد بيكهام الفرنسيسكان في: (١٢٧٠)، رأى أن المبدأ الوحيد للحياة والفكر في الإنسان هو الروح، ممَّا يجعل الجسم جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة البشرية، وليس شيئاً عديم القيمة مثل الخبث يراق في الجزء الروحي، ثم كيفية تجنب الوقوع في الجانب المادي أو الرشدية؟ عقل الأكويني المبدع اتجه لمهاجمة النقطة الميتافيزيقية الأكثر جوهرية: إنه يقلب الحجة المقبولة، التي اتخذها بونافنتور من ابن سينا «أفيسينا»، وهذا الجوهر، ماذا يكون هذا الشيء، هل هو واقع أعلى من الوجود، كما لو كانت حقيقة وجود شيء ما لمجرد حادث علق على جوهره، وكان هذا أسلوباً أفلاطونيّاً فيما يختص بالنظر إلى العالم، الذي فيه تنزل الأرواح الأبدية من المجالات دون الله إلى عالم الوجود الزمني فقط.

وقد عكس الأكويني الوضع: الجوهر هو مجرد إمكانيات لا تصبح فعلية إلا من خلال فعل من الوجود، ولكن هنا فإنَّه يمضي ضد آراء الأرسطيين التقليدية كذلك، حيث يرى أرسطو المادة هي الإمكانيات، التي تعطى بشكل واقعي من قبل الشكل أو النموذج، وقد قام معاصرو الأكويني بإعادة ترتيب هذه المفاهيم: فالمواد المركبة في العالم المادي تتكون ليس من المادة والشكل، ولكن من الجوهر والوجود أيضاً. جوهر الجسم البشري، على سبيل المثال، هو مزيج من المادة والشكل فقط، ويتم تفعيل كل منهما، وتستمد من عالم الإمكانيات المجردة، عندما تأتي إلى حيز الوجود.

وأصبحت هذه هي نقطة تجمع للتومسيين، ومذهب لوحدة الشكل في المركب، ويتكون جوهر المركب من كافة الأشكال القابلة للتطبيق (على سبيل المثال، الرجل يسهم في أشكال الإنسان والحيوان، العقلانية، وغيرها). هذا المبدأ يسمح للمشاركة الكاملة في واقع العالم المادي،

والمعرفة الحسية، مع التمسك بالعقيدة المسيحية للخلود الفردي والقيامة الجسدية، ومع ذلك، كانت التكلفة هي الإطاحة بالأفلاطونية السائدة والميتافيزيقا ونظرية المعرفة لأوغسطين، وفيما ينطبق على الإله، فمفاهيم الأكويني تعني أن الإله هو مزيج مركب من الشكل والفعل، وليس شكلاً لكافة الأشكال، كما هو الحال في مدرسة الأفلاطونيين الجدد التقليدية التي اضطلع بها معلم الأكويني نفسه، ألبرت، ولا يكون الإله في موضع بارز من الأفكار، كما هو الحال في إصدار أوغسطين التي يدافع عنه بونافنتور، ولا يكون الإله شخصاً صوفيّاً يتجاوز الوجود، حيث يرى الأكويني أن المرء هو قسم من الوجود فقط.

وقد أعيد بناء وسطية الأكويني جنباً إلى جنب مع وزن التفكير الأرسطي في كل من مظاهر الهرطقة وعدم الهرطقة على حد سواء بالكامل في أماكن الحجج الفلسفية، وقد تضرر الفرنسيسكان بشكل خاص بشدة، حيث أصبح نظام بونافنتورا الكبير الآن غير مقبول وبحاجة إلى استبدال. هناك حاجة إلى شيء لملء الفجوة: هذا هو التحول إلى النظام المتطرف عند دونس سكوتس Duns Scotus.

دونس سكوتس والهجوم المضاد للفرنسيسكان

بالنظر في الحالة العامة للساحة الفكرية في الأجيال الأولى في القرن الثالث عشر، فقد كان هناك ثراء ملحوظ في المواقف، وجرى تقسيم رأس المال الثقافي الأساسي الخاص بالمجال جزئيّاً مرة أخرى، وإضافة قطع جديدة كبيرة إلى التجمع من قبل التفكير الجدلي، وكانت هناك فرص كبيرة لإعادة التركيب الإبداعي، وتشارك كل من الإصلاحيين والمحافظين في الثروات. كان رد فعل هنري من غينت ضد الأكويني وأتباعه من خلال رفض أولوية الوجود ومشدداً على أن الإله يمتلك أفكاراً ـ الأرواح ـ قبل الخلق، ولكي لا يختزل الإله على مستوى الأفكار، فقد وصف هنري الإله على هذا المستوى من الأرواح الأساسية؛ لتجنب ظهور الصفات الشخصية من قبل المادة، حلل هنري الصفات الشخصية بوصفها نفياً مزدوجاً: نفي جميع الخلافات داخل نفسها، وإنكار للهوية مع كل الآخرين، وأدرج هنري المسلمين أيضاً في موقفه معلناً أنَّ مفهوم أوغسطين للإضاءة الإلهية للروح

هو نفس الفكر وكيل الرشدية. [جيلسون، (١٩٤٤ : ٤٣٠)]، لكن هذا الدفاع الإبداعي عن التقليدية فحسب يقدم هدفاً مغرياً لهجوم دونس سكوتوس.

ليس هناك شك في أنَّه تم إعداد دونس سكوتس من قبل الفرنسيسكان ليكون بطلهم في استعادة الفضيلة الفلسفية في نظامهم، وعلى الرغم من مولده في اسكتلندا، فقد تم التقاطه من قبل المنظمة في مرحلة عمرية مبكرة، وتم منحه الكثير من الاهتمام والتشجيع، وعندما أظهر القوى الفكرية المتنامية، بعث إلى مراكز الجدل وضبط المهام الرئيسية الفكرية لليوم[١١]، وبالقدر نفسه الذي كان فيه توماس الأكويني منظماً في بؤر التوتر في الحياة الفكرية بوصفه المتحدث باسم الدومينكان لمدة: (٣٠) عاماً سابقة. كان دونس مفوضاً للقيام بمعركة من أجل الفرنسيسكان: من أجل استعادة هيبتها في باريس (أصبحت أكسفورد معقلاً للفرنسيسكان)، وحتى غزو معقل الدومنيكان الخاص في كولونيا.

ونظراً للمبدأ الاجتماعي بأن الإبداع يحدث إلى جانب خطوط المعارضة القصوى في حدود المستوى الحالي من التجريد في هذه الساحة الفكرية، فماذا نتوقع أن يفعله بطل الفرنسيسكان؟ ولم تعد ساحة المعركة هي نفسها تلك الساحة التي ناور فيها الأكويني بين الرشدية والأوغسطينية، فطبيعة الروح وخلودها لم تعد نقطة رئيسية. وبدلاً من ذلك فيجب أن تكون الهيبة والمكانة العليا على تضاريس المذاهب الميتافيزيقية الجديدة التي استقدمها الأكويني كأسلحة لصراعه.

وعلى الرغم من ذلك، فالشيء المثير للإعجاب ليس عودة عقارب الساعة للخلف، ورفض مفاهيم الأكويني باسم إعادة تأكيد أوغسطين وبونافنتور، هنري من غينت، خارج صفوف الفرنسيسكان، الذين تولوا بالفعل هذا المسار، وبدلاً من ذلك؛ فإنَّ دونس سكوتس يهاجم الآن كلا الجانبين، إنَّه يسعى للمذاهب التي تمنح النقاط القصوى في الطابع المميز، وتلغي ليس فقط الأفلاطونية والأوغسطينية القديمة، ولكن الأرسطية الجديدة أيضاً، وفي عصر دونس سكوتس فقد ثارت وتمردت التضاريس في المجال الفكري كما لم يحدث من قبل.

وأعطى الأكويني والأرسطيون في الإبستيمولوجيا «نظرية المعرفة»، الأولوية للمعرفة الحسية في الجزئيات: الفكر البشري يعرف بسهولة جوهر الأشياء المادية، وبالنسبة إلى هنري من جينت، الذي يتبع تقاليد الأوغسطينيين، الشيء الرئيسي في الفكر هو الله الذي يعطي المعرفة عن طريق إنارة من الأشكال الإلهية، ويهاجم دونس كل المذاهب، فما يعرفه الفكر البشري بشكل فوري ومؤكد هو الوجود، غير المشروط على الإطلاق، المفهوم الأساسي الذي دونه لا يمكن للمرء أن يفكر في كل شيء، وعلاوة على ذلك، فالوجود أحادي الصوت univocal، بل هو وراء كل الفروق بين أنماط الوجود، وضع دونس بذكاء هذه الحجة عن الشك: يمكننا تصور بأنه حتى لو كنا من المشكوك فيهم وما إذا كان هذا وجود في حد ذاته، أو وجود في شيء آخر (بمعنى، ما إذا كان من التأكيد الوجودي أو الإسناد، والفعل الرابط المنطقي)، ويضع دونس هنا تميز السيناوية بين الوجود والجوهر، الذي أصبح تقليدياً بين السكولاستيكيين المسيحيين.

وحيث إنَّ الوجود هو المفهوم الأكثر بدهية كما يرى، فمن الوجود أنه يجب علينا أن نبدأ إذا أردنا أن نثبت وجود الله، أو حتى عن الكلام عنه، وعلاوة على ذلك، لا يمكن للعلم أن يثبت ولكن بدلاً من ذلك يبدأ بهم، وبالتالي: فأعلى الأجسام في الميتافيزيقا ليست الإله، حيث نتمكن من إثبات وجود الإله من خلال الميتافيزيقا، فالوجود ليس مفهوماً متعالياً على الإطلاق، مشتركاً بين اللانهائية والنهائية على حد سواء، بالنسبة إلى الإله والمخلوقات، إلى المواد والأحداث والشكل، فقد أعاد دونس ترتيب التقليد المدرسي بأكمله الذي يمنح الأولوية لأحد الأجنحة أو للجناح الآخر من هذه التقسيمات.

وبدءاً من الوجود، كان دونس قادراً على ذكر ما يثبت وجود الله الذي يتجنب الاعتماد على الوجود التجريبي لحقائق الوحدة، وهذا هو النوع من الدليل الذي استخدمه الأكويني في التألق من السببية، الحركة، أو النظام في العالم الحسي، وبدلاً من ذلك فقد كان دونس متبنياً لنسخة من استراتيجية أنسليم. دعونا نفترض أن السبب النهائي أو الأعلى للعالم لا وجود له، فما السبب وراء عدم وجوده؟

وسوف يكون هذا تناقض ذاتي، حيث إنَّ السبب النهائي من حيث التعريف ليس لديه سبب، وبالتالي: فإنَّه من المستحيل أن سبباً غير مسبب لا ينبغي أن يكون موجوداً، كما أنَّه من المستحيل أن نستنتج وجود وحدة الوجود ـ للعالم المألوف ـ من وجود الله، وبعبارة أخرى، ليس هناك ضرورة لماذا ينبغي أن يكون الله قد خلق العالم، وهكذا يتم قطع الطريق لفيض من الأفلاطونية الحديثة، وكذلك أي مسار يفترض الأشكال الأبدية في الإله. على الرغم من أن الإله ضروري، فالعالم لا أساس له منطقياً. يجب على العالم أن يكون إعجازاً، لكي ينظر إليه بذهول يشبه إلى حد كبير الحال في الكتاب المقدس الساذج.

بعد أن تحولت كل من فلسفة العلوم الأفلاطونية الأوغسطينية وصلاتها إلى علم اللاهوت، ركز دونس هجومه على مبادئ الفردانية، وكان هذا واحداً من المجالات الرئيسية للجدل والابتكار في الجيل السابق الأكويني الذي أبطل الأشكال الأفلاطونية ومواد بونافنتور الروحية، وأعطى المادة باعتبارها مبدأ الفردانية، وقد رأى هنري من جينت ـ الذي كانت الأشكال العالمية عنده أعلى أشكال الواقع ـ أن الفردانية ليست في حد ذاتها شيئاً، وإنَّما تتمثل في شبكة من المفاوضات، وهاجم دونس كلاً منهما مرة أخرى، ويرى أن المادة ليست إمكانيات أرسطية وليست مجرد جزء مركب من الأشكال، كما يرى توماس، وإنَّما المادة لها واقعها الخاص، ويمكن أن توجد من دون أي شكل على الإطلاق، وهذا يعني أنها ليست متناقضة منطقياً؛ لأن الإله قد خلق المادة من دون شكل، فالمادة حقيقية، وبالتالي: فإنَّه لا يمكن أن تكون مجرد مبدأ فردانية للأشكال.

وقد توصَّل دونس إلى استنتاج مماثل ضد هنري، الذي بالنسبة إليه كانت الأشكال العالمية هي الحقائق الحقيقية والفردانية مجرد نفي، لكن جوهر الشيء ليس عالميّاً وليس خاصّاً. جميع الخيول لها طبيعة مشتركة يمكن أن نطلق عليها «الخيلية» horseness، ولكن فروق العالم وجزئياته لا تنشأ في الخيلية horseness في حد ذاتها. بالتوازي مع ما يقوله دونس عن الوجود، فالجوهر هو أحادي الصوت univocal فيما يتعلق بالعالمية والخصوصية. العالم هو الطريقة التي يتم بها إدراك الطبيعة المشتركة لفئة من الأشياء في العقل؛ الأفكار هي جزء من عالم الفكر، التي تأسست في

الطبيعة المشتركة للأشياء، ولكنها ليست الأشياء، ولا حتى المبدأ الذي يشكل الأشياء. دونس هنا متبرئ بشكل جذري من تراث الأشكال الأفلاطونية، وبالنسبة إلى الخيلية horseness بشكل عام لكي يكون لهذه الخيول صفة خاصة، يجب أن يكون هناك شرط آخر ميتافيزيقي. دونس يسميها haecceitas أي «الإنية» this-ness. [اللاتينية: haec تعني هذا].

وإذا جاز التعبير، فهذا هو مبدأ الفردانية أو التميز، ولكن أن نسميها المبدأ فهذا لا يلتقط قوة مفهوم وفكرة دونس، وهذا ما يناقض ادعاء هنري من جينت بأن الخصوصية هي جانب مجرد من النفي في عالم يتكون من المسلمات، وهذا أمر حقيقي على الفور، فالعالم هو خاص بشكل متطرف بمعنى ما هو أبعد من العالم الأكويني من أشكال التفرد من قبل المادة، فهذه هي رؤية دونس سكوتس الذي جعلت منه موضع إعجاب الوجوديين الحديثين مثل مارتن هايدغر: الإنية haecceitas مثل الدازاين Dasein، طوارئ راديكالية متطرفة من الوجود في هذا الوقت، الوجود الذي لا يتم الاستيلاء عليه بواسطة التجريد، ومدفوعاً من قبل المعارضة إلى الساحة الفكرية المحيطة به، توصل دونس إلى قطيعة جذرية مع التقليد اليوناني بأكمله، نجد نظيرها الأقرب في التقاليد البعيدة، وقبل كل شيء في التصوف البوذي. كان لدى بوذي مادياميكا (ولا سيما ناغارغونا) كثيراً من المصطلح نفسه، tathata «دون ـ هذا» (باللغة السنسكريتية: tat تعني هذا)، والحقيقة أن المتأمل يسعى عند انقلاب التمسك إلى الاسم والشكل، فمفارقات المتأملين من Ch'an والهجوم على عدم ملاءمة الكلمات، كانت قد وجهت تجاه هذه التجربة.

لم يكن دونس صوفيّاً؛ لأنَّه لم يصل إلى مبدأ الإنية نتيجة للتأمل، أو محاولة لتفسير ماذا قد تكون تجربة التأمل، فقطار الحجج الخاص به يأتي من الادعاءات داخل المجتمع الفكري العقلاني للغاية في عصره، وفي haecceitas دونس، هذا المجتمع يرى نفسه متجاوزاً لافتراضاته الأساسية الخاصة العميقة، ومن الآن فصاعداً فلديه اثنان من الحدود الممكنة للتفوق والسمو، والإله واقع فوري وذلك لأن الحدود ممكنة، ولأن الصراعات في الساحة الفكرية لم تدافع على الفور على كل منهما.

يقلب دونس التصور الهرمي للكون الذي كان سائداً لقرون، حيث يتم

ترتيب التسلسل الهرمي الأفلاطوني الحديث للمفاهيم والحقائق، فضلاً عن مستويات الأرسطيين من العمومية، وفقاً لدرجاتهم العالمية، لكن دونس يعلن أن المسلمات هي مجرد الوسيلة التي يفكر بها البشر بسبب النقص في الإدراك الخاص بهم. إذا أمكن للمرء أن يعرف إنية كل شيء، فسوف يمتلك المرء جميع المعارف الممكنة للواقع، على الرغم من أن هذا هو المستحيل على العقل البشري فقط في وضعه الحالي، ويفترض أن الله وحده يمكن أن يعرف كل شيء في هذا السبيل. هذا الموقف هو موقف معاكس بشدة لموقف الفلاسفة المسلمين، على سبيل المثال، ابن سينا الذي يرى أنه يتم إدراك الإله ومعرفته فقط من خلال المسلمات، ولا ينحدر إلى تفاصيل الاحتمالات أو الصدفة الخاصة بهم. [Teaman، (١٩٨٥ : ١١٢)].

فالعالم ليس عالماً خاصاً جذرياً فقط، بل هو أكثر بكثير من عالم من إرادة العقل، وكان توماس الأكويني جعل من العقل البشري عقلاً سلبيّاً بشكل نسبي، يسترشد بالأسباب. عن طريق المحاججة بأنه رغم أن المرء يعمل دائماً باتجاه ما يتصوره المرء جيداً، فالمرء لا يحكم على الأشياء في أغلب الأحيان بوضوح شديد، ومن ثَمَّ فالمرء يمارس حرية اختيار الإنية الخاصة بشخص ما، إذا جاز التعبير، تركز على إرادة الشخص، وما هي الأفكار الخاصة بالشخص هو أيضاً أمر أساسي في إرادة الشخص، ودونس لا يدفع هذا المذهب إلى تمجيد اللاعقلانية، فالإله يعمل دائماً وليس بطريقة غير منطقية، لكن الله لم يضطر إلى خلق العالم لأي ضرورة أو سبب، ويبدو الكون عند دونس وجوديّاً إلى حد ما، فالإله بعيد منطقيّاً، مفصول بواسطة هوة عن العالم، والحقيقة الأساسية، كل من المرتفع والمنخفض، هو إرادة وإنية، وقوة جزئيات الاحتمال والتصادف للأمور تحدث لتكون.

وقد زود دونس سكوتس الفرنسيسكان بالفعل ببطل، ولكن على الرغم من أن مذهبه أدى إلى ظهور حركة السكوتيين Scotists المخصصة، التي تتعارض مع الانتشار، سواء داخل نظام الجمهورية الدومينيكية وخارجها، فقد كانت الحصيلة والمخرجات الفكرية غير مستقرة، وقام دونس مرة أخرى بإعادة ترتيب رأس المال الثقافي للساحة الفكرية بشكل جذري، وذلك فيما بين الفرنسيسكان أنفسهم فضلاً عن ذلك خارج صفوفهم، وقد تم اتخاذ الآثار الأكثر راديكالية وجذرية سريعاً إلى أبعد من ذلك.

يبدو أنَّ العديد من المفكرين ارتقوا وحققوا قفزة في أقرب فرصة ممكنة، على الرغم من أنَّه تم إعطاء الائتمان إلى وليام من أوكهام وتصنيفه ووضعه في مركز القيادة والريادة. في الوقت نفسه جاء رد فعل في الاتجاه الآخر لانتشال أكثر العناصر تطرفاً في الأفلاطونية الحديثة، في شكل من أشكال التصوف المنقى. على هذه الجبهة ذهبت الشهرة لإيكهارت الدومينيكي.

انهيار الفلسفة اللاهوتية

يجسد وليام أوكهام الساحة الفلسفية المسيحية ويمثل رجل اللاهوت المقبل بعيداً، على الرغم من أنه جاء من داخل الفرنسيسكان[١٢]، فقد جمع أوكهام دونس سكوتس مع أسلافه وخصومه ـ الأكويني، وبونافنتور، وجميع ما تبقى ـ إلى ما أصبح يعرف باسم «طريق التحف» via moderna. ويمكن للفرنسيسكان الذين يمثلون أكبر نظام وأعظمه أن يتحملوا أكبر تنوع داخلي.

هناك العديد من المواقف الإبداعية الأخرى في مطلع القرن العشرين، العمل على الميتافيزيقا من حيث الجوهر والوجود، الفعل والشكل، المركب والوحدة: توماس سوتون، جيلز وروما، غودفري وفونتين، جايلز ونيو أورليانز، هيرفيه نيدليك، ديتريش وفرايبرغ، وبيتر جون أوليفي، ريتشارد من ميدلتون، ورايموند لولل قبيل نهاية القرن، ودوراند من سانت بورسيان، بيتر أيريولي، هنري هاركلاي، والتر شاتون وإيكهارت بعد فترة وجيزة. معظمهم سقطوا في الظل بجانب سكوتس وأوكهام كان هناك الكثير من المواقف الخلاقة بالنسبة إليهم جميعاً ليصبح معترفاً به، وقد تفاعلوا مع بعضهم البعض للخروج باحتمالات الترويج لأفكارهم، ولقد عملوا جميعاً في المساحة الفكرية نفسها، وكان لديهم جميعاً رؤية عظمى عن الله، والأفكار، والملائكة، والأشكال، والأرواح، والأشياء المادية وطبيعة المعرفة وأساليب الوجود.

وقد قدر لمعظمهم عدم البقاء، وفي باريس فقد أولى اهتماماً قليلاً لشخصية رايموند لولل الغريبة، وهو رجل من النوع الاستعراضي الذي يستعرض «فنه العظيم»، شبكة من المربعات نشأت من خلال الجمع بين العناصر من قائمة من العناصر الأساسية في الكون، حيث ترد كافة الأشياء

من السماء والأرض في مجموعاتها، وكان هذا على حد سواء ميتافيزيقا كونية وجهازاً ذاكريّاً كبيراً للتعامل مع الفوضى الفكرية، وقد جاء النبيل المتعلم الذاتي من مايوركا على هامش العمل في إسبانيا المسلمة، وهو لولل من بعيد في الأطراف المحيطية البعيدة ليكون لديه أكثر من الشعور الخارجي للعالم الفكري، وتم تجاهل الجهاز، على الرغم من إحيائه لاحقاً في عصر النهضة، وفيما يتعلق باكتظاظ حيز الاهتمام في العصور الوسطى، فقد كان فن لولل رمزا للحالة الاجتماعية الفعلية.

وعمل أوكهام الذي كان من أكثر النقاد نجاحاً على استراتيجية إبداعية بين النقاد المناهضين لعلم اللاهوت والمتطرفين من الطرف الآخر، وعلماء الدين المناهضين للفلسفة، إنَّه يهدف بشكل واضح تقريباً، من خلال القضاء على الكيانات الميتافيزيقية غير الضرورية، لتبسيط ما أصبحت ساحة فكرية معقدة للغاية. وما أسماه أوكهام «بالشفرة» razor لم تكن أصلية له، وفي الجيل السابق لزميل الفرنسيسكان، بيتر جون أوليفي، في المعركة ضد الأرسطيين، أعلن أنه «لا داعي لمضاعفة الكيانات»، وأوضح أنه مع تعدد المفاهيم لا يمكن للمرء استنتاج تعدد الكائنات. [EP، (١٩٦٧: ٥: ٥٣٦ ـ ٥٣٧)]، وبيتر أيوكولى المعاصر لأوكهام الفرنسيسكاني، كان في خضم النقاش مع التومسيين Thomists والتناقض مع دونس سكوتس، وقال أيضاً إن العناصر المكونة للأشياء يجب أن تكون محدودة. عقدت نظرية المعرفة Aureoli بأن المفاهيم الكونية لها واقع نفسي، ولكن ليس لها أسس موضوعية، والمعارف من الأفراد هي الأفضل بسبب وضوحها. يمثل أوكهام الحركة في تشكيل وجني الشهرة، ووضع الآخرين في ظله ـ النتيجة المعتادة لقانون الأعداد الصغيرة. إذا كان أوكهام راديكالياً بشكل خاص، فقد كان ذلك؛ لأنَّه استخدم «الشفرة» الأكثر قسوة للتخلص من الجواهر الميتافيزيقية فضلاً عن التجريدات الأخرى التي انتشرت في شبكات كثيفة من الساحة.

وكانت حركة أوكهام الاستراتيجية تهدف القيام بهذا التدمير في أثناء إنشاء النفوذ الجديد الذي من خلاله يمكن للمفكرين العمل، ومن خلال تصنيف الأعمال اللغوية، مهد أوكهام الطريق نحو ساحة منطقية جديدة، فقد قام بتحطيم التسلسل الهرمي Porphyrian-Aristotelean القديم للأشكال وتصنيف القياس المنطقي، وفتح اعتبارات منطق الاحتمالات، والشرطية،

وموضوعات أخرى مبتكرة. هذا ما يشكل انفصالاً هيكليّاً في تنظيم الحياة الفكرية، ويمكن لهذه الموضوعات المنطقية أن تتبع الآن بوصفها تخصصات، في حين أن التسلسل الهرمي Porphyrian المنطقي كان جزءاً من نظام ميتافيزيقي شامل.

ونص أوكهام على أن الاقتراحات تتكون من المصطلحات، وهذه ليس لها معنى إلا عندما تكون دلالية، ويكون هذا عند وجود الكائن الذي استبدل ضمن الاقتراح، فالكلمات تحمل ثلاثة أنواع من التمثيل: العبارات الأخرى، والمفاهيم، والأشياء، وكان أوكهام مركزاً لهجومه على المفاهيم الكونية، ولا أحد على الإطلاق يلاحظ الجوهر، وما يعتقدون أنهم يلاحظونه يتزامن دائماً مع شيء معين، ويؤكد أوكهام أن المفهوم قد اختلط فقط، الطريقة غير واضحة من الإشارة إلى الأفراد، بوصفهم أشخاصاً قصيري النظر ينظرون إلى أشياء بعيدة يطمس بعضها بعضاً، والمفاهيم الكونية هي مجرد المصطلحات التي نستخدمها عندما لا نستطيع أن التقاط شيء فعلي نتحدث عنه، وَفقاً لذلك الإله، الذي لديه تصور مثالي، لا يوجد لديه أفكار ولكن يمكنه رؤية كل شيء في خصوصيته، ويمكن للمرء أن يجد هنا صدى الإله عند دونس الذي يمكن أن يتصور كل إنية.

وفي العديد من النواحي كان أوكهام صورة راديكالية من دونس، ولكنها مجردة بقسوة من التجريد الميتافيزيقي، ومثله مثل دونس، يؤكد أوكهام على أولوية الإرادة، ولكنه يأخذ عليه الاستنتاجات الأكثر راديكالية، وحيث لا توجد أرواح كونية، فلا شيء يعوق الإله من جعل العالم في أي نمط على الإطلاق وليس هناك ما يعوقه عن تغييره من قبل معجزة أو تدميره في أي لحظة. الخير الأخلاقي هو جيد فقط؛ لأنه إرادة الله، فيمكن لله أن يجعل السرقة أو الزنا حقاً إذا أراد هو ذلك، وكان المفكرون الآخرون مثل ميركور Mirecourt يضغطون على هذا الخط من الحجة في ما بدا أمثلة تجديف: والإله غير مضطر ليصبح متجسداً مثل رجل، يسوع المسيح، ويمكنه أن يختار في أن يتجسد في حمار أو حجر.

ويتيح أوكهام محافظة فضفاضة مضادة للعقلانية والتصوف على جانب واحد، والتجريبية الراديكالية من جهة أخرى، ومنطق التقنية في اتجاه آخر حتى الآن. إنه يسير جنباً إلى جنب مع طلب المحافظين للحفاظ على علم اللاهوت

في مأمن من غزوات الفلاسفة. عالم علم اللاهوت هو عالم معجز؛ أوكهام يستنتج أيضاً أن نظام الطبيعة يجب أن يتم تحقيقه في حالات محددة، حيث إنَّ الأسباب البديهية تنقل أي شيء، ويمكن نقض أي مبادئ عامة بواسطة معجزة الله، وفي الواقع، تحول أوكهام باتجاه عكس عقارب الساعة إلى الصراع بين منطق آبيلارد للإسمانية المتطورة وإيمان القديس برنار المناهض للعقلانية، وحيث إنَّ تداخل الأجيال تراكم على أرضية وسطية واقعية هائلة، فقد تكونت ثورة أوكهام من الجمع بين الأعداء القدامى في موقف واحد.

كلية الفنون والحركة الإسمانية

إنَّه لمن المغري تصوير ظهور حركة الإسمانية (nominalist movement) كتمرد ضد المؤسسة الميتافيزيقية والمفكرين التقدميين المتحدين حول التجريبية، واتخاذ العديد من الخطوات في اتجاه الهيمنة النهائية للعلوم الطبيعية، ولكن كان لدى وليام من أوكهام بعد التلاميذ الشخصيين من ذوي الأهمية، ولكن سرعان ما تلاشت شبكته. وعلى الرغم من وجود العديد من «الإسميين» (nominalists): ومن الآن فصاعداً وحتى «الأوكهاميين» فقد تم تطبيق مثل هذه العلامات بشكل فضفاض لمجموعة لا مركزية متنوعة فكريّاً من المفكرين، وفي كثير من الأحيان كانت مصطلحات سوء المعاملة تضفي الوحدة فقط من خلال النوايا السيئة من المعارضين.

وهذا على الأقل يمنحنا دليلاً على الوضع الهيكلي، وبعد عام: (١٣٠٠) كانت الحياة الفكرية تتحرك سريعاً باتجاه الأرثوذكسية «المسلمات التقليدية» الطائفية، وقد قام الدومينيكيون بجعل الأكويني Aquinas بمثابة اللاهوت الإلزامي الخاص بهم، وذلك في عام: (١٣٠٩)، وقد انضم كل من الأوغسطينيين Augustinians والكيسترسيان Cistercians في هذا الوقت إلى مخيم التوماويين Thomists الذي كان متخذاً تعاليم جيلز من روما. [جيبر، (١٩٢٨ : ٥٤٩)].

وكرد فعل حظر الفرنسيسكان قراءة الأكويني في نظامهم، وتم تقديس توماس الأكويني Thomas Aquinas في عام: (١٣٢٣) بدعم من عدة أوامر، وكان الفرنسيسكان غير قادرين على امتلاك دونس سكوتس Duns Scotus الذي كان له قداسته، وذلك على الرغم من الجهود المتكررة، وذلك جزئياً بسبب

الانقسامات الداخلية، ولكن حركة السكوتيين Scotists الذاتية الواعية ترعرعت في ظل الخصومة بين Thomists وZealously التي دافعت عن منطقتها في الجامعات. [دي وولف، (١٩٣٤ ـ ١٩٤٧: ٣: ٢١٤ ـ ٢١٥)].

وما إن تشكلت معارضة الإسمانيين كانت الفئة المتبقية خارج هذه المعتقدات التقليدية المتنافسة، حيث لا يزال التعويم الحر للابتكار قائماً، وشملت هذه الفئة أوّلاً وقبل كل شيء الإسمانيين الحقيقيين المتخصصين في تطوير منطق الأوكهاميين، وكان جمعهم أيضاً طائفة ثانية، وهم الرشديون Averroists، وفي شكل وصيغة «دين العقل» لم تكن الرشدية في حد ذاتها عقيدة تطلعية ومبتكرة، وكان الأرسطيين على الجانب المقابل من الانقسام والانشقاق عن الميتافزيقيا الجذرية عند الأوكهاميين أو حتى السكوتيين، ومع ذلك، ازدهرت الرشدية في الجبهة ذات النطاق الأوسع الخاصة بالمعارضة، وخصوصاً في المناطق المعادية للبابوية في شمال إيطاليا تحت حماية الإمبراطور، حيث اخترقت كليات القانون والطب في الجامعة. [انظر، (١٧٢، ١٧٨، ١٧٩، ٢١٦، ٢٦٤ ـ ٢٦٦) في الشكل: (٩ ـ ٤) من خلال: (٩ ـ ٦)][13]. ثالثاً، قد نشير إلى وجود اتجاه حاسم بشكل عام، ولاسيما ذلك الاتجاه الموجهة نحو الانقلاب الأرسطي aristoteleanism في الفلسفة والعلوم الطبيعية، وكان كل من ميركور Mirecourt واوتريكور Autrecourt من أكثر الفلاسفة المتطرفين، اللذين تداخلوا مع شبكة باريس حول بوريدان المتخصصة في العلوم الطبيعية.

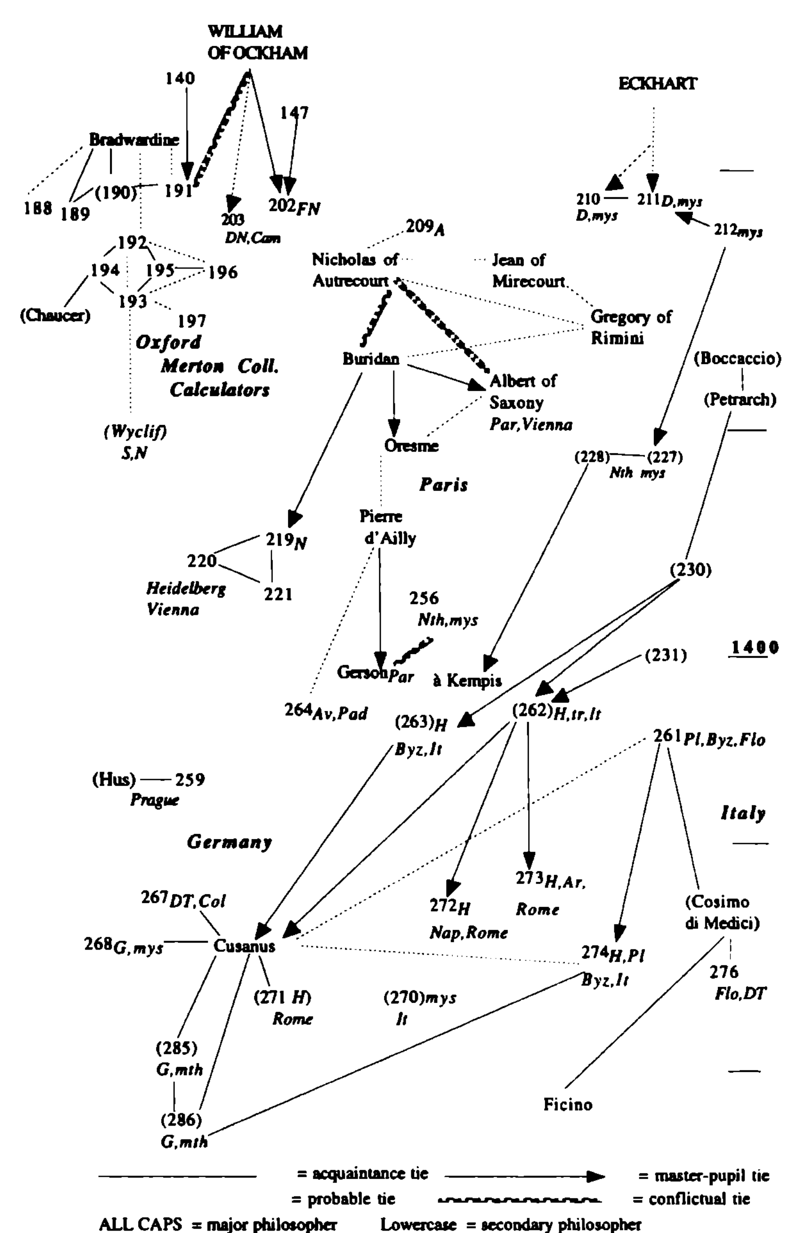
ثمة مجموعات نظيرة في جامعة أكسفورد، تركزت في كلية ميرتون «الحاسبات»، وهنا تمددت علامة الإسمانيين فيما وراء نقطة الانهيار لهؤلاء المبدعين الهامين بمن فيهم معارضو الإسمانيين مثل برادوارذين وبيرلي.

وقد كان من أطلق عليهم تسمية المعارضين للإسمانيين يمثلون سمة من سمات هيكل الجامعة الداخلية، وقد نتخذ دلالة من حقيقة عدم اكتساب وليام من أوكهام أعلى الدرجات مثل الدكتوراه في اللاهوت، وكان عمله جذريّاً والذي كان بمثابة درجة الماجستير في الفنون بالفعل كافياً ليكون داعياً له للرد على اتهامه بالهرطقة عند أفنيون، وقطعاً لمسيرته الجامعية، وفر وليام هارباً لطلب الحماية في بلاط الإمبراطور في بافاريا، حيث تحولت إلى كتابة دفاعات الدولة العلمانية ضد الكنيسة، وكان رفاقه في المنفى وزميلاه من

الأيديولوجيين المناهضين للبابوية العلمانية، جان من جاندن ومارسليوس من بادوا قد حصلا على درجة الماجستير في الفنون، وكان كل منهما قد شغل منصب عميد في باريس، حيث تم انتخابهم من قبل الحاصلين على الماجستير في كلية الفنون، وقد مثل كل من الطومسيين والسكوتيين هيكل السلطة الجامعية الموجهة نحو الخارج في السياسة البابوية، التي كانت تابعة للفلسفة اللاهوتية المسببة، وتألفت الجبهة المعارضة من أولئك المتخصصين في موضوعات من الفنون: المنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية.

على الرغم من أن أوكهام نفسه كتب في علم اللاهوت كذلك، وكان يؤكد على أولوية أساليبه المنطقية أكثر من إجراءات قادة اللاهوتيين. قام معظم الإسمانيين اللاحقين بمتابعة تخصصاتهم، وهذا صحيح للغاية عند الرشديين الإيطاليين، والعلماء الباريسيين والمرتونيين وباقي المعارضة، وما كان لديهم في الشائع هو ميلهم الفكري تجاه كلية الفنون وموضوعاتها، على سبيل المثال، بوريدان، لا يزال على ما يبدو أستاذاً في الفنون وهي مسيرة حياته. [DSB، (١٩٨١ : ٢ : ٦٠٣)]، وقد كان الصراع بين الفلاسفة واللاهوتيين صراعاً خلاقاً ذات يوم، والآن قد انتهى هذا الصراع الخلاق والمبدع بالطلاق.

وكان التركيز على المنطق والعلوم الطبيعية ليس السمة الأصلية عند الإسمانية nominalism، فقد كانت العلوم أو الفلسفة الطبيعية بمثابة الأساس والقاعدة المشتركة بين المواقف الفلسفية جميعها تقريباً على مدى أجيال، وقد كتب معظم الفلاسفة الكبار والرواد في هذا المجال مثل: غروسسيتيست، وألبرت، وبيكون، ولكن أيضاً بونافنتور الأكويني وهنري من جينت ودونس سكوتس وحتى المحافظين مثل بيكهام. [DSB، (١٩٨١: ١٠: ٤٧٣ ـ ٤٧٦)]، وبعد عام: (١٢٥٢)، فقد أضافت كلية الفنون بباريس إلى ثلاثة من العلوم المهمة إلى الفنون الثلاثية trivium والفنون الرباعية quadrivium، استناداً إلى نصوص أرسطو في الفلسفة الطبيعية، والميتافيزيقا، والفلسفة الأخلاقية. [CHIMP، (١٩٨٢ : ٥٢١ ـ ٥٢٣)]، وقد أصبح جوهر دراسة الفنون متمثلاً في أن المنطق والفلسفة الطبيعية تعلو كل فيزياء أرسطو، كما أصبح أهم موضوعات المحاضرات والمناقشات فيما بين الطلاب الأصغر سنّاً والأساتذة، وأصبحت أيضاً نقطة جذب اهتمام اللاهوتيين.



الشكل: (٩ ـ ٦)

الأكاديميون، الصوفيون، الإنسانويون، ١٣٣٥ ـ ١٤٦٥

واستمر هذا الاهتمام واسع النطاق بالعلوم الطبيعية بعد وفاة دونس في عام: (١٣٠٨)، وشارك الإسمانيون بالطبع، ولكن كان الأمر كذلك مع مناهضي الإسمانيين مثل بيرلي وبرادوردادين، والسكوتيين مثل فرانسيس من ميرونيس. [DSB، (١٩٨١: ٥: ١١٥ ـ ١١٦)]. وما قد تحول كان مثل هذه المواضيع التي كانت أقرب إلى احتكار التركيز على الفلسفة، كما كان يجري على حدودها اللاهوتية المهجورة عن عمد. وكان المفكرون في ذلك الوقت يركزون على المناطق الأكثر تمتعاً بالاستقلالية في المناهج الدراسية الخاصة بالفنون.

وقد تم التأكيد على [جرانت، في (١٩٨٢)، CHLMP، (١٩٨٥)، Blumenberg، (١٩٨٥)] أن الإدانة في عام: (١٢٧٧) قد مهدت الطريق من أجل الإسمية، وبالنسبة إلى استقلال العلوم الطبيعية عن اللاهوت الذي يقضي بألا توضع أية قيود على السلطة المطلقة لله. في الواقع، فقد كان هذا يعنى نهاية علم اللاهوت العقلاني، والفلسفة اللاهوتية، وترك القسمين للمضي في سبيلهما الخاص، ومع ذلك؛ فإنَّ الأحداث التي وقعت في عام: (١٢٧٧) لم تكن بمثابة نقطة تحول تعسفية، فقد تلاشى المحافظون الذين قاموا بوضع هندسة الإدانات والاستنكارات، بل وكذلك المواقع التي كانوا يدينونها ويستنكرونها، بما في ذلك كل من الرشديين والأرسطيين المقاس على الأكوينية التي ظلت كأمثلة على علم اللاهوت العقلاني الميتافيزيقي الموحد، وبالأحرى، فقد تحولت نقطة توازن الصراعات والنزاعات، ولذلك فقد أصبح الأكويني الآن بمثابة «الجناح الأيمن» القاعدة المتينة لموضع المحافظين. بالرغم من وجود طائفة التوماويين Thomists واسعة النطاق في عام: (١٣٠٠)، فقد كانت تقتصر على شخصيات ثانوية. [انظر مفتاح الأشكال: (٩ ـ ٤)، و(٩ ـ ٥)] مع انعدام الهيبة المبتكرة للسكوتيين وبشكل خاص النقاد الإسمانيين، وأصبح المتشددون والمتطرفون في الطيف الفكري ـ التومسيين من ناحية، وهراطقة الرشديين ومناهضي البابوية من ناحية أخرى ـ رواسيها الثابتة، وتحولت الديناميكا إلى معسكرات من التنظيم غير الملتزم.

كانت هذه الادعاءات التي حملت بعض الآثار المترتبة على إدانات عام: (١٢٧٧) إلى نتائج غير تقليدية للغاية، وقد استخدم الآن التعسف

والعشوائية اللاهوتية وجهاً لوجه العالم لتحطيم علم كونيات الهرمية الموحد الذي تم تقاسمه من قبل كل من الأفلاطونيين Neoplatonists القدماء والأرسطيين Aristoteleans، فالهجوم على فيزياء أرسطو والميتافيزيقا أصبح نفسه سائداً بواسطة علم الفلك، الذي أصبح المجال لتصارع المنافسات الفكرية.

شبكة باريس وحاسبات جامعة أكسفورد

وفي باريس وبحلول عام: (١٣٤٠) أدانت سلطات الكنيسة مجموعات لم تكشف عن اسمها تتألف من طلاب وأساتذة شبان اجتمعوا بشكل خاص لقراءة النصوص المحظورة مثل نصوص أوكهام ومارسيليوس من بادوا، وكان كل من مارسيليوس وجين من جاندن أساتذة في جامعة باريس منذ عام: (١٣١٠) عبر منفاهم في منتصف: (١٣٢٠)، وخلال العقد نفسه كان نيكولا من اوتريكور Autrecourt، وجريجورى من ريمينى من الطلاب، وكان أوكهام موجوداً في أكسفورد والمنافس لوالتر في بيرلي بوصفه أستاذاً لعلم اللاهوت، وممَّا لا شكَّ فيه أنه كان هناك ثمة تداخل بين هذه الدوائر، ويحافظ على استمرارية الخلافات التي اندلعت في الراديكالية المتطرفة في اوتريكور Autrecourt وميركور Mirecourt.

وكان جان ميركور ـ وهو راهب سسترسيوني (وبالتالي خارج الفصائل الرئيسية من الفرنسيسكان والدومينيكان) ـ متخصصاً في رسم العواقب المروعة للحركة الحاسمة، حيث يمكن للإله أن يجعل العالم لا وجود له. يمكن للإله أن يجعل المرء يكرهه، ويمكن له حتى أن يضلل المسيح. لا يوجد يقين إلا ذلك الذي يستند إلى مبدأ مقاومة التناقض الذاتي. جميع الأدلة الأخرى هي من الخبرة، والخبرة فقط من وجود المرء هي اليقين؛ ولكي نشك لا بُدَّ وأن ندرك وجود المشكك، وبالتالي: اجتياز اختبار التناقض، وكررت حجة ميركور Mirecourt الـ cogito لأوغسطين وديكارت، ولكن لم يكن لديه شيء من غرض النظام التأسيسي لديكارت، وبدلاً من ذلك اختزل ميركور Mirecourt المعرفة إلى الحد الأدنى، واستمر في المضي قدماً إلى استنتاج ما بين الأشياء الذاتية والخارجية، وليس هناك سبب لحلول الوسطية، المادة والحدث فهي وهمية على حد سواء.

استخدم أوتريكور Autrecourt معياراً مماثلاً من الأدلة، الذي اتبعه هيوم من بعده، قائلاً إنه لا يوجد الخط الذي يوحد بين السبب والنتيجة، وحيث إنَّ المادة، سواء كانت مادية أو فكرية، تنطوي على نوع معين من الاستدلال السببي المستخدم لشرح خصائص الأحداث، فالمواد لا وجود لها. أطاح أوتريكور Autrecourt صراحة بفيزياء الأرسطيين فضلاً عن الميتافيزيقا. هنا نرى الجبهة المناهضة للأرسطيين عند معظم المتشددين لها، وقد انتقد أوكهام من خلال محاضراته التي يلقيها في جامعة أكسفورد في الفترة من عام: (١٣١٧ ـ ١٣١٨) بالفعل فيزياء أرسطو، وسعى للتخلص من الحركة باعتبارها موجودة فوق الجسم المتحرك. [CHLMP، (١٩٨٢: ٥٣٠)]، وقد ناقش أوكهام نظرية بيرلي الواقعية المنقاة بأن الحركة هي سلسلة من أشكال مختلفة. شدد أوتريكور Autrecourt على هذه النقطة بالذات، وحيث إنَّ الحركة والتغيير ليس سلسلة من الأشكال المختلفة من نفس المادة، يجب أن تكون هناك إعادة ترتيب للذرات، ولم يكن هذا المذهب الذري أصلياً تماماً، حيث كان مقترحاً في الجيل السابق من قبل هنتي في هاركلاي Harclay (١٤١ في الشكل: ٩ ـ ٤)، وسلف أوكهام بشكل وثيق من قبل جيرارد في أودو، الجنرال الفرنسيسكاني (١٤٨)، ومن قبل والتر شاتون (١٤٧) ـ في قلب شبكة باريس ـ أكسفورد ـ أفينيون. [EP، (١٩٦٧: ٥: ٤٩٧ ـ ٥٠٢)، DSB، (٢: ٣٩٤)]. أخذ اوتريكور Autrecourt الحجة إلى التطرف الصادم المروع، مع الذهاب إلى التكهن بأنَّه حيث إنَّ النفس البشرية تتحرر عندما تتفكك ذرات الجسم، وتغادر الروح وتجتمع مع جسم آخر، وبذلك أديرت مدرسة أوتريكور Autrecourt لتكون من كل من المشككين الجذريين والمؤمنين بالتناسخ.

وليس من المستغرب أن أوتريكور قد تمت إدانته وإجباره على أن يقوم بحرق الكتب الخاصة به أمام الجامعة في باريس في عام: (١٣٤٧)، وفي العام نفسه، تمت إدانة جميع النظريات الخاصة بميركور، وقد أدى ذلك الموقف المليء بالصراعات إلى المزيد من الإبداع والابتكار والذي قام بدوره بتحفيز المزيد من المجهودات المعتدلة لملء الفضاء المتنازع عليه والخاص بالمواد الفيزيائية عند أرسطو، كما كان جون برايدان ـ الذي أصبح رئيساً للجامعة مرتين خلال تلك الفترة ـ من ضمن مسؤولي الجامعة الذين

وافقوا على مثل هذه الإدانات، وقد قام بالمجادلة بالنسبة إلى مذهب التشكيك الخاص بالسببية عند أوتريكور مع المحافظة على مساحة من أجل شرعية عمليات التعميم العلمية، وباستخدام منطق أوكهام الخاص بالمصطلحات والكلمات بشكل واضح وظاهر، قام بيوريدان بالتمييز بين المدركات والمدركات ذات الدرجة الأولى وتنطبق المدركات ذات الدرجة الأولى على الأفراد وتعتبر المادة الخاصة بالعلوم، ويمثل القيام بعمل التصريح لمنهج العملية المعتدل التي تم تحريرها من المادة الأرسطية والعلم اللاهوتي، وقد استمر بيوريدان وزملاؤه في عملية إعادة التكوين الخاصة بالمبادئ الفيزيائية ممَّا يجعلهم يقومون بعملية التطوير الخاصة بنظرية قوة الدفع والخاصة بالأجسام المتحركة، وقد تعرف نيكولاس أوريسم على الحالة الخاصة بالظاهرة الموحدة بشكل متسارع، ويظهر أنه قام بالتنبؤ بعملية التمثيل الرياضية والخاصة بديكارت والمتعلقة بالحركة عن طريق الإحداثيات المستطيلة، وقد قام ألبرت من سكسونيا بشرح النظرية القائلة بأنَّ الجاذبية الأرضية هي عملية الانجذاب من مركز الأرض، وذلك بدلاً من كونها الميل الطبيعي للأجسام، كما تم تطبيق نظرية قوة الدفع والخاصة بحركة الأجرام السماوية.

وقد قامت هذه النظريات بعملية التحول للمواد الفيزيائية عند أرسطو وعلم الكونيات، مع القيام بالقضاء على المحركات المرتبطة بالمجالات السماوية والقيام بعملية التنبؤ الخاصة بكوبرنيكس بالنسبة إلى علم الفلك عنده، وذلك عن طريق الحفاظ على حركة الأرض وجعلها محتملة، وهؤلاء كانوا يتمتعون بقدر من الاحترام، وقد تم تكريم بيوريدان كما أصبح هناك عمليات تراكم غنية، ولم يتم إدانة هذه النظريات، ولكن لم تتم عملية التتبع الخاصة بهذه النظريات، وقد توقفت شبكة العمل وذلك بداخل الجيل الثاني كما أنها قامت بالتفرق.

وقد تم التحرك إلى الجامعات الجديدة في فيينا وهيدلبرج، ويلاحظ عدم وجود المزيد من الإبداع بالنسبة إلى هذه العلاقات، وقد مرت لحظة الصراع فيما بين النقيضين المتعلقين فيما بين النقد الإسماني والمذهب الأرسطي الكنسي، وبها تم نسيان عملية الإبداع والابتكار الخاصة بالوضع البيني.

والقيام بعملية التوازي فيما بين هذه الأجيال في فرنسا كانت تمثل شبكة العمل الخاصة بعملية الجدل والنقاش الإبداعية وذلك في أكسفورد التي ظهر منها كل من سكوت وأوكهام، كما تم ملاحظة وجود عمليات التواصل عبر القناة، وبشكل أساسي في باريس ثم بعد ذلك في أفينيون وفي الجنوب هاركلا، شاتون، بيرلي [(١٩١)، الشكل رقم: (٩ ـ ٦)]، كما تحرك برادوردين من خلال الدوائر الأكاديمية العادية، وكان هناك في بعض الأحيان رجال البلاط/رجال الحاشية عند الملك الإنجليزي الذين أصبحوا بعد ذلك مشتركين من خلال سلسلة من الحروب ضد فرنسا، وقد دافع بيرلي عن الواقعية الخاصة بالكونيات وذلك ضد أوكهام، كما قام بتحديد الحالة المنطقية والخاصة بالحالات الفورية، وذلك بالنسبة إلى العلوم الفيزيائية المرتبطة بالحركة، وبالنسبة إلى الجانب الإسماني، قام كل من هاركلاي وشاتون بالوضع في عين الاعتبار أوَّلاً المذهب المتعلق بالذرات، الوضع الذي كان يجب على أوتريكورت أن يقوم باتباعه وذلك بالنسبة إلى هذه التناقضات الشديدة في باريس، وقد تم تحفيز باردوين من أجل أن يقوم بالعمل عن طريق المواطنين/الأهالي الإنجليز من أجل الدفاع عن طريقة التواصل المادي عند أرسطو مع إظهار وتوضيح أنَّها لا يمكن أن تتكون من العناصر التي لا يمكن تقسيمها أو شطرها.

وقد قام برادوردين باستخدام الطريقة البديهية والمماثلة للوسيط، وذلك من أجل توضيح وإظهار التناقضات فيما بين النقاط التي لم تتم عملية التوسيع بالنسبة لها [مثل: الذرات] والنظريات الهندسية، وتحت وجود الضغوط من المتشددين أو المتطرفين، تم استخدام أرسطو بشكل مليء بالابتكار والإبداع عن طريق المعسكر الخاص بالمحافظين.

ولقد قامت مجموعة بالتركيز على الكليات الخاصة بماليول وبيرتون التي قامت بحمل هذه المقادير أو المكونات من اجل الوصول إلى استنتاجات أكثر رُقيّاً وهم كما يلي:

(١) ويليام من هايتسباري.

(٢) ريتشارد سوينزهيد.

(٣) ريتشارد بيلينجهام.



(٤) ريتشارد كيلفينجتون.

(٥) جون دمبليتون وآخرون.

وقد كان العديد منهم إسميين بالمعنى الحرفي للكلمة، مع العمل على استخدام التطورات التقنية والمعتمدة على المنطق الخاص بأوكهام، كما قاموا بعملية التعميم بالنسبة إلى الوظائف الرياضية الخاصة ببرادوردين، وذلك بالنسبة إلى الحركة التي تم القيام بزيادة سرعتها بشكل رسمي، كما تم القيام بعملية التمديد والتوسيع للمواد الفيزيائية، وهم أكثر من ناحية التخصص بالنسبة إلى الجيل الخاص بكل من برادوردين، وبيرلي، وأوكهام، لقد ظلوا بعيدين عن عمليات الجدال والخاصة بالعلوم اللاهوتية. وقد قام برادوردين في أعوامه الأخيرة بعمل النقيض من ذلك، ومن المحتمل أن يكون ذلك حدث بسبب زياراته إلى باريس مع الملك، حيث من الممكن أن يكون قد تصادفت مقابلته مع عملية التطرف أو التشدد الخاصة بأوتريكورت والدائرة المحيطة به. وقد قام برادوردين بمهاجمة المتبعين لأوكهام كما قام باعتبارهم أنهم «بيليجانز» بسبب اعتمادهم على الإرادة الحرة بينما هو في حد ذاته يعتمد على العقائد الوجودية والخاصة بالسبب، وذلك من أجل التأكيد على المواصفات المحددة والخاصة بالآلهة، ولا تعتبر أكسفورد مكاناً منغلقاً على نفسه مليئاً بالإسمانيين، ولكنها شبكة من العمل[١٤]، وذلك بالنسبة إلى عملية التوتر وما هو مقترن بها من إبداع وابتكار، وقد كان الميرتون المحاسبون بمثابة الأصدقاء بالنسبة إلى المفكرين الجدد من المدارس الأخرى مثل الشاعر شوسر.

ويلاحظ أنه من أشهر المنتجات الخاصة بمحور باليول ميرتون في نهاية القرن الرابع عشر وعلى أساس اختفاء القائمين على عمليات الحساب كانت العملية الخاصة بعلم اللاهوت، وقد كان من أحد التابعين لدونس سكوتس كما كان واقعياً وكما كان أحد أتباع برادوردين بالنسبة إلى العلوم اللاهوتية، بمثابة الإلهام بالنسبة إلى عملية الهرطقة والمتماشية مع جون هوس البروتستانتي.

وتمثل القدرة على إجراء عمليات الحساب الخاصة بباليول ميرتون عملية التركيز على الموضوعات الخاصة بمنهج الفنون التي كانت المفتاح لعملية الإبداع والابتكار الخاصة بهذه الفترة.

وفي ذلك الوقت، كان ذلك يعتبر واحداً من القيود الموجودة على التأثير الخاص بهم، ومن الملاحظ أن معظم أعمالهم كانت موجهة نحو النزاعات والصراعات الخاصة بالطلاب الجامعيين المتقدمين، وذلك بشكل أكثر من الغرض الخاص بالنسبة إلى القيام بعمل الاكتشافات في الفلسفة الطبيعية. [سيلا في السى إتش إم بي في عام: (١٩٨٢)، الصفحات من: (٥٤٠)، إلى: (٥٦٣)]، ولم يقوموا بعمل المواد الفيزيائية النظرية وذلك بشكل مستقل عن الفلسفة الأكاديمية أو المنطق الأكاديمي، ولكنها قامت بالتأكيد على الحالات التخيلية، وذلك كمعينات أو مساعدات بالنسبة إلى التجهيز لعمليات الجدال والنقاش المدرسية، وإذا لم يكن هناك أي ارتبط مع البحث التجريبي، بالتالي: لن تكون هناك عملية ترابط وتواصل مع مادة الرياضيات التي من الممكن أن يتم أخذها إلى أبعد مدى، وقد قام كل من برادوردين وهايتسبرى بشكل نمطي بعمل إحصائية للاحتمالات الرياضية، ولكنه قام فقط بإعطاء إشارة عامة بالنسبة إلى النتائج، وقد تراكمت هذه الأعمال عند ليبر كالكوليتنم. [في عام: (١٣٥٠)]، التي تقوم بالتعامل مع المشاكل الخاصة بالمواد الفيزيائية، وذلك من خلال العملية المنطقية/ العقلانية اللفظية وذلك بالنسبة للعلاقات فيما بين المتغيرات ولكنها تشتمل عل القليل من عمليات التحليل العددية الفعلية. [عام: (١٩٨١، ١٣)، الصفحات من: (١٨٤)، إلى: (٢١٣)]، وبشكل متشابه ضمن المجموعة الموجودة في مدينة باريس، وقد تمت عملية الوصف بالنسبة إلى إحداثيات ديكارت، ولكنه من الواضح/ من الظاهر أنه لم يتم استخدامها بشكل عملي، وذلك بالنسبة إلى عمليات البناء الخاصة بمادة الرياضيات، وقد تم الإعجاب بهذا العمل فيما بعد عن طريق علماء الرياضيات مثل: كاردانو وليبيز بالنسبة إلى الإنجازات الخاصة بها التي قامت بتعدي المستوى الخاص باليونانيين القدماء، ومع ذلك؛ فإنَّ المناصرين لعلوم الإنسان في القرن القادم لم يروا فيها أي شيء ولكن المنطق الذي يتم الالتفاف حوله بالنسبة إلى التمارين المدرسية، وقد تم صرف النظر عنها، وذلك باعتباره وحشيّاً وهمجيّاً، ومن الممكن أن يتم التعرف على العمليات الحسابية الخاصة بأكسفورد بأثر رجعي، وقد وجدنا فيها منهجاً حسابيّاً، وذلك بالنسبة إلى تكوين النظرية، ولكن دون وجود عملية بحثية منظمة، أو أسلوب رياضي ممنهج ودون وجود عمليات الدعم الاجتماعي التي تساعد على تدعيم ذلك، ويلاحظ أن

«للمحاسبين» قاعدة أصغر في الحجم بالنسبة إلى الاهتمام والخاص بعمليات النزاع والصراع الأقرب إلى الموضة وذلك حول الحركة الإسمانية، وعلى أساس زوال وتلاشي الشدة الخاصة بعملية الجدال هذه، انتهت عملية الإبداع والابتكار عندهم بشكل فجائي.

نمو الصوفية المستقلة

وفي ذلك الوقت وبينما كانت الفلسفة المتخصصة والخاصة بالمواد الفنية منفصلة عن العلوم اللاهوتية كانت هناك نزعة مناظرة/ مماثلة للعلوم اللاهوتية، وذلك من أجل التحرر من الفلسفة والتحول إلى الصوفية، بالإضافة إلى العلوم الخاصة بمجال ما وراء الطبيعة والموجهة بشكل متسام بوجه عام، وليس من المفيد والنافع أن تتم الإشارة إلى التأكيد بأنَّ العقيدة تعتبر أعلى من استخدام المنطق، وذلك كنوع من أنواع «التصوف» أو القيام بجعل المصطلح مساوياً في المعنى «للألغاز».

لا يدعو الدين بالضرورة إلى عملية التصوف وذلك كخبرة مباشرة يمر بها الأفراد، ويلاحظ أن الطريق لما يتم اعتباره «الخلاص» من الممكن أن يتكون بشكل كامل وتام من الطقوس المنصوص عليها كتابيّاً، وليس ذلك عندما يتم تنفيذ هذه الطقوس بشكل جماعي، ولكن أيضاً عندما يتم تنفيذها بشكل فردي، وذلك في شكل الصلوات الفردية التي تتم على المستوى الشخصي، ولا يجب بالضرورة أن تتم ترجمة الخبرة وتفسيرها على أساس أنها البصيرة المباشرة والخاصة بالآلهة، فمن الممكن أن تكون أيضاً «باحثة عن الروح» من أجل فحص العقيدة والالتزامات الخلقية عند الفرد، ويلاحظ أن الخبرة الصوفية تقوم بالتوجه في اتجاه مختلف وهي خبرة مباشرة بما هو مقدس، وفيها يقوم الفرد بالتخلي عن نفسه، وعن العالم الاعتيادي من حوله مشتملاً على الطقوس الخاصة بالكتاب المقدس، وتميل الصوفية إلى أن تكون في حالة تصارع ونزاع مع التسلسل الخاص بالكنيسة، وذلك من خلال مجتمع يتم توجيهه عن طريق الطقوس الدينية ومن أجل ذلك تقوم الصوفية بعمل مشاكل للنظام وذلك بالنسبة إلى الكنيسة المركزية التي تم تصويرها على الجبهة الخاصة بالعقائد بالنسبة إلى النزاعات والصراعات الخاصة بالهرطقة.

وقد ازدهرت الصوفية في أفضل صورها عندما تم تنظيم الدين عن طريق المؤسسات المستقلة، سواء كان القائم على ذلك من الأفراد أو مجموعة من الحركات المحافظة مثل الصوفية، أو بالنسبة إلى كيانات الحكم المحافظة مثل البوذية.

ومع ذلك؛ فإنَّ جميع الرموز والطقوس الدينية تميل إلى أن تقوم بإعطاء التلميحات بالنسبة إلى هذا النوع من أنواع الخبرة المباشرة الذي تستطيع الكنيسة باعتبارها كياناً تنظيمياً أن تقوم بالتعرف عليها واستدعائها لعملية التشريع، وقد اشتملت المسيحية في القرون الوسطى على بعض الجوانب الخاصة بالصوفية في ذلك الاتجاه، ويلاحظ أنَّه تمت تقوية التأكيد الخاص بالخبرة الدينية المباشرة عند حدوث عملية تتعارض مع الفلسفة العقلانية والحياة الأكاديمية، ولذلك؛ فقد تم اعتبار القديس برنارد في بعض الأحيان رجلاً متصوفاً، وذلك على الرغم من تأكيده على أن الخبرة الدينية مرتبطة بشكل محكم بالاتجاهات الأخلاقية والتدريبات المتعلقة بذلك.

وبالمثل: ظل القديس فرانسيس أرثوذكسي العقيدة، كما أن الحركة الخاصة به مثل الحركة الخاصة بالقديس برنارد فهي موجهة نحو التنشيط أكثر من توجهها نحو التدبر والتأمل وقد ظلت جزءاً من الكنيسة الاصطلاحية، ومن هنا كانت بمثابة الخطوات للارتقاء والقيام بعملية التكامل للخبرة الصوفية، ثم القيام بتحويلها إلى فلسفة أكاديمية بشكل كامل.

وقد قام هسيو وأتباعه باتباع نهج القديس فيكتور بالنسبة إلى الأجيال التي تلت برنارد، وإضافة ذلك باعتباره مرحلة قصوى/عليا لعملية الاستمرار الخاصة بالمعرفة، كما قام بونافنتور ببناء نظام ميتافيزيقي حولها، ويلاحظ أن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة بدءاً من إيروجينا، وحتى البرتوس ماجنوس كانت تمثل الميتافيزيقا الهرمية مع وجود الخبرة الصوفية باعتبارها المصدر الذي يجب أن تنبع منه جميع المستويات الأخرى، ولذلك؛ فإنَّ العناصر الصوفية من الممكن أن يتم دمجها بداخل النصوص الكتابية التقليدية والطقوس الخاصة بذلك أو النظام العقلاني والذهني بشكل صاف وخالص، وفي أي من الحالتين، لا توجد عملية تأكيد ضرورية على عملية التطبيق الخاصة بالخبرة الشخصية المباشرة وعلى رفض وصد العقائد الرسمية، أو حتى الخروج عن الإطار التنظيمي الاصطلاحي والخاص بالكنيسة.

وبعد عام: (١٣٠٠)، قامت الصوفية بالظهور بشكل أقوى كما أصبحت مضادة للفلسفة ومستقلة بشكل منظم، وتميل مثل هذه الصوفية إلى أن تقوم بأخذ نفسها بعيداً عن المدار الخاص بالفلسفة، وقد قمنا بملاحظتها هنا؛ لأنَّها كانت بمثابة نقطة إبداعية وابتكارية بشكل مرتفع عندما حدثت عملية النقل؛ لأنَّه من خلال الأدوات الخاصة بالفلسفة تقوم هذه الفلسفة بتفعيل نفسها، ويلاحظ أن ميستر إيكهارت كان امتداداً للنسب الخاص بألبرت الكبير وتلميذه ديتريش من فيربرت في حالة فعالية ونشاط في باريس وكولونيا وذلك في وقت دونس سكوتس، وقد قام إيكارت بأخذ الجانب المقابل لدونس سكوتس، فلا يتم تطبيق مفهوم الوجود على الآلهة، كما يتم تطبيقها على المخلوقات، ويلاحظ أن الآلهة تعتبر الجوهر النقي، وهي تعتبر افتراضيّاً فوق جميع المخلوقات.

ومثلما قال أرسطو على أساس أن الجانب الخاص بالبصيرة يعتبر بلا لون، وذلك من أجل أن تقوم برؤية جميع الألوان بشكل احتمالي، أوضح إيكارت أن الآلهة ليس لها كينونة، وذلك من أجل أن تتسبب في وجود الكينونة في حد ذاتها. [جيلسون في عام: (١٩٤٤)، صفحة: (٦٩٦)]، وهذا المعنى الأعلى في درجته بالنسبة إلى الفكرة الأفلاطونية، وذلك مثل الفكرة الأفلاطونية والخاصة بالفرد الواحد، كما يجب عليها أن تكون الوحدة الخالصة التي يعتبرها إيكارت بمثابة الذكاء الخاص والنقي التي يتم تمثيلها من خلال العقل، وهذا يعتبر بعيداً عن العناصر أو الأشكال غير المادية، وذلك لأنَّ هذه الأشكال أو العناصر تعتبر متعددة أكثر من كونها واحدة وبعيدة عن العناصر المادية وعلى أساس أنها مركبات من الموضوع والشكل، ولكن هناك عمليات تواصل داخلية من المخلوقات إلى الآلهة، فالآلهة تعتبر عظيمة جدّاً ومتعالية جدّاً حتى أنَّ الفرد لا يستطيع أن يقول شيئاً عن هذه الوحدة بالنسبة إلى الألوهية بينما يعتبر المخلوق صغيراً جدّاً حتى إنَّه لا يمثل شيئاً، وعلى أساس أنه من الممكن أن نقول ذلك، ولا يرجع ذلك بسبب شيء في حد ذاته، ولذلك؛ فإنَّ القلعة الخاصة بالروح تشتمل على هذه «الشرارة» الإلهية التي من خلالها لا يتم تمييز الإنسان مطلقاً عن الآلهة، ومن خلال هذه الشرارة، توجد عملية انسياب مماثلة لأفلوطين بدءاً من المخلوقات، وحتى الآلهة حيث تتم عملية العودة والوحدة.

ولا يبدو على إيكهارت أنه كان متصوفاً، ومتأملاً، ومتدبراً، ولكنَّه قام

بمجادلة نفسه، وذلك بالنسبة إلى الوجود بداخل موقف صوفي، وذلك عن طريق المنطق الخاص بالمتناقضات والمتعارضات، وذلك بداخل المجال الذهني، وكما رأينا بالنسبة إلى أصول البوذية، يلاحظ أنَّ الخبرة التأملية في حد ذاتها يمكن أن تكون معرضة إلى التفسير بمختلف الأشكال والطرق، وتعتمد ـ دائماً ـ عملية الشرح والتفسير التصوفية ـ دائماً ـ على التراث الخاص بالأفكار الفلسفية، ولذلك؛ فإنَّه ليس من المذهل والمدهش أن المتصوفة المتأملين بشكل حقيقي في الفترة اللاحقة من العصور الوسطى بدؤوا مباشرة من شبكة العمل السابقة، ويلاحظ أن كل من تايلور وساسو وعلى الرغم من كونهم دعاة وليسوا أساتذة كانوا تلاميذ «بشكل مؤكد أو بشكل محتمل»، لإيكهارت واتباع ألبرت الآخرين في كولونيا [الصفحات أرقام: (٢١٠، ٢١١) بالنسبة إلى الشكل رقم: (٩ ـ ٦)]، ولكن الصوفية في الوقت الحاضر تعتبر موجودة باعتبارها عادة تم تحريرها بعيداً من الجامعات، وهؤلاء لم يكونوا علماء لاهوت أكاديميين، كما أنهم دخلوا في نزاع وصراع مع علم اللاهوت الأساسي أو الأصلي، وذلك يرجع إلى الاستقلالية الخاصة بهم، وقد أوضحت هذه الصوفيات من الناحية البنائية والناحية العقائدية الجزء السلبي والخاص بالإسمانيين والمعتمد على الناحية الأكاديمية المعزولة والخاصة بالجامعات.

ويلاحظ أن العلوم الصوفية الأكثر تأثيراً قامت بتأسيس وإنشاء الخطوط العريضة والمتعلقة بعملية التنظيم الخاصة بها، وقد تأثر جان فإن روزيبريك، كما قام بتأسيس مجتمع مخصص لذلك في هولندا في سنة: (١٣٤٣)، وفيما بعد قام زميله غيرارد غروت بعملية التنظيم الخاصة بالأخوة في الحياة العامة وذلك في القرن نفسه.

وعلى الرغم من أن سبب الوجود كان عملية الإخلاص والتضحية، فلقد أصبح ذلك المنهج الخاص بالدراسات ممَّا أدى إلى تخريج مجموعة مشهورة من الطلاب مثل: توماس كمبيس حيث قامت عملية تقليد المسيح الخاصة به بالتحرك بشكل دائري منذ عام: (١٤٢٢) عن طريق القائمين على عملية النسخ من الأخوة التي كانت من أشهر الكتب التي تم تخصيصها خلال هذه الفترة، ثم بعد ذلك من خلال الأجيال المتعاقبة، سلسلة من الأكاديميين المشهورين، وقد اشتملت على كزانوس القائم على عملية التنظيم بالنسبة إلى

النظام الإسماني، بيل. [وقد كان رقم: (٣٠٠)، وذلك بالنسبة إلى المفتاح في الشكل رقم: (٩ ـ ٧)]، وإيرازموس، كما كانت هذه الفترة الزمنية أيضاً غنية بالنسبة إلى التدريب على العلوم التصوفية والخاصة بالنوع غير العقلي. [على سبيل المثال: (١٦٨، ١٨٤، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٨٨)]، وبعض هؤلاء أصبحوا رهباناً/ قديسين، وذلك من خلال عمليات التكريس والتخصيص، وذلك بدءاً من القديسة كاترين في سينا حتى الوصول إلى القديسة تريزا من أفيلا والدائرة الخاصة بها في أواخر القرن السادس عشر.

ويجب أن تتم ملاحظة عمليات التوازي وذلك بالنسبة إلى الحياة الذهنية الإسلامية، فقد تفككت شبكات العمل الفلسفية الإسلامية «وذلك بعد الغزالي في الشرق وابن رشد في إسبانيا»، وقد تمت الهيمنة على ذلك النشاط بشكل متزايد عن طريق المتصوفين والطرق الصوفية الخاصة بهم، ويلاحظ أن ابن عربي الذي ظهر مباشرة من المدرسة الخاصة بابن رشد كان أفضل عملية دمج نظامية فيما بين التصوف والفلسفة، كما كانت موازية لإيكهارت وذلك عند نقطة التحول، كما كان يوجد هناك سبب من الأسباب التنظيمية، وذلك بالنسبة إلى عملية التطور الخاصة بهذا التوازي، ويلاحظ أن الصوفية والروحانية تزدهر بالاعتماد على اللامركزية، وتقوم الفلسفة اليهودية بتوفير أحد الأمثلة القاطعة على ذلك.

كانت نطاقات العمل الخاصة بالفلسفة العقلانية اليهودية في إسبانيا قد قامت بالوصول إلى القمة، وذلك من خلال تداخلها مع نطاقات العمل الإسلامية والمسيحية، وفي أواخر القرن الثاني عشر، تكسرت شبكة التواصل هذه الخاصة بالثقافات فيما بين الديانات المختلفة، وذلك على أساس تعقد الموقف السياسي فيما بين الغزو الأصولي للموحدين من شمال أفريقيا وعملية إعادة الغزو المسيحية، وقد تكثف كل من التعصب والخصوصية الدينية وقد قامت التكتلات السكانية اليهودية بالهجرة إلى الشمال، وتم امتصاصهم وسحبهم من خلال الحركات الخاصة بأقرانهم المسيحيين، ومن خلال المراكز الأكاديمية الخاصة بالتلمود، كما تم التبرؤ والتنصل من الأرسطية عند موسى بن ميمون، وذلك في صالح الدفاع عن تميز الديانة اليهودية في مقابل الديانة المسيحية، وقد تم إحياء العقائد من خلال الفترة الخاصة باليهودية الغنوصية بالنسبة إلى القيام بشرح وتفسير

النصوص التقليدية، وذلك باعتبارها الرموز المقصورة على فئة معينة والخاصة بالمراسلة الكونية والنبوءات. [شولم، أعوام: (١٩٤٦، و١٩٩٠)]، وفي كل من بروفينس وكاتالونيا، سبانينج وبرينيز وهي تلك المناطق الخاصة بالحركة الكاثارية وقتل الهراطقة المسيحيين، وجود شبكة عمل والخاصة بالدارسين بالنسبة إلى الحاخامية اليهودية، وذلك في أواخر القرن الثاني عشر التي بدأت في إنتاج النصوص الخاصة بجماعات الكبالا، وكان هؤلاء الورثة لأحد شبكات التواصل التي تم نشرها على أوسع نطاق في إسبانيا، وهي إحدى المناطق الخاصة بتزايد الاضطهاد الديني.

ويلاحظ أنَّ الأفلاطونية الحديثة ـ وذلك خلال الفترة العالمية الخاصة بالتنقل فيما بين الأديان ـ قامت بتمهيد الطريق نحو الدفاع المقصور على فئة معينة وهي اليهودية، وفي أواخر القرن الثالث عشر، بدأت النصوص الأكثر شعبية من الكابالا في الظهور، مع تفسير النبوة على أنَّها اتحاد باطني مع الآلهة مع القيام باستخدام أساليب التنفس من أجل الحث على هذه التجربة. [شولم في عام: (١٩٤٦)، الصفحات من: (١٣٩)، إلى: (٢٠٣)]، وقد تم كتابة الزوهر من أجل محاربة العقلانية عند اليهود المتعلمين، ويلاحظ أنَّ الكلمة الدالة عليها هي: «العودة إلى التوراة»، التي تم شرحها وتفسيرها كشفرة سرية، كما تم توسيع النشوة التأملية عند من تم القيام باختيارهم إلى عملية التصوف عند الجماهير اليهودية. [قم بالنظر إلى الشكل رقم: (٩ ـ ٥)].

ومن خلال السياق الخاص بعزل اليهود بداخل مجموعة من الأحياء اليهودية وعملية الاضطهاد واسعة النطاق لهم، تحولت الصوفية من مجرد كونها خبرة على المستوى الشخصي نحو النبوءات الخاصة بالسياسة وفي بعض الأحيان النبوءات الخاصة بالهلاك ونهاية العالم، وفي هذا الصدد، كان التصوف اليهودي أفضل من الطرق الصوفية الإسلامية التي ـ دائماً ما ـ تعتمد على عملية التحفيز السياسية بينما كانت القوة التنظيمية الأكبر والخاصة بالكنيسة المسيحية قامت بجعل عملية التصوف الخاصة بها مركزة على الولاءات الخاصة، كما قامت بعملية الحراسة بشكل حذر وذلك في مقابل الدلالات الضمنية المهرطقة.

وفي نهاية القرن الخامس عشر، وبمجرد أن زالت القوة الخاصة بالبابا، وتم تحدي هذه القوة بشكل واسع ومفتوح عن طريق الإصلاح، كما أصبح

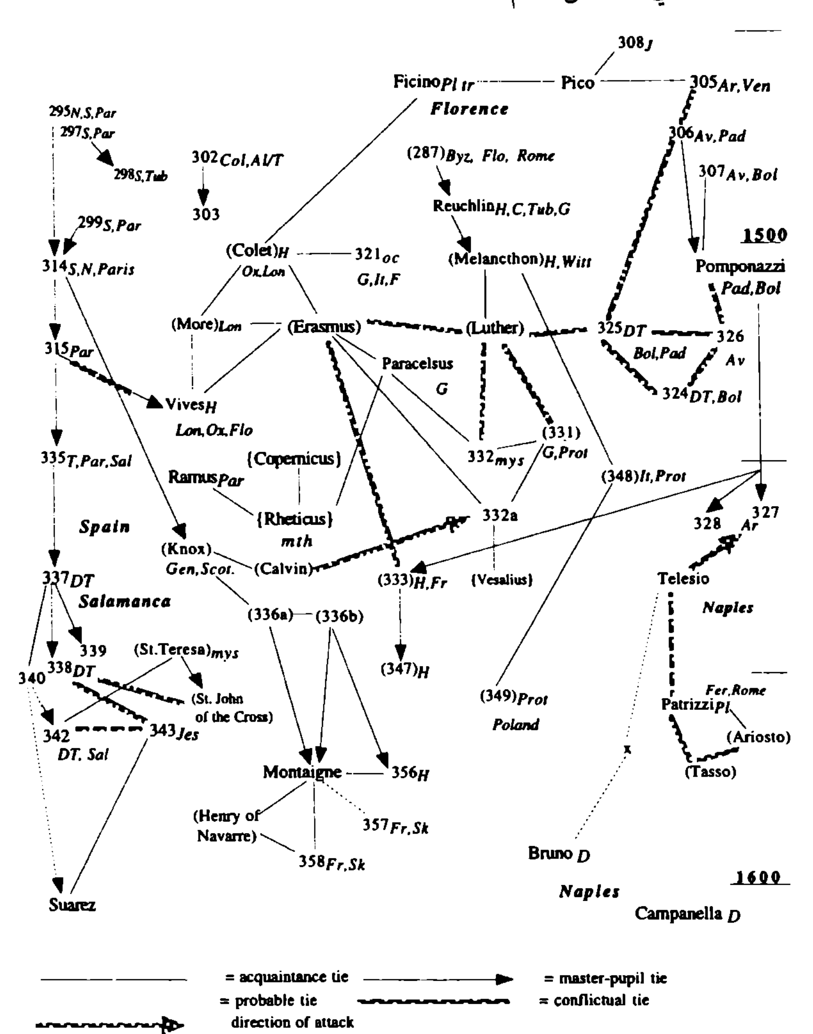
المتصوفون المسيحيون أيضاً مسيسين على نحو متزايد، والمذهب الذي أصبح منتشراً على نطاق واسع فيما بين اليهود العاديين تم استخدامها الآن كمرجعية ثقافية بواسطة المفكرين المسيحيين المثقفين بدرجة كبيرة بالنسبة إلى القيام بتعبئة مشاريعهم من أجل نظام سياسي وديني جديد.

المفكرون باعتبارهم حاشية الملوك: الإنسانويون

يُلاحظ أنَّ ظهور التصوف في الفترة الأخيرة من العصور الوسطى كان يعتبر واحداً من عدة اتجاهات خاصة بالتشتت الفكري، وهناك ظهر أيضاً نوع جديد من المثقفين، وكان بعضهم علمانيين أكثر من كونهم رجال دين، وقد ظل موجوداً في المقارنة المتناقضة، والخاصة بالصفوف الثانوية، وذلك دون أن يتم تكريسهم ككهنة، كما كتبوا في لغتهم العامية، فاللغة اللاتينية التي قاموا بأخذها من المخطوطات التي ترجع إلى العصور اليونانية القديمة التي اعتبروها متفوقة على اللغة الهمجية والبربرية والخاصة بطلاب الجامعة، وكان هؤلاء المتبعون للمذهب الإنساني عندهم رأس مال ثقافي مختلف وقاعدة تنظيمية مختلفة وقد كانوا من المسؤولين أو طبقة النبلاء وذلك في خدمة الحكام العلمانيين، وفي إيطاليا، على أساس أنَّ الحكم من خلال البابا قد تم اختزاله، وأصبح قوة ذات تأثير صغير الحجم، كما جاء أسلوب الرعاية الخاص بها لمواكبة الأسلوب الخاص بالأرستقراطيين المحليين، وفي القرن الخامس عشر، كان هناك الكرادلة والباباوات المتبعين للمذهب الإنساني الذين اشتركوا في الجولة المشتركة الخاصة بعرض الحالة وذلك مع هذه الثقافة غير التعليمية، وقد كان رجال البلاط/ رجال الحاشية موجودين من قبل، وكانوا غير قادرين على التنافس مع أساتذة الجامعات وعلماء اللاهوت من الكنيسة، وذلك على أساس كونهم مركزاً للحياة الفكرية.

ومن الآن فصاعداً؛ فإنَّ الأساليب المدرسية والإنسانية عادة ما تضرب بجذورها في مهن مختلفة، فقد استمر كل من المتبعين لتوماس الأكويني، ودونس سكوتس، والإسمانيين في أن يعملوا كأساتذة في الجامعات وبالأخص في المعاقل القديمة الخاصة بعلماء اللاهوت وفي الجامعات التي يحتذى بها في ألمانيا وإسبانيا، أما الجامعات الإيطالية فقد قامت بالوقوف بعيداً عن الفلسفة اللاهوتية والخاصة بالطلاب الأكاديميين، وقد أصبحت الآن محلّاً لنوعين من أنواع أساتذة الجامعات وهم كما يلى: ١. الرشديون

[مثل بول من فينيسيا، فيرنياس، أشيليني ونيفو من بدوا وبولونيا، قم بالنظر إلى الصفحة رقم: (٢٦٤) في الشكل: (٩ ـ ٦)، والصفحات: (٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢٦) في الشكل رقم (٩ ـ ٧)].



الشكل: (٩ ـ ٧)

الإصلاحيون، الميتافيزيقيون، الشكوكيون، ١٤٦٥ ـ ١٦٠٠

كما يلاحظ وجود المتبعين للمنهج الأرسطي مثل: بومبومازى بارو في الصفحة رقم: (٣٠٥)، وزباريلا في الصفحة رقم: (٣٥٢). الذين قاموا بوضع أنفسهم بالنسبة إلى النصوص اليونانية التقليدية والمعلقين القدامى مثل: الإسكندر افرودسياس، [ولذلك؛ فإن هناك الاسم «الاسكندريان»، وذلك بالنسبة إلى المعارضين لعملية تفسير ابن سينا والخاصة بأرسطو].

وعلى النقيض، يلاحظ أن المتبعين للعلوم الإنسانية عادة ما يكون لهم مهن مثل: وسطاء أو سياسيين بداخل الكنيسة، وبعضهم كانوا يونانيين فارين من الإمبراطورية البيزنطية المنهارة. كريسولوراس، بليثو، بساريون تربيزوند. أرجيروبولس [٢٣١، ٢٦١، ٢٧٤، ٢٧٣، ٢٨٧]. وبعد ما جاء كل من تلاميذهم وأتباعهم مثل: فالا، بيكولوميني، كوسانوس، فيسينو، بيكو ديلا ميراندولا، ريوشلين، وكان يوجد بينهم مجموعة قليلة من الطلاب الأكاديميين المحترفين وعلى وجه الخصوص: فيتورينو دو فلتر وجوارينو دى فيرونا [٢٦٣، ٢٦٢]، ولكن خارج المواضيع الفلسفية والثيولوجية القديمة، وقد قاموا بالحصول على مناصب جديدة بالنسبة إلى اللغة اليونانية أو الكلاسيكيات، وذلك في جامعات شمال إيطاليا أو القيام بإنشاء مدارس جديدة، وقد قام دافلتر بإنشاء مدرسة خاصة للأطفال، وقد تم تعيين فيسينو رئيساً للأكاديمية الأفلاطونية في فلورانس عن طريق كوزيمو دو ميديسي، وفي القرن القادم، تم إعطاء بيتر راموس منصباً بسبب المنطق المضاد للمدارس الموجود عنده، وذلك في الكلية الملكية الجديدة في باريس، ولم تنتشر الطريقة في الجامعات بالشكل نفسه الذي انتشرت به في المدارس الثانوية، وهذا ينبع من كونها نموذجاً أو شكلاً خاصّاً بالتعليم البديل، ويلاحظ أن أشهر المتبعين لمذهب الإنسانية عندهم مهن مختلطة يلاحظ مثلاً أن المهنة الأولى هي الوسيط، والمهنة الثانية هي معلم للمواد الكلاسيكية، وقد كانوا فوق جميع المترجمين، والمحررين، والأكاديميين، وقد أعطت جميع روابطهم المرتبطة بدوائر المحكمة عملية التأكيد على الأدب والتاريخ من المواد الكلاسيكية اليونانية والرومانية، ووجود عناصر الثقافة العلمانية بدلاً من الفلسفة المجردة، وبحلول عام: (١٥٠٠)، عندما تم تأسيس وإنشاء البرنامج الإنساني في الجامعات الواقعة في شمال إيطاليا، قامت بالتركيز على الدورة التدريبية الخاصة بالفنون والموجهة نحو إنتاج: «الخريج الموجه

نحو المهنة القانونية أو المدنية» (صياغة وتوضيح والتعبير عن الخدمة المدنية [غاردين في عام (١٩٨٣)، صفحة رقم: (٢٥٣)]، وعندما يتم إحضار الفلسفة، فإنّها تميل لأنَّ تشتمل على توجيه نداء ومناشدة جاذبة وذلك من خلال السحر والتنجيم)، وتم دفعها هنا عن طريق روشلين، أجريبا من نستهايم، باراسيلسوس، برونو، وجميعهم لديهم مهن مختلطة بداخل المجال الأكاديمي وخارج المجال الأكاديمي، أو من خلال الادعاءات القائلة بأن النصوص الأثرية القديمة تعتبر المستوى الأعلى من التدين، وذلك كما في الأفلاطونية الغامضة، والوثنية الجزئية، والمسيحية المقصورة على فئة معينة والخاصة بكل من بليسو وفيسينو.

وكان معظم المتتبعين للمذهب الإنساني مستعدون من أجل استخدام الفلاسفة الخاصة بهم، حيث تم دمج شبكات العمل الخاص بهم مع الفضائل الفكرية الرائدة بالنسبة إلى الكنيسة، ونيكولاس كوسانوس يدين بوجوده إلى عمليات التواصل التي قامت بتجميع معظم المصادر الخاصة برأس المال الثقافي وذلك خلال أوائل القرن الخامس عشر وخلال منتصف القرن نفسه، وقد قام بالدراسة في المركز القيادي الخاص بالتصوف، مدرسة الأخوة الخاصة بالحياة اليومية، بينما توماس كمبيس كان ناشطاً وفعالاً، ثم بعد ذلك عملية الفلسفة بداخل المعقل الإسماني، هيدلبرغ والقانون الكنسي في بادوا، حيث قام أيضاً بالاستماع إلى محاضرات عن الإنسانويين، كما قام بتكوين سمعته الخاصة بمذهب الإنسانية عن طريق معالجة واسترجاع النصوص الأدبية المكتوبة باللغة اللاتينية، وقد قامت عمليات التواصل الخاصة به بإحضاره إلى قلب السياسات الخاصة بالكنيسة، وقد كان ناشطاً وفعالاً في مجلس باسيل في عام: (١٤٣١)، وذلك بالنسبة إلى الجانب الذي يفضل عملية الحكم المشتركة الخاصة بالكنيسة، وذلك عندما أثبت فصيل المجمعية على أنه غير قادر على أن يقوم بعملية التنظيم نفسها وقام كوسانوس بتغيير موقفه، ويلاحظ أنَّ الخدمة الدبلوماسية في ظل وجود البابوية قامت بأخذه إلى القسطنطينية، ثم بعد ذلك زيادة عمليات التواصل مع المسؤولين عن استجلاب النصوص اليونانية القديمة، ويعرف كوسانوس كل شخص، دنيس المتصوف من ألمانيا الشمالية من منطقة كارسوثيا [صفحة: (٢٦٨)، في الشكل: (٩ ـ ٦)]، وبيكولومينى المتبع لعلم

الإنسانيات، وهو يعتبر شريكاً أساسيّاً كأحد سكرتارية البابا، ثم بعد ذلك البابا في حد ذاته.

وقد كان هناك بليثو وهو أحد الأكاديميين الوثنيين من العصر البيزنطي، والذي قام بالتأثير على كوزيمو دو ميديسي، وذلك من أجل أن يعثر على الأكاديمية الأفلاطونية في فلورانس، العالم بفقه اللغة الذي يعتبر ضد العملية التعليمية المدرسية ألا وهو لورانز فالا، وفيما بعد، قام كوسانوس بالتلاؤم مع مجموعة من الطلاب الألمان الصغار وهم بيورباك وروجيومونتانوس الذين أصبحوا فيما بعد علماء الرياضيات الرواد في هذا القرن.

ويلاحظ أن عمل كوسانوس العظيم والذي يطلق عليه اسم «عن الجهل المكتسب» في عام: (١٤٤٠) كان هو عملية التعجيل الخاصة بعمليات التواصل هذه. وهنا، قام بالدفاع عن الحقيقة الخاصة بالنماذج الكونية، ثم القيام بتحرير الأفلاطونية من عملية ارتباطها بالأرسطية وبعلم الكونيات الخاص بالمجالات المتداخلة عند أرسطو، وتطوير الفكرة الرياضية الخاصة بالنهاية، وقد وصل كوسانوس بالصدفة إلى مجموعة من المتناقضات/ المتعارضات، وجميع الأشكال الهندسية تندمج عندما تتم عملية التكبير الخاصة بها إلى حد لا نهائي، ثم بعد ذلك يتم تطبيقها على علم الكونيات، وهذا يعني أن هذا الكون يعتبر مداراً ومحيطه ليس له مكان محدد كما يعتبر مركزه في كل مكان طبقاً لما سبق، ولم يعد الكون هرميّاً، بل أصبح مزاح المركز وبشكل جزئي، هذا يعتبر التعبير الفلسفي والخاص بالنظرة التصوفية، ولكن أيضاً بسبب الدلالات الضمنية الخاصة بالإسمانية التي تعتبر أحد المذاهب الفلسفية، كما يلاحظ أن جميع الحدود المطلقة تعتبر متناقضة، ويستطيع الرجل في أفضل حالاته وصوره أن يكون واعياً بالحدود المتعلقة به، وهذا يمثل العدم مع وجود التسامي عنده، وقد كان كوسانوس هو الفيلسوف الخلاق الوحيد بامتياز، وذلك خلال أجيال متعددة، وقد كان الطلاب منحصرين من خلال الطائفة الخاصة بهم، كما قامت العلوم الصوفية بهجر وترك المحتوى المجرد، وقد كان الإنسانيون منهمكين في إحياء النصوص الكلاسيكية والخاصة بالآثار القديمة، وقد كان كوسانوس الفرد الذي من خلاله تم التقاطع فيما بين عمليات النفي المتعارضة، ومن خلاله اشتعلت عملية المصادفة والخاصة بالمتناقضات والمتعارضات بشكل مختصر إلى رؤية حية ومخصوصة.

وقد استمرت القواعد الخاصة بالحياة العملية في الاتجاه نحو عدم التمركز بشكل أبعد، وقد كانت الجامعات متمركزة في وقت من الأوقات في فرنسا وإنجلترا، والآن انتشرت بشكل كبير وخاصة في ألمانيا، وقد كان من أكثر شبكات العمل المستمرة لعلماء الإنسانيات الناجحين كانت أصحاب السياسة المتدينين التي قامت بتشكيل اللب الذهني الخاص بعملية الإصلاح، وقد كان مارتن لوثر أستاذاً جامعيّاً في الإنجيل في ويتنبرغ، وهي جامعة جديدة تم إنشاؤها على الحدود الشرقية من ألمانيا، وقد كان زميله ومساعده فيليب ميلانشتون الذي كان محمياً من قبل الراشلين، وقد تم تحويل المهارات الإنسانية المرتبطة بالنصوص الكلاسيكية إلى موضوعات سياسية هامة والخاصة بالمنح المتعلقة بدراسة الإنجيل، ثم إلقاء/ التخلص من تراكمات العصور الوسطى والخاصة بعلم اللاهوت والذي كان يتم تدريسه بداخل المدرسة والقانون الكنسي.

ومن الملاحظ أن كلاً من كوليت، وإيرازموس، وأجريبا، وفيفز، وباراسيلزوس يعتبرون مرتبطين بشبكة عمل أخرى والمعتمدة على المهن الإنسانوية النمطية، وبشكل جزئي موجودين تحت رعاية سياسية، وبشكل جزئي أساتذة الجامعات في كل من اللغة اليونانية، وعلم اللاهوت، وحتى الكابالا(١٥). ويلاحظ أن عملية الإصلاح الجذري تمت بشكل لا مركزي كما أنها تعتبر من الناحية الهامشية فلسفية في أحسن الأحوال كما أنها لا تؤدي إلى أية خطوة للأمام بالنسبة إلى الفلسفة التجريدية، ومن خلال الفوضى الخاصة بوضع المواقف الموجهة في نهاية القرن السادس عشر، كان هناك نوعان من الأساليب ذات السمات والصفات المميزة التي تمثلها عن طريق برونو ومونتني، ويلاحظ أن قادة الطائفة البروتستانتية من قبله، كان بونو من المسؤولين المنظمين والجادين بالنسبة إلى المواقف الذهنية والدينية غير المستقرة.

ولقد قام بالتخلي عن الدير في جمهورية الدومينيكان ثم قام بالتنقل من محكمة إلى محكمة، ثم قام بالتنقل من جنيف إلى باريس، ومن لندن إلى ألمانيا، ثم إلى فينيسيا، كما أنه يقوم بالتنديد بوجود الباحثين والدارسين بداخل الجامعات، كما أنَّه يسعى إلى رعاية مخططه من أجل القيام بعملية الاستبدال الخاصة بالطوائف المتنازعة، وذلك بداخل المسيحية الممزقة وغير

الموحدة، وبالنسبة إليه، فإن كلاً من الدين والفلسفة قد قاما بالتحول إلى مزيج انتقائي والخاص بالوثنية، والمنهج اليهودي في العبادة، والرمزية المتخيلة، والعلوم الجديدة، وقد كان برونو في كامل جرأته عند القيام بعرض هذه التركيبات الجديدة، كما تم الافتقار إلى العزل عن السياسة، كما تم القيام بحرقه بسبب الهرطقة.

ولقد قام الأرستقراطي مونتني بأخذ طريق أكثر حيطة وحذراً، ويلاحظ أن اهتمام مونتني بالنسبة إلى تهدئة الصراعات المذهبية تم تحفيزه عن طريق العلاقات والروابط الدينية المتنوعة والخاصة بعائلته مع وجود الاتصالات السياسية، ومن خلال والدته كان مرتبطاً باليهود القادمين من البرتغال، كما تم إجباره على التحول إلى الديانة المسيحية الكاثوليكية، وذلك على أساس أن مسكنه أصبح في منطقة بوردو، كما أصبحت هناك عملية شك ضد الدراسة وذلك في الوقت نفسه مثل: مونتني. وفي سبعينيات القرن السادس عشر، وبينما كان يقوم بكتابة «الاعتذار إلى رايموند سيموند»، ثم يقوم بعد ذلك في المجال الخاص به، وقد كان مونتني فعالاً بالنسبة إلى القيام والصلح بين المنتمين إلى الملكية الكاثوليكية وقائد البروتستانت الفرنسي هنري دو نافار الذي كانت عملية تحوله إلى المسيحية الكاثوليكية، ثم بعد ذلك اعتلاؤه للعرش الفرنسي، وقد قام مونتني في النهاية بعمل المفاوضات في عام: (١٥٨٨)[١٦]، وبلا شك، تمت مضاعفة الطاقة الإبداعية والابتكارية وذلك بالنسبة إلى المسار الناجح الخاص بعلاقاته السياسية، كما أنها تساعد في معرفة لماذا أصبح هو أكثر شهرة من سانشيز، وقد سعى مونتني إلى إيجاد حل وسط بالنسبة إلى النزاعات الدينية عن طريق الشكوك المشوبة بشكل تقليدي التي تم التعبير عنها من خلال لمسة من اللمسات الأدبية، وقد قامت الفلسفة الخاصة به بالتخفيف من النزاعات والصراعات العقائدية بالإضافة إلى الادعاءات الخاصة بكل من كوبرنيكوس باراسيلوس، وذلك بالنسبة إلى القيام بإنتاج أحد العلوم الجديدة.

ويلاحظ أن الكتاب الخاص بمونتني الذي يسمى «الطاعون في كل البيوت» يقوم بتمثيل عملية الشك المتزايدة في عمر تكون فيه القواعد الخاصة بالحياة الذهنية أو العقلية مجزأة ومفتتة إلى قطع صغيرة، ويلاحظ أن المسيحية في القرون الوسطى تم تكوينها وبناؤها بالاعتماد على الأديرة،

البابوية والجامعات، وحتى الآن، يلاحظ أن البابوية والأديرة قد تم انهيار كل منهما، أمَّا الثالثة وهي الجامعات فلقد أصبحت مشتتة وغير مؤثرة.

سؤال الجمود الفكري

لقد فضلت الدراسات الخاصة بالحياة الذهنية أو العقلية أن تقوم بالتركيز على الفترات الخاصة بالإبداع والابتكار، ومع ذلك، فإننا لا ندرك فترات الإبداع والابتكار إلا برؤية نقيضها، فالمقارنة فيما بين الجانب المظلم والجانب المضيء واللون الرمادي فيما بين هذين الجانبين تعتبر ضرورية من أجل رؤية الظروف القاعدية والبنائية والمرتبطة بجميع هذه الظروف المتنوعة الخاصة بالحياة الذهنية، والسبب الثاني لدراسة مراحل الجمود الفكري نابع من اهتمام فوري ولحظي أكبر. لا توجد ضمانة على ما سيقوله المؤرخون العقلانيون في المستقبل عنا نحن المقيمون في أواخر القرن العشرين، فربما عند نظرهم إلى الوراء سوف يقومون بالتركيز على الأفكار العظيمة والخاصة بالثلث الأول من القرن العشرين، مع اعتبار الآخرين مجرد أدوات للتنبيه والتحذير.

معظم الفترات الزمنية التي جاءت لاحقاً قامت بالنظر إلى الفلسفة الخاصة بالفترة المتأخرة من العصور الوسطى، باعتبارها فترة من فترات الجمود، ففي عصر النهضة، رأى المفكرون الإيطاليون في أواخر القرن الخامس عشر والسادس عشر أن الفترة الزمنية السابقة كانت فوضوية/ همجية، كما تمت الإشارة إلى الجامعات في أوقاتهم، وفي أواخر القرن الرابع عشر، شعر المفكرون العقلانيون بأنفسهم أن ثقافتهم الذهنية والعقلية أصبحت ميتة بلا حراك.

في سنة: (١٤٠٢) قام جون جيرسون الذي كان من آخر أهم الفلاسفة في جامعة باريس لمدة تزيد عن: (١٠٠) سنة بإدانة الفلسفة العقلية التي تم استخدامها عن طريق أسلافه، [جيلسون في سنة: (١٩٤٤)، صفحة رقم: (٧١٦)]. مع وجود عملية الترديد والصدى الخاصة بالموضوعات التي تم التعامل معها، كما أنه يعلن أن المثقفين المشاركين في التكهنات والمضاربات التعسفية والسخيفة، كانوا يتبعون الفلسفة الوثنية، وذلك بدلاً من التوبة، والتواضع، والإيمان والعقيدة، وأن مبالغتهم في تقدير السببية

كانت السبب وراء جميع البدع والهرطقات، مثل تلك التي تنطلق من البرادوردين الواقعي نحو واي كليف وهوس، وقد لاحظ جيرسون المعاصر بيتر من كانديا الذي أصبح البابا في: (١٤٠٩) الحروب بين الفصائل في عصره وهي الحروب التي لم يتوقع أحد أن يكون لها حل. [جيلسون في سنة: (١٩٤٤)، صفحة رقم: (٦١٥)]، وقد وضع في اعتباره مجموعة من الآراء المختلفة، وذلك ليس استشهاداً أو نقلاً عن السلطات وذلك بالنسبة إلى الحجج والوسائط الخاصة بأسلوب المتعلمين الأكاديميين، ولكن مع انفصال من هذا القبيل من أحد المثقفين في عصره الذي يمتنع عن المشاركة في العلم الخاص بالتاريخ، وهذا يبدو مماثلاً للموضوعات الخاصة بنهاية الفلسفة، وهذا يبدو انتقاصاً للأصول والقواعد الخاصة بالمفكرين في الوقت الحاضر، ولذلك؛ فإنَّنا نستطيع أن نجد سبباً آخر للاهتمام بالأسباب الاجتماعية الخاصة بالركود، وهو الشك الذي من المحتمل أن نكون فيه اليوم، ولا يعتبر الركود مكوناً من حالة بسيطة واحدة، ولكن هناك ثلاثة أنواع وهي كما يلي:

الركود (أ): فقدان رأس المال الثقافي

من المحتمل أن يتم فقدان الأفكار وذلك على أساس أن المفكرين كانوا غير قادرين على القيام بعمل ما كان المفكرون من قبلهم قادرين على القيام به، وقد تم فقدان العقيدة الخاصة بأرسطو لقرون عديدة بعد موته، وكما تم نسيان الاستنتاجات الخاصة بدونس سكوتس والمنطق الخاص به في أواخر العصور القديمة، وكذلك المنطق الخاص بماغاريان، وفي الهند وبعد نهاية القرن السابع عشر، تم ملاحظة أن العلوم الخاصة بما وراء الطبيعة الحادة التي كانت في العصور السابقة تم القيام بابتلاعها من خلال طريقة من الطرق المبسطة، وفي الصين، تم ملاحظة أن المواضع والمواقع المتقدمة بالدويلات المتحاربة في وقت متأخر من الزمن والخاصة بمنطق الموزيين ومنافسيهم، تم طمسها وحجبها عن طريق الكونفوشيوسية الدينية والخاصة بسلالو هان، وبالنسبة إلى تانغ المتأخر؛ فإنَّ الميتافيزيقا الدقيقة والخاصة بفلسفة الوعي الوحيدة، وكذلك معظم المدارس الأخرى تم فقدانها وضياعها فيما بين البوذيين، ومن أجل ترك الفلسفة بالنسبة إلى منطقة/ مجال

التي من خلالها يكون الجانب التقني الخاص بحل المشاكل واضحاً بشكل خاص بالنسبة إلى عملية الاختراق للأساليب المعممة والصريحة الخاصة بعلم الجبر التي تم تحقيقها من خلال فترات الحكم الخاصة بكل من سانغ ويوان [في الفترة من سنة: (١٠٥٠)، وحتى سنة: (١٣٠٠)]، وتم فقدانها في عصر مينغ (١٣٦٦ ـ ١٦٤٤)، ولـم يستطع علماء الرياضيات فيما بعد أن يقوموا بفهم هذه النصوص السابقة. [كيان في عام: (١٩٨٥)، الصفحات من: (٦٩)، إلى: (٧٠)، هو في سنة: (١٩٨٥) صفحة: (١٠٦)، نيدهام في سنة: (١٩٥٩)، الصفحات من: (٣٨)، إلى: (١٤٥)، ميكامي في سنة: (١٩١٣)، صفحة رقم: (١١٠)]، كما يلاحظ أن خسارة الأفكار تجعلنا نفكر فيها باعتبارها عصراً من العصور المظلمة التي تم إحضارها عن طريق عملية التدمير والتحطيم الخاصة بالأوضاع المادية للحضارة، مثل: انهيار روما في الغرب، وتبين هذه الأمثلة أيضاً أن خسارة الأفكار من الممكن أن تحدث في خلال فترات الازدهار والخاصة بالحضارات الراقية، وبالفعل؛ فإن خسارة الثقافة اليونانية قد بدأت في روما منذ فترة طويلة قبل حدوث عمليات الغزو البربرية.

الركود (ب): هيمنة الكلاسيكيات

يوجد هناك نموذج معارض أو مضاد والخاص بالركود والجمود الذي يحدث عندما تتغلب الأفكار الخاصة بالمفكرين الكبار على الأفكار الخاصة بالمفكرين الذين يأتون بعدهم، ويلاحظ أنه لا توجد عملية إبداع أو ابتكار جديدة تتطلب بالضرورة استبدال القديم. ومثل هذه الفترة لا يجب أن يتم تسميتها على أنها مستوى منخفض من الثقافة، فمن المحتمل أن يقول الفرد أنها تظل على القمة، ويلاحظ أن الأفكار التي يتم تدريسها وتدويرها تعتبر من أفضل الأفكار التي تم تحقيقها حتى الآن، وإنه من المثير للسخرية بالعالم الفكري ألا نكون مقتنعين بها.

فنحن معجبون بالإبداع والابتكار، ولكننا عندما نقوم بجني ثمار عملية الإبداع الكبيرة، فإننا على الفور نقوم باعتبارها عملية ركود وجمود، وهناك جانبان من الجوانب الخاصة بعملية الإبداع والابتكار:

١. الطاقة الخاصة بعملية الإبداع والابتكار.

٢. الرؤى التي ينتجها الإبداع.

وعلى المدى الطويل، كل منها يقوم بالتقليل من أهمية الآخر، وعلى أساس أن عملية الإبداع والابتكار يتم السيطرة عليها من خلال سلاسل من ذوي المكانة العالية، ويلاحظ أن بعض الأشكال والنماذج فيما قبل ملزمة في أن تطغى على النماذج التي سبقتها، وتميل أكبر الجوائز في أن تذهب إلى هؤلاء الذين يعتبرون في الترتيب الأخير، وذلك بالنسبة إلى سلسلة سميكة ومتوازنة بشكل تنافسي، ويبدو أن هذا هو السبب الذي من أجله قال هيغل: بومة منيرفا تنشر جناحيها فقط عند غروب الشمس/الغسق، ويلاحظ وجود كل من الإبداع والابتكار والركود الذين يعتبرون في صميم بنية شبكة العمل الخاصة بالحياة الذهنية.

ولقد أوضحت المقارنات التاريخية وأظهرت أنه لا يوجد أي شيء آلي وذلك بالنسبة إلى تكريس وتخصيص الكلاسيكية، ففي الهند، حيث قامت الهوية بشكل قوي بتفضيل الحكمة غير القابلة للتغيير من الماضي، كانت هناك فترات زمنية طويلة وذلك بالنسبة إلى عملية التغيير عند كل من المعسكرات الخاصة بالمذهب البوذي والمذهب الهندوسي، وتميل الفلسفة اليونانية أيضاً إلى أن تقوم بنسيان العقائد السابقة بدلاً من القيام بتكرارها، وذلك عندما كان يعتقد أن يقوم بتكرار كل من فيثاغورس أو أفلاطون، وقد كانت غالباً بمثابة القيام بتطعيم مذاهب جديدة بداخلها. في الصين، توحدت عملية التجسيد والخاصة بكونفوشيوس ولاو تزو بالإضافة إلى نصوص العرافين وقراءة البخت القديمة، ومع ذلك استمرت مع الفترات الزمنية عندما كان هناك عملية إبداع وابتكار من الممكن أن يتم الأخذ بها في الاعتبار التي تكون متخفية من خلال التعليقات على هذه النصوص، كما يلاحظ وجود علاقة تبادلية فيما بين نموذج الركود أ ونموذج الركود ب، وبشكل أكثر دقة، هناك طريقة واحدة يتم من خلالها خسارة وفقدان رأس المال الثقافي القديم وذلك من خلال عملية إعادة الشرح والتفسير الإبداعية والابتكارية والمتعلقة بها «وذلك على الرغم من أن هناك أشكالاً ونماذج أكثر تطرفاً من النسيان، ونماذج أخرى خاصة بعملية الإبداع والابتكار»، ومن المحتمل أن يكون عند الحضارة جوانب خاصة بأحد نوعي الجمود والركود، وفي الصين، بعد أن قام شو هيسى بتكوين عملية مصطنعة كبيرة

وذلك حوالي عام: (١٢٠٠)، وقد قامت الكونفوشيوسية الجديدة عند شانغ شو باكتساب ما يقوم بتضييق الخناق على الحياة الفكرية الصينية وذلك لأكثر من ثلاثمائة عام من خلال وضع المسالة من خلال منظور مختلف، ومن الممكن أن يجلس المفكرون الصينيون في هدوء وسكينة، وذلك من أجل الاستمتاع بالفلسفة الكبيرة التي ما زالت موجودة.

ويلاحظ أن المسيحية في العصور الزمنية فيما بعد تقدم أمثلة على شكل ونمط الركود (ب) أكثر من نمط الركود (أ)، ويلاحظ أن الإنجازات الخاصة بتوماس الأكويني ودونس سكوتس جاءت على قمة الفلسفة البنائية، وذلك مثلما فعل أوكهام بالنسبة إلى الجانب الانتقادي، ويلاحظ أنَّ الطلاب والأكاديميين الذين تعلموا في الفترة الأخيرة من العصور الوسطى، كما أنَّه يتم تكريس مستوى عال جداً من الإبداع، ولكن مع ذلك يلاحظ أن هذه الصلابة في حد ذاتها قامت بالتحضير لهجوم من المدافعين عن الاتجاه الذهني/العقلي.

ويلاحظ أن الكتب النصية والخاصة بالقرنين السادس عشر والسابع عشر، وخاصة بالنسبة إلى الجامعات التي تتحدث بالإسبانية والفرنسية والمضادة لعمليات الإصلاح جاءت لتمثل العقم في نظر فرنسيس بيكون وديكارت، ويستطيع الفرد أيضاً أن يقول إن عصر النهضة يتصادف مع فترة تتسم بالركود والجمود وذلك بالنسبة إلى الفلسفة الخاصة بالعصور الوسطى، كما قامت بتوفير عملية ركود تنافسية، وذلك من نفس النوع، ثم القيام بالتملق فيها من الكلاسيكيات القديمة.

الركود (ج): التحسين الفني

من المحتمل أن يكون هناك نوع ثالث من الركود والجمود، ومن المحتمل ألا يكون هذا النوع منتمياً للركود والجمود على الإطلاق، ولكنه في الظاهر يبدو كحالة من الركود والجمود. إن الحياة الفكرية لا تتوقف على الطرق الخاصة بها، ولكن التقدم الخاص بها قد لا يولد الاحترام وإنما الغرابة. إن الادعاءات الخاصة بالفترة المتأخرة من العصور الوسطى كانت: أن المجال أصبح معقداً وتقنياً بشكل زائد عن اللزوم، وتمت عملية التنقية للأفكار السابقة بشكل مبالغ فيه وكأنها مجموعة من الطيور التي تقوم

بالدوران حول بعضها البعض في الهواء، وقد كان دونس سكوتس يطلق عليها وصفاً مناسباً «دكتور سوبتيليس» ومعناها الطبيب المتخفي، وقد تم وضع الإنسانويين في عصر النهضة بعيداً بشكل خاص وذلك من خلال الأسلوب الخاص دونس سكوتس، وذلك بالنسبة إلى الكلمات الجديدة في العلوم الخاصة بما وراء الطبيعة، وبالتالي: كانت ليست معروفة في أيام شيشرون مع وجود جمل شاقة وطويلة تكون فيها العبارات متتالية مع بعضها البعض، وذلك في ظل وجود عملية التأهيل الدقيقة، وهذا يمثل معنى أكثر من رمزي بالنسبة إلى الوقت.

ويلاحظ أن عملية الكتابة الخاصة بالفيلسوف الموجود في الموقع المركزي والرواسب الخاصة بالطاقات والمفاهيم التي تم بناؤها عن طريق المجتمع الفكري، ويلاحظ أنَّ كُلّاً من العمليات المجردة وعمليات التمييز الخاصة بدونس سكوتس، تمثل وجهة نظره عن العالم المعقد والصعب بالنسبة إلى الموضوعات الخاصة بالجدال والنقاش عند المرضى، عملية التجسيد الخاصة بالفصائل المتنازعة من الفلاسفة، كما تم القيام بالعملية الخاصة بإعادة التنظيم لثلاثة أجيال مكثفة، كما يساهم في رفع مستوى التجريد والدقة في كل خطوة، ولم يتوقف المتبعون لدونس سكوتس في الطرق الخاصة بهم، وذلك بعد موت أستاذهم. كما استمروا في عملية الدفاع والتطوير، التي تحاول الآن أن تقوم بعمل التحالفات مع الإسمانيين، وفي بعض الأحيان تقوم بعمل ائتلاف ضد المذهب الإسماني بواسطة التهوين من شأن الخلافات الموجودة مع المتبعين لمنهج توماس الأكويني، ولكن عملية الاستثارة الخاصة بالتركيبة والتوليفة الجديدة لم تقم بالظهور، ويلاحظ أن عملية التحديد والتعيين بشكل فضفاض، وقد كانت ـ غالباً ـ ابتكارية جدّاً، وذلك عن طريق المقاييس الخاصة بالفلسفة التحليلية الحديثة[١٧]، ولكن كانوا الآن متخصصين في المنطق والمواد التقنية الأخرى، ولم يقم العمل الخاص بهم بتوفير التركيز القوي، وذلك بالنسبة إلى المجال الفكري، ولم تكن هناك أية دوامات موجودة بالنسبة إلى الطاقة الشعورية. ويلاحظ أن الإبداعات والابتكارات التقنية لم تقم بالانتشار على نطاق واسع. ولم تمثل هذه الابتكارات أي نوع من أنواع التحدي، ويلاحظ وجود التحول إلى صورة القادة الذين يقومون باستخدام الطاقة بشكل زائد

عن الحد، كما لم يكن هناك أي بديل مرئي للنمط (ب) من الركود والجمود.

وفي الوقت المناسب، وبسبب أن عملية الإبداع والابتكار هذه لا تقوم بعملية الجذب لأتباعها؛ فإنَّها لا تستطيع أن تقوم بإعادة إنتاج نفسها وتبدأ في الجفاف والنضوب ثم يقترب الموقف بالفعل من نمط الركود والجمود (أ)[١٨]، وبحلول الوقت الخاص بعصر النهضة والذي بدأ في القرن الخامس عشر وذلك من خلال الدوائر الخاصة بعالم الجامعة التي ساعدت في الحفاظ على الحياة الذهنية والعقلية في العصور الوسطى، كما كانت هناك خسارة حقيقية في الأفكار، وعدم معرفة ماهية الفلسفة الخاصة بالعصور الوسطى، وقد كان دونس سكوتس في طريقه وهو الطبيب الذكي إلى أن يتم تصويره من خلال رسم كاريكاتوري على أنه غبي، وهو التلميذ الغبي الذي تم إجباره أن يقوم بالجلوس في أحد الجوانب مرتدياً القبعة الخاصة بالأغبياء أو المغفلين.

انقلاب الظروف الخارجية

كيف يحدث الجمود والركود؟ على الأرجح تكون الشروط المتعلقة بالجمود هي الوجه الآخر للشروط المتعلقة بالإبداع والابتكار، فعندما يتم السماح للمفكرين أن يقوموا بتكوين المجتمع الخاص بهم؛ فإنَّهم يميلون بشكل أوتوماتيكي إلى تطوير الموضوعات، والقيام بتقسيم فضاء الانتباه ما بين الفصائل المتعارضة، ويلاحظ أن عملية الإبداع والابتكار هي الطاقة التي يتم بناؤها وذلك بمجرد استمرار هذه العملية من خلال أجيال متعددة من عمليات التواصل الشخصية وذلك من خلال شبكة العمل الخاصة بذلك، والظروف الخارجية هي التي تقوم بتحديد أي من أجزاء هذه الشبكة الفكرية سيظهر إلى حيز الوجود، وما هي المدة الزمنية التي سوف يستغرقها؟

إن الظروف الحاسمة بالنسبة إلى عملية الإبداع والابتكار تعتبر هذه الظروف التي تقوم بتحمل قواعد مختلفة ومتعددة من الصراع الذهني وذلك من خلال عملية تركيز أساسية على الانتباه، ويلاحظ أن عملية الإبداع والابتكار تعتمد على مصادر مركزية متقاطعة معتمدة على المادة، كما أنها من الممكن أن تقوم بدعم الفصائل المتعارضة وكما أن هناك عدداً صغيراً

من المراكز، كما يتم ربطها عن طريق عملية التنقل التبادلية بالنسبة إلى مشاركين فيها التي تستطيع أن تقوم بتوفير عملية التشابك الضرورية هذه والخاصة بالتركيز والصراع.

وطالما أن هذا الشكل القاعدي والبنائي مستمر في الوجود، من المحتمل أن تتدخل الظروف الخارجية عن طريق التدمير، والتحريم، والتحفيز الخاص بإحدى الوظائف المعينة أو المحددة، وهذا في حد ذاته لا يقوم بتدمير عملية الإبداع الخاصة بشبكة العمل ككل، وذلك على أساس أنها من المحتمل أن تقوم بإعادة الترتيب الخاصة بالمساحة الذهنية والعقلية كما أنها تقوم بتحديد المناسبة الخاصة بعمليات الاصطفاف الداخلية الجديدة، كما يلاحظ وجود مجموعة من الاضطرابات بالنسبة إلى القواعد الخارجية للفصيل ومن المحتمل أن يكون لذلك أثر تدميري بالنسبة إلى الأفراد المحيطين ولا يعتبر ذلك شيئاً سيئاً بالنسبة إلى الحياة الذهنية ككل، وذلك بشرط أن القاعدة ككل مازالت تشتمل على مجموعة من الفصائل المتعددة بالإضافة إلى وجود تركيز مشترك على عملية الانتباه.

ويلاحظ أنه عند القيام بعملية الإحاطة بالنسبة إلى الصراع الاجتماعي، وعملية البناء المنظم، وكذلك عملية التدمير، وظهور واختفاء المدارس والولايات، والفصائل الدينية والرتب الخاصة بالرهبان، ووجود البابا أو الخليفة، وهذا في الحقيقة سوف يقوم بتحفيز عملية الابتكار والإبداع وذلك عن طريق التسبب في عملية إعادة التنظيم الخاصة بالفصائل، ويلاحظ انتهاء الإبداع والابتكار عندما تقوم الظروف الخارجية بالتخلص من القواعد الخاصة بمجموعة من الفصائل المتعددة أو القيام بعملية الحذف بالنسبة إلى المركز الشائع والمنتشر، ومن الممكن هنا أن نقوم باختصار بعمل إحصائية خاصة بالبنية والقاعدة الشاملة والخاصة بالعالم الذهني وذلك بالنسبة إلى الفترات الابتكارية وغير الابتكارية الخاصة بالفلسفة.

اليونان

في فترة ما قبل سقراط، كانت عملية الإبداع والابتكار متمركزة في نطاق عمل من المدن بالنسبة إلى الساحل الأيوني وذلك مع وجود ميلتوس في البداية، وقد تفرعت شبكة العمل هذه إلى مجموعة من المستعمرات في

جنوبي إيطاليا ومدينة سيسيليا، حيث تم القيام بتوفير عملية الاستمرار الشرعية الرئيسية، وذلك عن طريق أخوية فيثاغوراس، وقد كان هناك فرع آخر تم توزيعه حول منطقة أجيان حتى أبديرا في الشمال بالإضافة إلى المراكز الطبية الموجودة في كوس وكنيدوس في الجنوب الشرقي، ومن المحتمل أن ذلك قد أدى إلى تبدد عملية الإبداع والابتكار، ولكن الأبحاث الجغرافية والسياسية قامت بتوفير المركز الخاص بذلك، ويلاحظ الغزو الفارسي لمنطقة أيون والائتلاف اليوناني وعملية الهجوم المضاد الذي تم توجيهه ضد الهجرة، وذلك كما فعلت الثورات الديموقراطية من أجل الإحاطة بالطغاة، وقد قام كل من السفراء واللاجئين بتشكيل المحيط الخاص بشبكة العمل الرائدة والمتمدنة التي جاءت من أجل التركيز على القوى الإمبريالية، ويلاحظ أن سقراط وأفلاطون يعتبران الشخصين الوحيدين في أثينا من بين المفكرين المهمين الذين ظهروا منذ مئات السنين، وكان هناك أرسطو، وديوجين، وأبيقور، وزينون ومجموعة من الأشخاص الآخرين الذين قاموا بالمجيء من المقاطعات البعيدة، ويلاحظ أن ذلك الموقف يعتبر مشابهاً لفترة ما في مدينة باريس في العصور الوسطى خلال الأجيال العظيمة التي ظهرت خلال القرن الثالث عشر حيث كان من النادر أن تجد رجلاً فرنسيّاً فيما بين هذه النوعية من البشر، وبالنسبة إلى مجموعة من الأجيال، ظلت أثينا محاطة بمجموعة من الروابط المحيطة بها وذلك بالنسبة إلى ميجارا، وإليس، وسيرين، وسيزيوس، وفي كل مكان، كما كانت هناك مجموعة من المراكز المتخصصة والمتعلقة بمجموعة معينة من المدارس، ويعتبر أغلبها مرتبطاً ببعضه البعض عن طريق مجموعة من شبكات العمل التي تنبع من المركز، وفي الأساس، يلاحظ أن المدارس المستقلة مثل: المدارس الخاصة بإيبديرا ولامبساكوس وميلتين قامت بتحقيق الثروة الخاصة بها عندما تم في النهاية إنشاء المدارس في أثينا ومثل هذه المدارس جعلت أبيقور مشهوراً، كما قام المركز بتوفير عملية دعم التركيز الخاص بالانتباه والفرصة الخاصة بتداخل وخلط شبكات العمل مع بعضها البعض، ويلاحظ أن أثينا وهي في قمة وجودها تم تقطيعها عن طريق مجموعة متنوعة من المدارس، ويلاحظ أن ذلك قد أدى إلى مجموعة من الخلافات الخارجية بالنسبة إلى الدعم السياسي، وعملية التوجه الدينية، والعملية الخاصة بالتطرف والمبالغة في أسلوب المعيشة، ويلاحظ أن عمليات التحول والتغيير

الخاصة بهذه القواعد الخارجية قامت بتوفير القوى المطلقة التي قامت بتوجيه عمليات المواءمة الداخلية، وذلك بالنسبة إلى تحديد المساحة الفكرية المطلوبة.

وفي العصر الهلنستي، تمت عملية التضييق بالنسبة إلى القواعد الخارجية، ويلاحظ أنه تم التخلص من القواعد والمتشابكات مع بعضها البعض. [كما في الشكل: (٣ ـ ٣)]، ويلاحظ أن المدارس عموماً أصبحت الآن موجودة في أثينا، وذلك مع استبدال هؤلاء بمركز مستقل من مراكز الدعم، كما كان هناك مركز آخر من المراكز الخاصة بالدوائر المتقاطعة، كما قامت الإسكندرية بتبني المدارس الطبية من كل من كوز وكنيدوز بالإضافة إلى المشائيين والرواقيين من أثينا، ولمدة قرن من الزمان كان هناك موقف متزن من الإبداع والابتكار فيما بين المتنافسين ثم نحو الجيل الخاص بكل من كريسوبس أو كرنيدس، ومع وجود عملية الهيمنة المتزايدة والخاصة بروما بالإضافة إلى عملية الانهيار السياسية الخاصة بأثينا، وذلك حوالي سنة: (١٠٠) قبل الميلاد تم ملاحظة أن القواعد المادية التي تم توفيرها عن طريق المدارس في أثينا قد اختفت، ويلاحظ أن المراكز العقلية قامت بالانتقال بعيداً إلى كل من بيرغاموم، رودس، ونابلس، ولكن يلاحظ أن كل مركز من هذه المراكز قام بتمثيل مدرسة مستقلة وليس مركزاً عالميّاً، ولم يستمر كل منها أكثر من جيل واحد أو جيلين، ويلاحظ أن المركز التعليمي في الإسكندرية بقي يعمل بشكل مهني وظيفي، ولكن يلاحظ أن هذا المركز كان بمفرده وذلك بالنسبة إلى المقدرة الخاصة بتحمل الكم الهائل من الإبداع والابتكار، وقد تم امتصاص الفلسفة بدرجة كبيرة وذلك عن طريق هيمنة البلاغة، ويلاحظ أنها إحدى المهن والخاصة بأحد المحامين وصانعي الخطابة الذين يتجولون من مكان إلى آخر، وهذه القاعدة لم تقم بتوفير عملية المركزية وعملية التوجيه وذلك بالنسبة إلى المفكرين من أجل القيام بتتبع الاهتمامات الفردية.

ويلاحظ أن وجود الديانة المسيحية مع الحركات الدينية المنتشرة الأخرى قام بالتأثير إلى حد كبير على العالم الفكري، كما تم ملاحظة أن الفصائل الغنوصية كانت صغيرة في الحجم وموزعة بشكل منظم، ويلاحظ أن الكنيسة المسيحية كانت أكثر تسلسلاً من حيث الدرجات والرتب، كما تم

ملاحظة أن هذه القواعد مقسمة وموزعة بشكل جغرافي ومعتمدة على الثروات السياسية الإقليمية. ويلاحظ أن أكثر الفترات إبداعاً وابتكاراً تم تحديدها عن طريق عملية التوازن الخاصة بالمنافسة، وذلك عندما قام المسيحيون بالالتحاق بالمدارس الفلسفية في الإسكندرية، كما قام بتحفيز التركيبة الوثنية الكبيرة والخاصة بأفلاطون وأتباعه، ولكن كلّاً من الفلاسفة المسيحيين والوثنيين الأفلاطونيين قاموا بالتحرك بعيداً إلى المراكز الخاصة بعملية الهيمنة والسيطرة السياسية، وذلك بالترتيب من سوريا إلى روما التي تم من خلالها عمليات التوزيع الخاصة بها، وفي العهد الأخير من العصور الزمنية القديمة، لم تصبح أثينا والإسكندرية المراكز الخاصة بالفصائل المتداخلة ولكن المعاقل المحلية والخاصة بأحد الفصائل، ومع ذلك، كان المفكرون الدينيون في حالة من الفعالية وذلك في القسطنطينية، وبيرغاموم، وانتيوك، وميلان، وقرطاج، وقد تم خسارة عملية المركزية في بادئ الأمر التي أدت إلى عملية التشتيت والخاصة بالحياة الذهنية والعقلية، الخسارة العامة والخاصة بعملية التجريد وعملية الانتشار والهيمنة الخاصة بإحدى نظريات علم اللاهوت، وتم ملاحظة أنه تم تغيير القواعد المادية والخاصة بمجموعة من الفصائل المتعددة ووجود عملية انحدار مادية واضحة وذلك بالنسبة إلى الإمبراطورية في حد ذاتها، وقد تم نسيان الثروة الثقافية المتراكمة إلى حد كبير.



الصين

في الفترة الزمنية المبكرة والخاصة بالولايات المتصارعة، كان المفكرون المنتشرون في الأكاديمية الخاصة بتشي هيسى وفي المحاكم الموجودة في منطقة ويى، بيانغ يوان وتشين. كان الأفضل من بين هؤلاء هي الأماكن الخاصة بالدوائر المتقاطعة، حيث كانت المنافسة السياسية والمنافسة الخاصة بالمكانة الاجتماعية فيما بين المحاكم الرئيسية يتم تنظيمها عن طريق الحركات التنظيمية الموحدة والخاصة بالكونفوشيوسية والموهية، وهذه الحالات قامت بإظهار جيل ثالث من المفكرين الذين قاموا بتحديد مجموعة متنوعة من المواقف وذلك عبر المجال الفكري والذي تم توفيره عن طريق عملية التركيز على الحياة الخاصة بالجدال والصراع، وأيضاً، في الفترة

الكبيرة والخاصة بعملية الإبداع والابتكار البوذية، توجد هناك منافسة فيما بين الفصائل المنتظمة المتعددة التي تتقاطع بشكل مادي مع أماكن مختلفة ويلاحظ أنها الثروة الخاصة بفترات الحكم الموالية للبوذية، وعلى وجه الخصوص تانغ وذلك في ظل وجود المحكمة الخاصة بها والأديرة الكبيرة، وقد تم تغيير عملية التوازن الخاصة بها عن طريق الأديرة الكبيرة في تاين تي، لو شان، شاو لين سو، وقد اعتمدت الفترة اللاحقة من الإبداع والابتكار بالنسبة إلى سونغ على عملية التبادل الفكري فيما بين الفصائل المعتمدة على مصدرين من مصادر رأس المال الثقافي وهم كما يلي:

١. لويانغ «مصدر رأس المال الثقافي القديم الذي كان يمثل المركز الثقافي الخاص بالموظفين غير العاملين، وشانغان حيث كانت الارتفاعات والانخفاضات الخاصة بالحركة الإصلاحية عند وانغ أن شي كانت تحدث»، وكان هنا الربط بين عدة فصائل سياسية وأدبية خاصة بالطبقة العُليا، عملية الإصلاح بالإضافة إلى المسؤولين القدامى القائمين على عملية الإصلاح والخاصة بنظام الامتحانات مع المدارس شبه الدينية والخاصة بكل من الكونفوشيوسية، وفي الجنوب، كانت هناك مراكز متنافسة ومتداخلة فيما بينها: أكاديمية تشيه هسي، التي كانت الأكثر نجاحاً فيما بين المدارس الخاصة التي تعيش بالخارج مع وجود عملية الاعتراض في وقت واحد والخاصة بنظام الامتحانات والأساتذة بداخل الجامعة الوطنية مثل: ليو شى يوان.

ويلاحظ أن فترات الركود والجمود بداخل الحياة الذهنية الصينية التي كانت قد تمت الهيمنة والسيطرة عليها عن طريق المركز الوحيد الذي تم تجزئته وتفريقه بشكل كبير، فالجامعة القومية الضخمة، ولكن غير الإبداعية والخاصة التي وصلت إلى: (٣٠٠٠٠) طالب بالنسبة إلى العدد كانت تمثل ما سبق، وقد قمنا بملاحظة التشتت وفقدان التركيز وذلك بالنسبة إلى الفترة اللاحقة والخاصة بالبوذية وذلك عندما انتشرت هذه الأديرة في المناطق الريفية في الصين، وكان الترابط فيما بين الأنساب الخاصة بها قد تلاشى بعيداً، ثم بعد ذلك بدأت عملية الإبداع والابتكار عند تشان وقامت بتمهيد الطريق نحو الأكاديمية المدرسية ممَّا جعل هذه العادات بعيدة عن عمليات الاستغلال الخاصة بهؤلاء القادة السابقين، ويلاحظ أن عملية التطور

الضخمة والخاصة بالظروف المادية للتعليم بالنسبة إلى عصر مينغ التي تقوم بإظهار التشتت دون وجود عملية التركيز بشكل إبداعي، كما كان هناك مئات الآلاف من الطلاب الموزعين على مدارس متفرقة بعيداً عن بعضها البعض يقومون بدعم الصناعة الخاصة بالكتب المطبوعة [شافلي سنة: (١٩٨٥)]، ويلاحظ أن الجامعة القومية والتكتلات الخاصة بالأفراد وذلك بالنسبة إلى الامتحانات الخاصة بالمقاطعات والمدن الكبرى لم تقم بتحفيز عملية النقاش الخاص بالفصائل الفلسفية، ولكن قام هذا بتشجيع عملية السعي الفردية والخاصة بالنماذج الأكاديمية الدراسية.

الهند

يلاحظ أن الفترات الإبداعية في الحياة الفكرية هي الفترات التي يكون فضاء الانتباه فيها مركزاً وكثيفاً، كما كان الحال في زمن حكماء الأوبنيشاد في منتصف عصر جانج، وفي هذه المنطقة، كانت الولايات المتنافسة بشكل شديد ألا وهي ماجدا وكوزالا وهي بناء مجموعات من الزاهدين المتنافسين فيما بينهم، كما بلغت ذروتها بالنسبة إلى الكيانات الخاصة بالبوذية واليانية والأجيفايكاس، وعلى النقيض، كانت عملية الإبداع والابتكار الخاصة بعملية النهضة عند الهندوس متشتتة ومتفرقة والملاحم التي تم تجميعها عن طريق الرواد الذين قاموا بالهجرة بعيداً عن الأرض الأم، وقد حدثت الفكرة الخاصة بالفلسفة المجردة من خلال الأجيال التي كانت فيها قبائل الهندوس والبوذيين التي حدث لشبكات العمل الخاصة بها مزج ونقاش، وفوق كل ذلك حدث هذا في نالاندا وهو الدير الرئيسي في ماجدا القديمة التي أصبحت مركزاً للطوائف فيما بينها، كما أنها أصبحت مدنية بشكل افتراضي وذلك باعتبارها جامعة حديثة، وقد كان هذا المركز البوذي قريباً من مجموعة من الأديرة والجامعات الأخرى، وقد كان موقعه في منطقة جوجارات الغنية في الغرب، وبجانب النهر في البنغال، وعلى الجانب الخاص بنهر الهيندو أصبحت باناريس مركزاً عقلانيّاً ذهنيّاً مرة أخرى في وقت شانكارا، مع القيام بسحب الطلاب الهندوس من الجنوب.

وبمجرد اختفاء البوذية من الهند، حلت التقاليد والعادات الهندوسية محلها، كما قامت بالتمدد والتوسع والانقسام إلى مجموعة من الحركات

المتنافسة فيما بينها، وقد تم إنشاء المنظمات التعليمية من أجل تدريس العقيدة الخاصة بكل فصيل، ولفترة من الوقت، استمرت الفلسفة المجردة في التطور، وقد كان هذا مركزاً في اللحظات التي تحدث فيها الانقسامات، كما يلاحظ أن قائدي الفصائل الجديدة مثل: الرامانوغا والمادهافا التي تتفرع من شبكات العمل القديمة، ثم القيام بتطوير وجهات نظر فلسفية جديدة من أجل أن تتماشى مع التفاصيل الخاصة بعلم اللاهوت وعملية استقلال المنظمة الخاصة بهم، وقد نشأت الحالات الخاصة بالإبداع عندما كانت المدارس القديمة والخاصة بالدارشاناس التي تم تأسيسها قامت بالتداخل مع الحركات الدينية القديمة، وذلك كما حدث في كشمير خلال الفترة من عام: (٨٠٠)، وحتى عام: (١٠٠٠)، حيث توجد نهاية الانتساب إلى البوذية منذ فترة زمنية طويلة فتمت عملية الدمج الخاصة بالمنطقيين الجدد، كما دخلت في نقاش مع الطائفيين من حركة شايفا ممَّا أدى إلى وجود طاقة فريدة من نوعها خاصة بعلم الوجود، وقد كان المركز الآخر موجوداً في المنطقة المركزية القديمة في غانغ الوسطى حيث قامت مدرسة النايا وهي المعقل الأخير من معاقل الهندوسية بالحفاظ على مقرها الرئيسي في ميتهيلا «وهي قريبة جدّاً من نالندا»؛ إذ تم تكوين الشكليات والتفاصيل الفنية الخاصة بالنايا الجديدة واللحظات الأخيرة الخاصة بالابتكار في الفترة من عام: (١٣٥٠)، وحتى سنة: (١٥٠٠)، كما أصبحت الرياضيات طائفية على نحو متزايد بعد عام: (١٣٠٠)، ومنغمسين في التعبير عن مواقفهم الخاصة بهم، وقد انتشر التعليم الرسمي في جميع أنحاء الهند، ولكن لم تكن هناك أماكن كبيرة بالنسبة إلى عملية المركزية أين يتم التركيز على الصراعات والجدالات.

ويلاحظ أن الفلسفة الهندية قد تبددت وذلك بالنسبة إلى الكتيبات الدراسية وعمليات التميز الانتقائية وذلك بالنسبة إلى عملية العبادة الشعبية والمتعلقة بالتعبدية، ويلاحظ أن الأسس المادية الخاصة بالتعليم كانت أكثر وفرة من أي وقت مضى، وذلك في الوقت الذي جفت فيه منابع الفلسفة.

اليابان

خلال العصر البوذي، كانت جميع عمليات التطور المهمة والجديدة تنبع من تجمع الدير الكبير في جبل هاي الذي يطل على مدينة كيوطو، كما

يلاحظ وجود معابد زن المتعددة التي تقوم بتمثيل عملية تداخل وتقاطع فيما بين الجبل وذلك بالنسبة إلى تلك الفترة الزمنية، وعلى الرغم من أن كلاً من زن وأتباعها قاموا بالانتشار والتوزع، إلَّا أنَّه تم فقدان التركيب خلال المراحل الأولى الخاصة بذلك، ثم تمت بعد ذلك عملية الاختبار من البداية، ويلاحظ أن المعابد الراقية الخاصة بزن في مدينة كيوطو في الحركات الجديدة بالنسبة إلى مجال الفنون كانت عبارة عن عملية تقاطع فيما بين جبل هيي والروابط الصينية التي تم التواصل معها عن طريق اليابانيين، وقد حدثت اللحظات الابتكارية عندما قام التلاميذ بإنشاء القواعد الجديدة الخاصة بهم وذلك خلال العملية الأولية والخاصة بالانفصال عن المركز كما أن المعابد قامت بالانتشار والتفرق، وتم فقدان التركيز بالنسبة إلى محور الحياة الفكرية، وقد أصبحت أفضل المعابد الخاصة بالزن والموجودة في منطقة كيوطو مركزاً للتحركات الجديدة في مجال الفنون، ولكن حلت الجماليات محل العقيدة الدينية المرتبط بها الفلاسفة، وفي هذه الحالة لم يساعد التوسع في نطاق التعليم الرسمي، ويلاحظ أنه كانت هناك جامعة واحدة تحت القوى سيطرة طوكيوغاوا وهي أشيكاغا التي كان لديها الآلاف من الطلاب، ولكن يلاحظ أنه في المنهج في حد ذاته احتوى على الكونفوشيوسية الجديدة مع النصوص الكلاسيكية القديمة التي تم جلبها من الصين وحدث لها نوع من أنواع الركود والجمود، وقد قامت معابد سوتو بنشر التعليم الابتدائي في الريف، وعلى الرغم من أن مؤسس هذه المعابد وهو دوغان كان من أعظم الفلاسفة وذلك بالنسبة إلى ذلك المنهج من المناهج، بعد موته تحولت هذه الدراسات المتقدمة إلى ملخصات وتعليقات شكلية، ويلاحظ أن معابد رانزاي قامت بالحفاظ على التقاليد الخاصة بمجموعة كوان الصينية، وقد تحولت هذه بدورها إلى العلمانية، ويلاحظ أنها أصبحت مطورة بأفضل صورة بالنسبة إلى الطوكيوغاوا المبكرة، وذلك عندما تمت السيطرة على المعابد واستيعابها عن طريق الأنظمة الحكومية البيروقراطية والقيام بحل ومعالجة سلسلة طويلة من الكوان التي أصبحت إحدى المتطلبات الخاصة باكتساب الشهادات المتعلقة بعملية التنوير وجود عملية السعي بالنسبة إلى أوراق وبيانات الاعتماد التي تعطي الحق لحامليها بالنسبة إلى منصب رئيس الدير.

يلاحظ أن الحياة البوذية الذهنية والروحانية وصلت إلى الروح المعنوية المرتفعة وذلك من خلال عملية الترقي الخاصة بها مع وجود النجاح المادي، وطبقاً للنظام الخاص بطوكيوغاوا مرة أخرى، انطلقت الفلسفة من خلال مجموعة من المراكز والمعاهد الجديدة التي تعمل على إنتاج الثقافة، والمدارس الملكية والخاصة بالساموراي، ومعظم هذه المدارس موجود في منطقة كيوطو، كما يوجد القليل من هذه المدارس في منطقة إيدو، ويلاحظ أن تقسيم الحياة الثقافية فيما بين رأس المال القديم والحديث على أرض الواقع قام بتعزيز عملية التنافس المفيدة وذلك في حين بقي عدد المدارس منخفضاً نسبيّاً، ويلاحظ أن تركيز عملية التنافس الخاصة بالدوائر المتقاطعة كانت مركز الرعاية الكبرى التي تمت رعايتها عن طريق أقارب شوغون، وقد أدت عملية العبور المعززة والخاصة بالشبكات إلى وجود سلسلة من المدارس الجديدة والناشطة بما في ذلك الأكاديمية التجارية في أوساكا وذلك لتكوين العلمانيين وعلماء الطبيعة الأكثر تطرفاً، وقد اقتصرت عملية الإبداع على السوق غير الرسمية والمتعلقة بالمدارس الخاصة، ولم تكن المدارس التدريبية التي تم إنشاؤها عن طريق داميو وذلك بالنسبة إلى أعلى المسؤولين في ميادين عملهم المختلفة أكثر من مجرد تدريبات شكلية، وبدءاً من أواخر القرن الثامن عشر فصاعداً، تم تأسيس وتكوين العديد من المدارس الجديدة بالنسبة إلى كافة المستويات، وقد استمر نمو التعليم الشامل جنباً إلى جنب مع الجمود الفكري، وقد بذلت محاولة في أواخر القرن الثامن عشر من أجل إنشاء وتأسيس نظام امتحانات باستخدام الطريقة الصينية، وذلك بشكل أكبر من إضفاء الصفة الرسمية بالنسبة إلى التعلم عن ظهر قلب، وكانت تلك المدارس مقتصرة على أعداد صغيرة من الأماكن التي كانت على درجة من الإبداع والابتكار العقلي والذهني، وقد وجدت الحركة الخاصة بالتعليم القومي في منتصف وأواخر القرن الثامن عشر، وأكاديمية أوساكا التجارية مع وجود بعض الفوائد العرضية الخاصة بها وذلك بالنسبة إلى المدارس الخاصة بتعلم اللغة الهولندية، كما كانت هناك مجموعة محدودة من المؤسسات، ولكن مع وجود المزيد من المجهودات الذهنية بالمقارنة مع مدارس الساموراي الكونفوشيوسية الجديدة والمدارس البوذية ومدارس داي ميو التي توفرت بكثرة في عام: (١٨٠٠)، وعندما تم إدخال الجامعة الأوروبية فإن القالب قد تكرر: فبالنسبة إلى الأجيال الأولى

عندما توجد مراكز أساسية قليلة يكون ذلك هو أعظم عصر للإبداع الفلسفي.

الجمود وفقدان المركز في الإسلام

تتبع الفلسفة نماذج متشابهة في الإسلام والنصرانية: الظروف المُعينة على إطلاق الإبداع جاء بعدها تلك ظروف تدفع للجمود، وكما لاحظنا فإنَّ الفروقات بين المجالين فروق بالدرجة، على الرغم من وجود فروق في الجوهر والنوع.

في العصور الأولى من الحضارة الإسلامية تلاشت المراكز الأساسية للفلسفة: مدينة جنديسابور جنوب غرب فارس حيثما انتقلت مدرسة أثينا الوثنية بعد سقوطها عام: (٥٢٩)، وأنطاكية التي تعد وارثة مدرسة الإسكندرية بعد عام: (٧١٨)، وذلك قبل أن تنتقل في حوالي عام: (٨٥٠) إلى حران في شمال سوريا، حيث وجدت أيضاً مدرسة الصابئة عباد النجوم والمدرسة النسطورية في نصيبين في سوريا [ناكوستيين، (١٩٦٤: ١٦ ـ ١٩)، وات، (١٩٨٥: ٣٧ ـ ٣٩)، انظر الخريطة فصل: (٨)]، وهذا حافظ على رأس المال الثقافي القديم ولكنه خلا من الابتكار والإبداع. حينما تجمع طلاب العلم في بغداد في مشروع الترجمة الذي أنشأه الخليفة وتحت رعاية مختلفة فقد تحقق الإبداع. خلال أعظم فترة إبداعية في حياة الإسلام وجد معظم المفكرين في بغداد والبصرة التي تبعد: (٣٠٠) ميل من الفرات مع انتقالات عديدة بين المكانين.

لقد وفرت بغداد والبصرة خليطاً إبداعيّاً من بؤرة مركزية من الإتمام وقواعد متعددة من الطوائف الفكرية، وهذه القواعد ضمت بلاط الخليفة والرعاة الأرستقراطيين الذين تولوا إعالة المجموعات المرتبطة بجمع المكتبات وترجمة النصوص الأجنبية وصيانة المستشفيات الخيرية، حيث كان يتم تعليم الطب جنباً إلى جنب مع تعلم الفلسفة اليونانية، بالنسبة إلى التعلم القديم كانت توجد مجموعات من المترجمين: أبناء جنديسابور تمثلوا في إسحاق بن حنين، الآن في دار الحكمة، وعباد النجوم من حران مثل عائلة ثابت بن قرة، وقد عبر النصارى النسطوريون والصابئة والزرادشتيون والهندوس هذا المركز تحت رعاية وإشراف من المسلمين: وقد وجد الفلاسفة المسلمون الأوائل أمثال الكندي والفارابي في مركز هذه التجمعات

والشبكات الخلاقة في بغداد، وكانت البصرة أول مركز للإبداع الفلسفي في جانب العلوم الإسلامية، وكان المسجد هو المكان الذي تكون فيه فكر علماء الدين من أشاعرة ومعتزلة وكانت البصرة هي مسقط رأس الجماعة السرية «إخوان الصفا»، وكان لهذه الشبكات فروع في بغداد تتمحور حول الفلسفة اليونانية، وكان للصوفيين الأوائل تأثيرهم العظيم في بغداد التي مثلت مكان وجود أعظم رجالهم أمثال البسطامي والجُنيد والحلاج.

ويتمثَّل المكون الآخر المهم في المشهد الفكري في ظهور مدارس لمتبعي معلمي المذاهب الفقهية (يطلق عليها مدارس مجازاً وليست بطريقة تنظيمية). هذه المذاهب موزعة بطريقة إقليمية: مالك وأتباعه في المدينة والشافعي بمصر وأبو حنيفة في الكوفة وبغداد ومع ذلك كانت توجد فرق أخرى بسوريا وفارس وأماكن أخرى [لابيدوس، (١٩٨٨: ١٦٤ ـ ١٦٥)]، وقد تكاثرت هذه الفرق والمذاهب حتى وصل عددها إلى: (٥٠٠)، في حوالي عام: (٨٠٠). [مقدسي، (١٩٨١: ٩)]، وبحلول الفترة من عام: (٩٠٠) إلى: (١٠٠٠) احتلت أربع أو خمس منها مكان الصدارة، في العام: (١١٠٠) أصبح اعتناق أحد هذه المذاهب الأربعة هو معيار الاعتقاد السليم في الإسلام، كانت المدارس الفقهية عاملاً غير مركزي حتى بانتقالها إلى قليل من الأتباع، خلال فترة الإبداع في الفلسفة كان الحنابلة الأكثر نشاطاً في مجال المعارضة الدينية غير العقلانية.

وجد هذا الاتجاه التقليدي في بغداد، وكان على اتصال مع العلماء العقلانيين، تركز التنافس بين هذه الطوائف في بغداد مع ظهور محدود من البصرة، ومع ذلك لم تؤثر الصراعات التي كانت عنيفة أحياناً على البنية العامة للمجتمع طالما بقيت الأوضاع العامة سليمة، ومع فقدان الخلافة في بغداد لسيطرتها السياسية، فقد فقدت أهميتها باعتبارها راعية للحياة الفكرية فبدأ يختفي دورها باعتبارها بؤرة رئيسية تلتقي فيها وتتواجه المدارس الفكرية، بعد ذلك أصبحت نيسابور في شرق فارس (تبعد مسافة شهرين عن بغداد) أكثر أهمية خصوصاً في الدراسة الدينية وكانت المركز الرئيسي للأشاعرة في الفترة من عام: (٩٠٠)، حتى عام: (١١٠٠)، لفترة من الزمن كان هناك اتصال بينها وبين بغداد وكان الغزالي ناشطاً في كلا المكانين مثله في ذلك مثل بعض معلميه، ثم بدأت الحياة الفكرية في التدهور، فبعد عام:

(١١٠٠) لـم تعد نيسابور بؤرة الدارسين الذين يوجدون الآن في أصفهان وكرمان ودمشق والقدس وأماكن أخرى. [وات، (١٩٨٥ : ٩٢)].

ساهمت المدارس التي انتشـرت في كل مدينة بعد عام: (١٠٥٠) في هذا الانحدار ولعبت المواجهة الطائفية بين السُّنة والشيعة دورها أيضاً، وقد تخصصت المدارس في مذهب طائفي واحد أو آخر وبقيت صغيرة من حيث عدد الطلاب حوالي: (١٠)، أو (٢٠) طالباً مع معلمهم بالرغم من وصول بعض الكليات الكبرى إلى (٧٥) طالب. [ناكوستين، (١٩٦٤: ٤٢ ـ ٤٤، ٤٩ ـ ٥٠)، مقدسي، (١٩٨١ : ٣١)]. وقد اندمجت مدارس المذاهب الأربعة في بناء موحد كبير. كذلك زاد توسع الصوفية في هذه الفترة من الانحلال، وكانت الصوفية تسيطر على بعض الأماكن مثل الهند وشمال إفريقيا والأناضول وبلاد ما وراء النهر وبلاد فارس والشرق الأوسط. [انظر الشكل: (٨ ـ ٣) والمفتاح]، ومرة أخرى كان هناك نقاط تقاطع بين المجموعات المتنافسة. الطرق الصوفية اعتمدت أساساً على أشخاص محترفين؛ لذلك فهي متناغمة مع الممارسات والأنشطة الأخرى.

لجأت المدارس إلى التغلغل والانسجام مع الصوفية فخففت من حدة التصوف وجعلته تابعاً للتقليدية والقانون (الشريعة)، وانتهت المدارس إلى تخريج نوع ليس مثل جماعة كونفوشيوس موجه نحو سلطة الحكم والالتزام بقوانين المجتمع، ولكن الاحتفاظ بلون خفيف من التصوف الطاوي من أجل حياتهم الخاصة.

لخصت الواقعة الإسبانية التي تعد كسراً في الجمود الإسلامي التركيب الإبداعي المبكر، فقرطبة وطليطلة وفرتا بؤرة للاتصال والترابط بين الشبكات، واشتملت قرطبة باعتبارها مركزاً للخلافة الغربية على شبكات شرعية ودينية وكذلك بلاط علماني وهي تشبه في ذلك بغداد في وقت سابق. حدث التوازن لمدة قصيرة نسبيّاً، ومبكراً في عام: (٩٥٠) استحضـر الخليفة مكتبة ضخمة من الشرق منافساً بذلك خليفة الشـرق في كون مدينته مركزاً للتعلم ورعاية الدارسين اليهود، ومركز ثقل عالمي للطوائف الدينية الإسلامية. الجانب المحافظ كان أيضاً قوياً، فقد تم احتكار الشريعة بواسطة المالكية الذين التزموا حرفياً ورفضوا التجديد في مدارس الشريعة الذين عارضوا مؤسسات الوقف التي استخدمت للإنفاق على المدارس في الشـرق. [المقدسي، (١٩٨١ : ٢٣٨)]. تأرجحت السياسة بين معارض ومؤيد للتعليم المدني

العلماني. ولمدة أجيال قليلة بعد عام: (١٠٥٠)، بدأ الإبداع في توازن الشبكات، وتم تدعيم كثافة الشبكات حينما أصبحت طليطلة قاعدة انسجم فيها المترجمون المسيحيون والمفكرون الدينيون اليهود والعلماء العرب. استعاد المسيحيون المدينة من العرب وبدلاً من تدمير الشبكات، فقد أضافوا إليها التعددية، فوجدنا مفكرين من الثلاث ديانات يتحركون سوياً محفزين بعضهم البعض في أرجاء المدينتين طليطلة وقرطبة، وقد انضمت مدن أخرى بمدارسها في هذه الشبكات مثل الميريا وإشبيلية وغرناطة وليوسينا وكلهم قريبون من قرطبة في الجنوب. بعد عام: (١٢٠٠) تم فقد البناء، حيث سقطت قرطبة في يد المسيحيين عام: (١٢٣٦)، ولم تعد الشبكات العربية واليهودية متصلة وانتقل المترجمون إلى إيطاليا، فانتهى العصر الإسباني الذهبي وذهبت قواعده الهيكلية، فأي نوع من الركود يميز العصر التالي من الإسلام؟

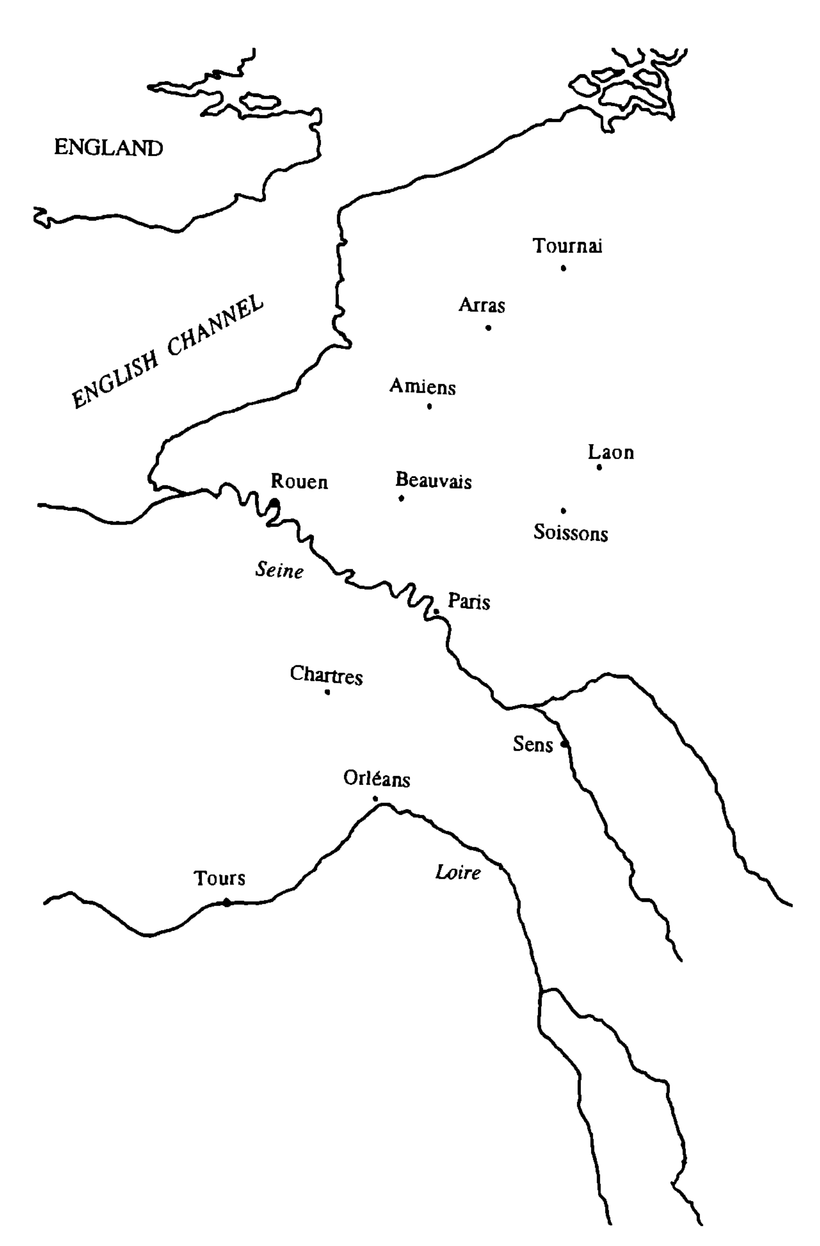
وفيما يتعلق بذلك كان هناك خسارة وفقد لرأس المال الثقافي (جمود أ)، لم تعرف أعظم إنجازات ابن رشد في الشرق، ومن هذه الإنجازات تحرير أرسطو من الأفلاطونية الحديثة بالإضافة إلي فلسفته الاستدلالية الخاصة. [فخري، (١٩٨٣ : ٢٧٥)]، خرج أيضاً التدين المعتزلي، وإلى حد ما كان هناك نوع من المداهنة للقديم (جمود ب). لقد كان ذلك هو عهد النصوص الدينية للإسلام، وفي نطاق ضيق للفلسفة أصبحت دراسات المنطق مندمجة كملحقات إلى الجدل الشرعي (الفقهي) في المدارس، بالإضافة إلى ذلك كان هنالك حركات ما تعتبر تعليقات وتفسيرات أضيفت إلى النصوص لكي يتقنها التلاميذ، وقد أجمع معظم المؤرخين أن هذه التعليقات متحذلقة، وغير مهمة ولكن من المحتمل أنها فقط لم تلق الاهتمام الكافي من الدارسين في الغرب كما يرى مارشال هودجسون وأن التقدم التقني تم دفنه. حوالي عام: (١٤٥٠) في شيراز (فارس) في تعليقاته على منطق المدرسة أعطى الديواني حلاً للتناقض الكاذب الذي تنبأ بنظرية راسل للأنواع. [هودجسون، (١٩٧٤ : ٢ : ٤٧٢)]، وربما كان هناك تقدم من هذا النوع ولكن من المؤكد أن هذا كان على الأقل (جمود ج) تم تنقيح التقنيات لكي تلاحظ على نطاق واسع، كانت سمعة الديواني تقوم أساساً على أنه مصلح ديني، ولكن تقنيته الإبداعية لم تلقَ اتباعاً. في الهيئة الاجتماعية لعالم الفكر لم يكن للذكاء اللامع أي انعكاس وقد قاد الركود الخادع للتنقيح التقني إلى جمود حقيقي في الكلاسيكية وفقدان للإنجازات السابقة.

المركزية وعدم التكامل في المسيحية

نستطيع في المسيحية الغربية أن نتبع بعض الخطوات التي بموجبها نشأت البؤرة المركزية للحياة الفكرية، لم يكن هناك شيء موروث عن بداية الاهتمام في باريس، خلال الفترة الكارولنجية كانت مراكز الشبكات متجهة إلى الشرق في فولدا وبلاط الإمبراطور وكذلك بلاط لاون. كانت المدارس الإيطالية نشطة بحلول العام: (١٠٠٠) على الرغم من انتقال أشهر أفرداها إلى الشمال، فانتقل عالم المنطق (أنسليم من بسيت) من بارما إلىماينسي، و(لان فرانك) من بولونيا إلى بيك، و(روزسلين) المتعلم في كومبيوغ لوخس، تورز في أدنى نهر اللوار، بيسانكون بالقرب من جبال الألب. [جلسون، (١٩٤٤: ٢٣٣ ـ ٢٣٤)]. كان أبيلارد مشهوراً بأسفاره خلال الفترة: (١١٠٠ ـ ١١٤٠) لكن الآن أصبح الأمر مقصوراً على شمال فرنسا، وقضى أغلب الوقت في باريس. كانت شارتر مركزاً منافساً لعدة أجيال في: (١١٠٠)، ولكن شبكتها انتقلت إلى باريس بنهاية القرن. ميزة باريس أنها كانت توفر بوصلة دقيقة للقواعد المتعددة للحياة الفكرية، حيث اشتملت على سلطات متنافسة في الكاتدرائية والأديرة ورعاية الحكومة الملكية وفي النهاية البابا. [فيرولو، (١٩٨٥: ١٦ ـ ١٧)]. إيطاليا بالرغم من كونها رائدة في مجال التعليم الكلاسيكي، وبعد ذلك كمكان للتراجم العربية أصبحت المحيط الخارجي للشبكات الموجودة في فرنسا، وقد وجد المعلمون من بيك ولاون، شارتر وتورز اهتماماً أكبر بالتجمع في باريس. بحلول عام: (١٢٠٠) عزز التقاؤهم تنظيم الجامعة.

لقد كانت قمة الإبداع من عام: (١٢٣٠) إلى حوالي عام: (١٣٦٠) هي أفضل فترة للأحوال السائدة، حيث وفرت باريس البؤرة، ولكنها تغذت وحدث لها توازن من جامعات ومدارس أخرى ارتبطت بالطلاب والمعلمين المهاجرين، كان هناك تبادل مهم للمعلمين بين باريس وأكسفورد وكلاهما كان له تميز نادر في العلوم الدينية في مجال العلوم اللاهوتية بسبب الأهمية السياسية للملوك الفرنسيين والإنجليز لدى البابوية، وقد كان لكولونيا وسكانها الدومنيكانيين شبكة روابط قوية مع باريس لمدة جيل في أوائل القرن الرابع عشر، أصبح البلاط البابوي في أفنيون مركزاً رابعاً، ولكنه مملوء بدارسين لهم علاقات مع باريس وأكسفورد. وقد انتمى الفلاسفة المبدعون إلى مراكز رئيسية متعددة ذات تداخل جغرافي. [كما رأينا في

الأشكال: (٩ ـ ٣) إلى: (٩ ـ ٦)]: كان غروسيتيست، بيكون، ألبيرتوس، الأكويني، أوكهام وإيكهارت في مركزين وسكوت في ثلاثة. مزجت هذه الملامح في أشخاصهم انعكاساً وتصويراً لهذه المراكز المتداخلة.



المدارس الكاتدرائية في فرنسا الشمالية، ١١٠٠ ب.م. (مقتبس من: سذرن، ١٩٩٥، ص xix)

وفي نفس التوقيت احتوت المراكز على أسس متعددة من الحزبية، كان يوجد المعلمون المتنافسون من الفرنسيسكان والدومنيكان وكانت هناك صراعات تنظيمية داخلية في أكثر الأنظمة قوة فكانت غيرة العلمانيين ضد امتيازات المعلمين في الجامعات، وكذلك الصراع من أجل السيطرة والاستقلال بين الكليات الدينية وكليات الفنون وقد حدث الصراع على أبعاد متعددة، في الفترة من: (١٢٢٠ ـ ١٢٢٩) ظهر المعلمون العظماء، وفي العام: (١٢٣١) طالبوا بكراسي في باريس، في عام: (١٢٥٥) حاول معلمو اللاهوت العلمانيون منع المعلمين من إعطاء محاضرات في باريس ولكن تدخل البابا في عام: (١٢٥٧)، وجعل كلاً من بونافينتور والأكويني يحتفظ بمكانه، وكان الأكويني محاطاً بحراس شخصيين مسلحين لحمايته من العلمانيين. [جيلسون، (١٩٤٤: ٤٨٣)؛ هامان ووالش، (١٩٨٣: ٥٠٥)] كانت هذه هي الظروف التي قام فيها العلماني هنري غنيت بمهاجمة الأكويني في باريس في الفترة: (١٢٧٠ ـ ١٢٧٩)، وقام الأكويني بمهاجمة ادعاءات معلمي الفنون باستقلالهم عن اللاهوتية الأرثوذكسية. حوالي عام: (١٣١٥) قام رئيس الجامعة هنري هاركلاي بالتصدي للدومنيكانيين في محاولتهم التدريس في أكسفورد دون الحصول على درجة جامعية محلية [جيلسون، (١٩٤٤: ٦٣٢)]، بعد ذلك بقليل قام تلميذ هاركلاي (ويليام أوكهام) بمهاجمة واقعية الفلسفة اللاهوتية التي كانت مذهباً للمعلمين. وفرت هذه القواعد الخارجية للصراع الطائفي داخل الجامعة جزءاً من طاقة الإبداع الفكري.

لقد كان الاختلاف الداخلي داخل الجامعة والمجال الاستقلالي للصراع الفكري مكونين هامين للإبداع، ولكنهما كانا فعالين فقط عند ارتباطهما بالمركزية التي تربط كل الشبكات معاً. طوال حياة الفلسفة كانت الجامعة المبنية على كلية اللاهوت هي المفتاح. لم تكن باريس هي المكان الوحيد الذي تكونت فيه شراكة جامعية، بحلول العام: (١١٠٠) قام معلمو وطلاب القانون بتكوين نقابات في بولونيا. بالتوازي مع باريس كانت هناك

جامعات تنشأ في أكسفورد ومونبيليه وساليرنو وهاتان الأخيرتان في الغالب في الجانب الطبي. باستثناء أكسفورد التي أصبحت تابعة لباريس؛ فإن هذه الجامعات الأخرى لم يكن لها تأثير في عالم الفلسفة في تلك الفترة. الشيء نفسه كان حقيقيّاً في القرن الثالث عشر. عندما تأسست جامعات في نابولي وبادوفا [بالإضافة إلى جامعات أصغر] في إيطاليا. في سالامنكا وبلد الوليد [أيضاً مع جامعات صغيرة] في إسبانيا. كامبيريدج في إنجلترا. تولوز، انجرز وأورليانز في فرنسا. كثير من المدارس الصغيرة التي تخصصت في القانون (الشريعة) لم يكن لديها حتى كليات للفنون [كوبان، (١٩٨٨ : ٣)]، فإذا ذكرت الفلسفة؛ فإن الجامعات الأخرى عملت بطريقة جيدة كمغذيات للدراسات العليا في باريس.

وبعد عام: (١٣٠٠) بدأ الموقف في التغير. ففي الأشكال: (٩ ـ ٥)، و(٩ ـ ٦) نرى تشتت الحياة الفكرية إلى أماكن كثيرة داخل وخارج الجامعات، وخلال القرن الرابع عشر والخامس عشر نجد تصوفاً مستقلاً في ألمانيا وهولندا، والمتحضرين في إيطاليا، واليهود في جنوب فرنسا وإيطاليا وأتباع المذهب الرشدي في الكليات الطبية والشرعية في إيطاليا حيث كان للفلسفة وجود قليل، وبرز أتباع المذهب الإسماني في ألمانيا. بعد عام: (١٣٥٠) لم يعد لأكسفورد دورها البارز وبدأت شبكات باريس في التلاشي.

لم يكن انحدار الفلسفة المجردة بسبب تدهور الجامعة نفسها، على العكس فهذه كانت فترة النمو المتسارع لنظام الجامعة ككل. [انظر الجدول: (٩ ـ ١)] بنهاية القرن الثالث عشر كان عدد الجامعات: (١٨)، منها: (١٢) الأكبر في الحجم والأهمية. بحلول القرن السادس عشر كان يوجد: (٥٦) جامعة، وتأسس الكثير من الجامعات ولكن معظمها باء بالفشل، وزاد معدل الفشل في أثناء هذه الفترة من: (١٣٠٠)، إلى: (١٥٠٠)، فقد فشل أكثر من نصف هذه الجامعات[١٩]، اتسع سوق أوراق اعتماد الجامعات بطريقة كبيرة، ولكن في الوقت نفسه؛ فإن إغراق السوق رفع نسبة المخاطرة بالفشل والخسارة، وكذلك فقدان الأهمية.

وجدت كثير من الجامعات، ولكنها أصبحت أصغر في الحجم، فباريس في قمة مجدها بين: (١٢٨٠ ـ ١٣٠٠) كان لديها حوالي: (٦٠٠٠)، أو (٧٠٠٠) طالب وتناقص هذا الرقم في القرن الرابع عشر ثم هبط إلى: (٣٠٠٠) بحلول عام: (١٤٥٠)، وقد نافست بولونيا باريس من حيث الحجم خلال أوائل القرن الثالث عشر ولكنها بدأت تتخلف بعد ذلك. الحد الأقصى لعدد طلاب أكسفورد ربما كان: (٣٠٠٠) في القرن الثالث عشر. كان عدد الطلاب: (١٥٠٠)، وذلك عام: (١٣١٥)، ثم أقل من: (١٠٠٠) في العام: (١٤٣٨)، وفي الفترة من: (١٥٠٠ ـ ١٥١٠) أصبح المعدل الثانوي: (١٢٤) طالب. أعلى عدد طلاب في تولوز كان: (٢٠٠٠)، ولكنه انخفض إلى: (١٣٨٠) معلم وطالب، وذلك عام: (١٣٨٧)، ثم انخفض إلى: (١٠٠٠) في بداية القرن الخامس عشر. كان عدد الطلاب في أفنيون [تأسست عام: (١٣٠٣)]، وأورليانز من: (٨٠٠)، إلى: (١٠٠٠) خصوصاً في القانون في الفترة: (١٣٩٠ ـ ١٣٩٩). تناقص هذا الرقم بشدة في القرن التالي، ولم يرتد الجامعات الصغيرة في فرنسا وإيطاليا سوى مئات قليلة من الطلاب وفي الغالب كانت تغلق نتيجة نقص الطلاب.

انتشرت الجامعات سريعاً خاصة في إيطاليا وإسبانيا، ولكن معدلات الفشل كانت أيضاً مرتفعة، ارتفع معدل الفشل في إيطاليا إلى: (٨٠٪) في القرن: (١٤)، والقرن: (١٥). خبرت فرنسا عدد من المؤسسات ووصلت إلى معدل فشل لا يقل عن (٧٨٪) في القرن الـ (١٥). امتد التوسع في ألمانيا ووسط وشمال أوروبا بطريقة ناجحة[٢٠]، وكان هناك تنافس أقل على الطلاب.



الجدول: (٩ ـ ١)، مؤسسات الجامعة واخفاقاتها من عام: (١٠٠٠) إلى عام: (١٦٠٠)

	Total	Italy	France	Britain	German Empire, Scandinavia, Low Countries	Iberia
1000s						
	F = 1	F = 1				
	f = 0					
	T = 1M					
1100s						
	F = 6	F = 3	F = 2	F = 1		
	f = 17%	f = 1				
	T = 5M	T = 2M	T = 2M	T = 1M		
	1m	1m				
1200s						
	F = 19	F = 8	F = 5	F = 1		F = 5
	f = 37%	f = 3	f = 2			f = 2
	T = 12M	T = 4M	T = 4M	T = 2M		T = 2M
	6m	4m	1m			1m
1300s						
	F = 34	F = 15	F = 5	F = 1	F = 10	F = 3
	f = 47%	f = 12	f = 1	f = 1	f = 2	
	T = 18M	T = 4M	T = 5M	T = 2M	T = 6M	T = 2M
	14m	7m	4m		2m	3m
1400s						
	F = 41	F = 5	F = 9	F = 3	F = 15	F = 9
	f = 48%	f = 4	f = 7		f = 4	f = 5
	T = 22M	T = 5M	T = 5M	T = 2M	T = 8M	T = 2M
	34m	7m	6m	3m	11m	7m
1500s						
	F = 54	F = 5	F = 4	F = 2	F = 18	F = 25
	f = 31%	f = 2	f = 1		f = 2	f = 12
	T = 23M	T = 4M	T = 4M	T = 3M	T = 9M	T = 3M
	70m	11m	9m	4m	26m	20m
Totals 1000–1600						
	F = 155	F = 37	F = 25	F = 8	F = 43	F = 42
	f = 39%	f = 60%	f = 44%	f = 13%	f = 19%	f = 45%

المصدر: كولينز، (١٩٨١)، ص، (٥١٧) من راشدال، (١٩٣٦)، شيبرد، (١٩٦٤)، رقم (١٠٠)، أطلس التاريخ الحديث كامبريدج، (١٩١٢)، خريطة (٩)، كيجن [في ستون، (١٩٧٤، ٢٥٥ ـ ٤٠٥)].

F - المؤسسات & f - الفشل

M - الجامعات الرئيسية & T - إجمالي التواجد في نهاية القرن

m - الجامعات الصغيرة

أ. تتضمن جامعات على الورق أخذت تصريحاً ولكنها لم توجد فعلياً، وقد ذكر راشدال [(١٩٣٦)، مجلد: (٢: ٣٢٥ ـ ٣٣١)] عشرة أنواع من هذا النوع ـ غالباً ـ في القرن الربع عشر وذكر أن قائمته ربما كانت غير مكتملة بخصوص القرن الخامس عشر، ولذلك فإن معدل الفشل ربما يكون من: (١٠)، إلى: (١٥٪) منخفضاً جداً.

تأسست أول جامعة في هذا الإقليم في براغ عام: (١٣٤٧)، واستمرت بنجاح بعدد طلاب يقترب من: (١٥٠٠) طالب حتى بدايات القرن الخامس عشر، كذلك نجحت جامعات فيينا وكولونيا وليبزك في الوصول إلى الريادة بمعدل حوالي: (١٠٠٠) طالب على فترات مختلفة خلال القرن الخامس عشر، أمَّا الجامعات الألمانية الأصغر فقد تراوح عدد الطلاب بها بين: (٨٠ ـ ٤٠٠) طالب، ثم وصلت إلى الذروة في الفترة: (١٤٥٠ ـ ١٤٨٠)، ولكنها اندثرت بعد ذلك.

ربما كان هناك اعتقاد أن هذا النمو المؤسسي مرتبط بالإبداع الفكري، ولكن ما حدث هو العكس، فلم يتم الحفاظ على الشبكات المهمة وفُقدت البؤرة المركزية، ولم تكتسب أي من الجامعات الجديدة أي شيء مثل السلطة التي كانت لدى باريس فبدلاً من وجود بناء يضم الطوائف المختلفة أصبحت الطائفية نفسها مقسمة على أساس جغرافي وتعمقت الحدود الفكرية، ولم ينتج الصراع وهجاً إبداعياً، ولكنه قاد إلى نوع من التكرار للحدود الفاصلة، وكان للانحدار في الدولية في المراكز القديمة في القرون الوسطى العليا دور في بداية حركة لقوى سياسية خارجية، وفي العام: (١٣٠٣) ضغط ملك فرنسا على علماء الدين الباريسيين لكي يساندوه في صراعه مع البابا وتم إبعاد الدارسين الأجانب الذين رفضوا ذلك أمثال سكوت عن باريس. [جيلسون، (١٩٤٤: ٧١٠ ـ ٧١١)]، وكان هناك اتجاه متزايد لدى الدارسين للبقاء في بلادهم ومنعت الحروب بين فرنسا وإنجلترا انتقال الدارسين بين البلدين، وكانت هذه القومية تطوراً جديداً، ولكن الحروب في بدايتها لم تؤثر في وحدة المسيحية، وحاول الحكام أن يسيطروا على بيروقراطية الكنيسة التي كانت تتخلص من معاهد التعليم الديني كمكان لقاء محايد، وقامت البابوية باعتبارها استجابة للتعرض لها في مكان ما بإصدار ترخيص للجامعات في مكان آخر على سبيل المثال في عام:

(١٣١٦) أصدر البابا تصريحاً لجامعة تولوز لكي تقوم بتدريس اللاهوت للقضاء على احتكار علماء اللاهوت الباريسيين. كذلك في عام: (١٣٥٩) تم السماح لكلية لاهوتية في جامعة جديدة في فلورنسا، ولكنها فشلت سريعاً بسبب نقص الطلاب، وفي عام: (١٣٦٤) تم السماح لجامعة بولونيا القانونية العريقة بفتح كلية لاهوتية [كوبان، (١٩٨٨ : ١٤٤)]، وكان الشقاق داخل البابوية الذي ارتفعت حدته من عام إلى عام في الفترة من: (١٣٧٨ ـ ١٤٤٩) معززاً لمزيد من التنافس والمؤسسات.

جعلت القومية والطائفية المحلية تعزيز الذات يتصاعد، ففي السابق كان للمعلمين الباريسيين حق ممنوح لهم من البابا للتدريس في كل الجامعات دون إعادة اختبارهم، ونافسهم الآن خريجو أكسفورد ومونبيليه في هذا الامتياز، واتجهت الجامعات إلى التفكك في خطوط فكرية [ديوولف: (١٩٣٧ ـ ١٩٤٧ : ٣: ٥٠ ـ ١٩٦)]، وكانت الجامعات الإسمانية القوية تشمل فيينا. [تأسست، (١٣٦٥)]، حيث تطلب المنهج نصوصاً إسمانية فقط، وهايدلبيرغ. [تأسست، (١٣٨٦)، وأرفورت، (١٣٩٢)، وكراكوف، (١٣٩٧)، وليبزك: (١٤٠٩)]، وكانت كولونيا التي خرجت منها المدرسة الدومنيكانية إلى جامعة عام: (١٣٨٨) معقلاً لمذهب توما الأكويني. ومنعت السلطة في لوفين. [تأسست حوالي: (١٤٢٥)]، تدريس أتباع المذهب الإسماني بمن فيهم أوكهام وبوريدان، وتم إجبار الإسمانيين على مغادرة باريس مؤقتاً في عام: (١٤٠٧)، وعادوا عام: (١٤٣٧) بعد احتلال الإنجليز لباريس. في العام: (١٤٧٤) منع لويس الحادي عشر الإسمانية، ولكن تم إلغاء المرسوم عام: (١٤٨١)، في المقابل انتشر الإسمانيون بقوة في أكسفورد، وتجمد المعلمون في مذاهبهم الرسمية بعد أن كانوا مراكز للإبداع، وقام الفرنسيسكان بمنع الدومنيكان من إنجلترا بعد أن جعلوا مذهب الأكويني إجبارياً في عام: (١٣٠٩)، كما أصبحت حياة الدومنيكانيين صعبة أيضاً وقد غادروا باريس عام: (١٣٨٧)، وعادوا عام: (١٤٠٣) نتيجة لتغير موازين حرب المائة عام. وأصبحت جامعات إسبانيا المعقل الرئيسي لمذهب توما الأكويني، حيث ضغط نظام الإصلاح لجعل هذا المذهب معياراً للإيمان في مقابل الزنادقة وفي الوقت نفسه أصبح غير مقبول للبروتستانت.

أصبحت الجامعات حصوناً فكرية. ولـم يعد يأتي التغير من الإبداع المتولد داخليّاً، ولكنه يأتي عندما تهتز المدرسة بالتغيرات السياسية الخارجية، وتجمدت المسميات الآتية (إسماني)، (واقعي)، (تابع لمذهب سكوت) من الحركة غير المكتملة في المرحلة السابقة، وكأنما ألقيت في معركة.

عامل الإنسانيون كل منتسبي المدارس على أنهم مادة للنقد والهجاء وهم أنفسهم لـم يضيفوا شيئاً سوى التفكك والتحزب أكثر، ويعتبر مذهب الإنسانية من أعراض أزمة عدم المركزية والتجزئة التي شابت مجال الاهتمام. لم يبدأ الإنسانيون في نقد العلمانية، ولكن ذلك بدأ بالفعل من داخلها، ولم يكن الإنسانيون ولا النصوص الآتية من الشرق ماكينة مساعدة على إعادة بدء الحياة الفكرية بطريقة جديدة بعد سقوط بيزنطة، وقد كان هناك اتصالات عديدة مع بيزنطة منذ فترة الصليبيين، ولكن غابت الحياة الفكرية، ولـم يكن المفكرون النصارى في حاجة للاعتماد على نصوص آتية من الخارج، ولكنهم خلقوا فلسفتهم الخاصة. لقد كان هناك سبب أساسي لتوجه المفكرين للاعتماد على أفكار مستوردة من الخارج، وذلك حين فقدت الجامعات بؤرتها، وأن أولئك الذين قاموا بالبحث الناشط هم أنفسهم من اكتسب قاعدة منافسة كوسيط للمفكرين، وحالما بدأ المجال يعتمد على ما يأتي من الخارج أكثر ممَّا يعتمد على الإبداع المحلي، دخلت الفلسفة المجال، فقد كان الانتقال من شبكات الإبداع في العصور الوسطى العليا وتلك الشبكات المكسورة في فترة النهضة كان نموذجياً في أجيال المستوردين وكان الحافز على الاستيراد هو أزمة النجاح في توسع الجامعات.

الأكاديمية سلاح ذو حدين

نحن أمام تناقض مزعج. فقد وفرت المدارس المادة الأساسية والابتعاد عن المفاهيم الوضعية الثابتة، وهذا أتاح للمفكرين فرصة اتباع أفكارهم الخاصة، لكن المدارس ظلت مكاناً للرتابة والتحذلق، فمن جانبها تطورت الشكلية وأصبحت النصوص محفوظة ومغطاة بتعليقات وأصبحت التنقيحات قليلة وتافهة، وقد رأينا ذلك في الجامعات النصرانية بعد عام: (١٣٠٠)،

وحتى صعود المؤسسات الجديدة في تلك الفترة لم ينعش التعليم، وكانت المدارس الإسلامية تعليمية منذ البداية، وأدى توسعها إلى نوع من النشاط في صورة تكدس تعليقات على النصوص التقليدية، وكانت رياضيات الهندوس في غالبها عالمية، طائفية وعقائدية. في العصور اليونانية الرومانية القديمة لم يرتبط مستوى الدعم للتعليم الرسمي بأوقات الإبداع، فالمدارس المحلية في فترة: (٢٥٠ ـ ٥٠٠) قبل الميلاد بما لها من رواتب عالية، وتقديمها لفلسفات منافسة قامت بتكرار الأوضاع التقليدية في صيغ بلاغية ثابتة. ركزت معظم هذه الأنظمة التعليمية على الجانب الجدلي والمناظرات دون تنمية الإبداع، وأصبحت المنافسة شكلاً ثابتاً من التدريب والعرض.

ولم تكن المدارس الإسلامية ولا اليونانية جامعات بالمفهوم الأوروبي، وجاءت المعاهد الأكاديمية في الصين قريبة من هذا البناء، وكانت جامعة هان الإمبراطورية ـ وخصوصاً امتدادها في سلالة تانغ وما لحقها ـ تمتلك كلية مختلفة وتدريباً لسلسلة من الدرجات الأكاديمية كانت متورطة في نفس ديناميكيات المهن البيروقراطية الموجودة في مسيحية العصور الوسطى حينما كانت الجامعات تجهز الطلاب لوظائف في المؤسسة البابوية، لكن أزهى فترات الجامعة أصبحت راكدة فكرياً، وكان أعلى عدد للطلاب في فترة هان عندما صيغت الكونفوشيوسية في معتقد نصي وقد أجبر نظام اختبارات مينغ الكونفوشيوسية الجديدة أن تكون مستوى من التمارين اللانهائية. بطريقة مشابهة فقد تم إخماد الحياة الفكرية البوذية بعد تانغ عندما فرضت الحكومة اختبارات رسمية وشهادات للرهبان.

وأصبح الاتجاه الجديد للمدارس ومناهجها الرسمية وامتحاناتها محافظاً، ولكن أحياناً كانت المدارس مركزاً للإبداع، ورأينا ذلك حينما تأسست المدارس في البداية في أثينا والإسكندرية التي شهدت لحظات من الازدهار، وفي الصين ارتبطت الفترة الإبداعية للكونفوشيوسية الجديدة بتطور المدارس الخاصة وحركة إصلاح الجامعة والاختبارات الرسمية، وفي اليابان كانت أول ثلاث أجيال من المدارس الكونفوشيوسية الجديدة أعلى فترات الإبداع في الفلسفة ولكنها انحدرت بتزايد عدد المدارس في أثناء حكم طوكيوغاوا. كان تكوين المدارس الأوروبية في القرن الثاني عشر مركز الإبداع، وفي القرن التالي: فإن عملية تكوين الجامعة وإضفاء صفة رسمية

عليها وتراكم السلطات المعروفة بالمدرسية (التمسك الشديد بالتعاليم) كان ذلك كله محركاً لتطور مرتفع في الفلسفة، فقط في المدارس الإسلامية كان هناك غياب للمرحلة الإبداعية، ويمكن الإشارة إلى تدمير الغزالي السفسطائي للفلسفة في المدرسة التابعة للحكومة في بغداد وذلك في الجيل الأول من تأسيسها، فالأكاديمية سلاح ذو حدين، حيث يمكن للمادة الأساسية التي توفرها المدارس للحياة الفكرية أن تكون إمَّا إيجابية أو سلبية في تدعيم الإبداع، وكان هناك ـ دائماً ـ وجود اتجاهات نحو تعليم الحفظ تقنية ضيقة وروتيناً من الأسئلة والاختبارات، وعندما تم تغطيتها بطاقة بناء طرق مهنية جديدة آخذين في الاعتبار الفضاء الفكري؛ فإنَّ هذا أدى إلى انطلاق إبداعي في مجال التجريد الأعلى، ويوجد الإبداع فقط عندما يكون هناك توازن بين الفصائل المثيرة للاهتمام في بؤرة الاهتمام، وفي حالة التأثير في التوازن، أو التخلص من البؤرة ربما يؤدي إلى فقدان المادة المؤسسة وعدد كبير من المفكرين، ولكن تستقر في روتين مدرسي. بذلك يأتي ركود الكلاسيكيات والشكليات، وفي النهاية يأتي مناخ يتم فيه نسيان أكثر النقاط الإبداعية، ويعتبر الركود والجمود بجميع صيغه خطراً للنجاح الأكاديمي.

المقطع الختامي: الفوضى الفكرية في أواخر القرن العشرين

ما نراه من حولنا في العقود الحديثة هو تمدد كبير للإنتاج الثقافي، حيث يوجد أكثر من مليون نشرة في العلوم الطبيعية سنويّاً وحوالي مائة ألف نشرة في العلوم الاجتماعية، وعدد مشابه في مجال الإنسانيات [برايس، (١٩٨٦ : ٢٦٦)]، فلم يعد فهم العالم كنص وصف غير دقيق ربما ليس للعالم نفسه، ولكن للوضع الحياتي للمفكرين: فنحن تقريباً غارقون في الأوراق، كلما زاد حجم الإنتاج الفكري قلت مكافأة الأفراد العاديين. على الأقل المكافأة الفكرية الخالصة التي يشعر بها الفرد في أفكاره ورؤية تأثيرها في الآخرين، ولم يعد التشاؤم ولا الشك في الذات مفاجئاً في المجتمع الفكري تحت هذه الظروف، فأي نوع من أنواع الجمود الثلاثة نمثله نحن؟ فقدان رأس المال الثقافي (جمود أ) الذي يتميز بعدم قدرة مفكري اليوم على التأسيس والبناء على إنجازات أسلافهم، وفي الوقت نفسه وجود حالة من تقديس القديم (الكلاسيكيات). (جمود ب) الولع بالتاريخ وهامشية العلم

لدرجة أن تعاطي التاريخ أصبح أهم من إنتاجه. أيضاً لدينا (جمود ج) التنقيح الفني، ومن أمثلته: التنقيح الحاد والشكلية في الفلسفة المنطقية واللغوية الذي استمر سريعاً في مواضع متخصصة قليلة. بنفس الطريقة وبين كل طوائف عالم الفكر اليوم، نجد سيطرة الغموض والأمور غير الأساسية والهامشية على مفردات المجموعة، كما رأينا مع الإسمانيين والمدرسيين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ فإنَّ فنيات مفكري اليوم ـ أحياناً ـ تعرض مستوى مرتفعاً من التبصر في مجالاتهم ولكنهم أكثر دقة في الترحال للخارج. الآن وكما كان في نهاية مسيحية العصور الوسطى؛ فإنَّ الأنواع الثلاثة من الجمود توجد وتتقاطع.

لـم يعتمد السبب الضمني على أي فشل ولا على جودة أفكارنا، ولكن على تركيب المجتمعات الفكرية وأسسها المادية، لا تسود عصور ظلام العقل بالضرورة بسبب الانهيار المادي، ولكن يمكن أن تسود في أوقات الوفرة المادية: سبب رئيسي لذلك هو الوفرة الشديدة والتشتت في الوسائل المادية للإنتاج الفكري، ولقد حدث توسع ضخم ولامركزية في العالم الأكاديمي منذ (١٩٥٠)، وتعتبر الولايات المتحدة سابقة لغيرها من المجتمعات الثرية بالنسبة إلى هذه العملية، فقد امتلكت أمريكا أكثر من: (٣٠٠٠) كلية وجامعة، وسجلاتهم ونتائجهم تتطلب الاهتمام الفكري، وفي العقود التالية لعام: (١٩٥٠) حدث توسع مشابه في فرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا واليابان، ثم بالتالي في كل أنحاء العالم مع تأثيرات لامركزية مشابهة، وأصبح التعليم فرصة للعمالة الساعية وراء المادة: وتتسع الآن باستقلال خلال التداخل بين تضخم الشهادات النابع من التنافس من أجل تعليم أكثر والزيادة الناتجة في متطلبات الوظائف من الشهادات وأوراق الاعتماد، وكما أن كل مستوى تعليمي أصبح مشبعاً ومفرغاً من القيمة؛ فإن الأسواق عالية المستوى للشهادات الثقافية تمت إضافتها من الجانب الآخر، وأصبح العرض والطلب على التعليم دائرياً ومعززاً: وأصبح يرتفع لأعلى ولا يدركه البصر. [كولنز، (١٩٧٩)، راميرز وبولي بانت، (١٩٨٢)، بورديو، (١٩٨٨)].

لقد تماشى إنتاج المفكرين الأكاديميين مع موجة تضخم الشهادات، وكما تزايد الطلب على الشهادات التعليمية، فقد تزايدت أعداد الحاصلين

على مؤهلات عليا المطلوبين لتدريب ذوي المؤهلات الأقل (تنامي شهادة الدكتوراه)، ونتيجة لنضال هؤلاء المتعلمين من أجل مواقع عن طريق نشر سمعتهم؛ فإن ناتج العلم اتبع هذا النهج المتضخم، حيث إنَّ التنافس من أجل الدرجات الأكاديمية الأدنى هو سوق مواز ارتفع بناء على توسع التعليم العالي، وقد حدثت عملية مشابهة في السوق التجاري للثقافة الشعبية، ففي هذا المناخ من الميادين التابعة للإنتاج الثقافي المتراصة فوق بعضها، أصبحت الثقافة الحديثة ذاتية وساخرة، ورأينا ذلك في كل من ثقافة البوب بموضوعاتها عن الاغتراب والعدمية وفي الموجات المتتابعة من مذهب (السخرية) بين المفكرين ومنها ما بعد الحداثة هي الأخيرة. المحتوى في رسالة ما بعد الحداثة هو أيديولوجية لمنتجي الثقافة في سوق له بناء هرمي مرتفع حيث لا يوجد فيه شيء يلمس الأرض.

يمكن تلخيص وضعنا الهيكلي كمفكرين في العبارة الآتية: فقدان مركز الصراعات المتداخلة يعني فقدان دائرة صغيرة من الدوائر التي يمكن أن يرتكز عليها جدالنا، وليس المفقود هو مركز اتفاق حيث لـم يحدث ذلك في فترات الإبداع الفكري، وإنَّما المفقود هو رابطة، حيث تتم الخلافات في توتر، ومساحة الاهتمام المحدود الذي كان بمثابة المولد للشهرة الإبداعية على مر التاريخ.



الفصل العاشر

الشبكات المختلطة والمكتشفات العلمية سريعة الوتيرة

تختلف الفلسفة الأوروبية عما قبلها في أنها صاحبتها ضجة كبيرة، حيث ظهر الإبداع في الكثير من الاتجاهات بداية من عام: (١٦٠٠) تقريباً، وعلى مدى أجيال كثيرة، وعلى الأخص فيما يتعلق بجوهر الفلسفة المجردة ذاتها، فنجد تقدماً في مجال نظرية المعرفة التي أصبحت أكثر اكتمالاً ومحورية بكثير ممَّا كان عليه الحال في أي مجتمع فلسفي فيما قبل، وازدهرت نظرية القيمة في اتجاهات جديدة جريئة في مجال علم الجمال وعلم الأخلاق والفلسفة السياسية، وحدث ذلك كله بوعي مجدِد على نحو واضح وصريح يناقض تلك الطبيعة الخفية والسرية للإبداع في معظم العهود السابقة.

ويأتي على قمة ذلك الثورة العلمية التي حدثت في نفس الفترة التي تتداخل مع شبكة الفلاسفة، وخاصة خلال الأجيال التي شهدت بداية هذه الثورة، ومنذ ذلك الحين فصاعداً أصبح العلم نقطة مرجعية مهمة للفلاسفة سواء بالسلب أو بالإيجاب، وقد أدى العلم إلى إعادة ترتيب ما بقي من الحيز الفكري.

ولكن ما السبب في كل هذا التجديد؟ إنَّ النظرية العامة التي نتبناها تقول بأنَّ الإبداع ينشأ عندما يُعاد تنظيم الشبكات الفكرية، وهو ما يحدث عند الطوائف المتنازعة في آن واحد، وهذا لا يعني وجود طراز واحد لذلك العصر، وإنَّما مجموعة متغيرة من أنواع المعارضة، ونجد في إطار تيار السببية ثنائي الخطوات أن إعادة تنظيم الشبكات الفكرية ينشأ من التغيرات المؤسسية في القواعد المادية للحياة الفكرية، وخلال تلك المرحلة الثورية نجد تغيرين بنيويين كبيرين:

١. بدأت الفروع المتخصصة من الشبكات الفكرية التي تهتم بالمعرفة الطبيعية تجذب الكثير من الانتباه فجأة، ثم انفصلت لتشكل نوعاً مستقلاً من التنظيمات الفكرية تاركة خلفها نوعاً من النشاط الفلسفي الهزيل والأكثر وضوحاً، وعادة ما نطلق على هذا التنظيم الفكري الجديد اسم الثورة العلمية، إلا أن ذلك يتطلب المزيد والمزيد من التحليل، حيث إنَّ تلك الثورة تمثل ثورة مزدوجة، فنجد تقدماً في مجال الرياضيات وكذلك في مجال العلوم، وبدأت ثورة الرياضيات في التشكل على مدى أجيال عدة قبل ذلك؛ ولكن ما طبيعة هذه الثورة المزدوجة باعتبارها إعادة تنظيم اجتماعي للممارسات الفكرية؟ إنَّها لا تتمثل فقط في رؤية جديدة للمعرفة الطبيعية ولا زيادة شديدة في التجريبية، ولا حتى في التجريب في حد ذاته، وهو ما توضحه المقارنات التاريخية؛ إنَّ التغير الاجتماعي في المجال الفكري ينشأ عن تركيز الاهتمام على الجبهة البحثية سريعة التقدم، ويأتي ذلك من تزويد هذه الجبهة بالتقنية، ونحن لا نقصد هنا الأدوات البحثية المادية على قدر ما نقصد على نحو أشمل ابتكار التقنية (Technique) بداية في الرياضيات، ثم في مجال البحوث التجريبية، وتتألف التقنية الجديدة من إجراءات يمكن استخدامها للتوصل إلى مكتشفات جديدة وتجعل النتائج في الوقت ذاته قابلة للتكرار، وبالتالي: قابلة للتصدير في صيغ معيارية إلى أماكن أخرى، إنَّها آلية للاكتشاف تؤدي إلى تقنيات جديدة ومختلطة تؤدي إلى زيادة سرعة التجديد والابتكار، وبالتالي: أصبح هناك شبكة من التقنيات والآلات التي توجد في حالة من التعايش مع شبكة من المفكرين عبر الأجيال، وهذه ثورة حقيقية في التنظيم الداخلي لعالم الفكر تطيح بقانون الأعداد الصغيرة الذي يؤدي إلى استمرار تشرذم المجتمع الفلسفي، فقد ظهر الآن تنظيم بديل يركز على الاكتشاف السريع الذي يخلف وراءه بعض الإجماع.

٢. هناك تغير بنيوي مختلف تماماً في قواعد أو أسس الحياة الفكرية وهو التخلص من تحكم الكنيسة في الوسائل الرئيسية للإنتاج الفكري، ويعد التحول إلى العلمانية عملية طويلة الأمد يحدث خلالها العديد من التحولات والتطورات المفاجئة، وهذه العملية لا تقتصر فقط على الإصلاح البروتستانتي (Protestant Reformation)، فقد بدأت بالفعل عند رجال الحاشية والمسؤولين العلمانيين في أواخر القرون الوسطى، وخلال منتصف القرن السابع عشر

كان مركز الجذب الفكري للعلمانية هو السياسة الخاصة بالكنيسة الكاثوليكية في ظل النظام الملكي في كل من فرنسا وإسبانيا اللذين يعدان مصدر موجة من الحركات الدينية الكاثوليكية (مثل: اليسوعيين Jesuits، والينسينيين Jansenists، والأوراتوريان Oratorians) التي أدى تداخلها إلى زيادة الدعم المعنوي للشبكات الجديدة، حيث أدت المناورات السياسية بين الدول الكاثوليكية والدبلوماسية الملتوية التي ميزت الحروب الدينية إلى فتح مجال جديد لليهود والمتدينين متعددي الثقافات والألوهيين (Deists) والكلبيين ومناصري العلمانية، ويعد البروتستانت أكثر إيماناً بالانصرافية اللاهوتية، وترتكز التطورات الفلسفية لديهم على الاتصال بالشبكة العالمية الكاثوليكية، وقد ظهرت أكثر الفلسفات أهمية في الدول البروتستانتية فيما بعد مع مأزق التعبئة الدينية وظهور التسامح، كما ظهرت موجة جديدة فيما بعد من العلمانية المؤسسية، وسوف أتطرق في الفصل الحادي عشر إلى الجهود التي بذلت من أجل علمنة النظام التعليمي الموروث عن الكنيسة في العصور الوسطى، وهذه هي الثورة الجامعية التي انطلقت في ألمانيا في القرن التاسع عشر تقريباً، ثم تبنتها تدريجياً جميع الأنظمة التعليمية الرائدة الأخرى، وكانت هناك مراحل عدة لعملية إعادة التنظيم الفكري كرد فعل لهذه التغيرات في الأساس الديني العلماني، وتعد الفترة التي تمتد من القرن السابع عشر إلى أوائل القرن العشرين هي مصدر الإبداع الفلسفي للتحالفات، والاتجاهات الوسطية والنزعات التصادمية وردود الأفعال وإعادة التجميع فيما يتعلق بالمواقف الفلسفية.

وهناك فرق واضح من الناحية التحليلية بين هذين التغيرين البنيويين وهما الثورة في مجال الرياضيات والعلوم وعملية العلمنة، حيث إنَّ العلمنة تمثل تحولاً طويل الأمد في القوة التنظيمية للكنيسة، ولا تعد في الأساس نتيجة للعلم أو أي صورة جديدة للعقلانية، ولا يعد العلم كذلك أيديولوجية الحركة الإصلاحية أو مؤيدي العلمنة، ولابد أن نحذر من تبني الدعاوى البروتستانتية أو تسليط الضوء على التحالف بين القائمين على العلمنة والتحول العلمي الذين كانت لهم الهيمنة في القرن التاسع عشر، وعادوا إلى السياسة الفكرية عند الأجيال السابقة، والرابطة بين هذين التغييرين الكبيرين هي رابطة بنيوية، وهي التفسخ المؤسسي للكنيسة الذي أدى بالمفكرين في

مجال علم اللاهوت في جميع الاتجاهات إلى السعي وراء إقامة تحالفات جديدة، وأدى إلى زيادة اشتعال الصراعات في مجال علم الفلك والرياضيات، ومنح هؤلاء المفكرين أهمية بصفة عامة، وأصبحت المنافسة على التجديد التقني لفترة من الوقت هي بؤرة الاهتمام الفكري الأساسية، ومع تنامي التقنيات التي تساعد على زيادة وتيرة المكتشفات العلمية أصبحت الرياضيات والعلوم التي اكتسبت مكانة مرموقة مؤخراً هي المصادر التي اعتمدت عليها جميع الطوائف تقريباً التي تتصارع على السلطة المتغيرة للكنيسة.

ومن بين نتائج علمنة وسائل الإنتاج الفكري دخول الفلسفة إلى الساحة السياسية باعتبارها عاملاً مستقلاً، لقد كان الملوك والكنيسة يرعون المفكرين خلال الكثير من المراحل التاريخية، إلَّا أنَّ الجديد هو أن المفكرين لم يعد نشاطهم يقتصر على مدح من يرعونهم وحسب، وإنَّما كانوا يشكلون مجالاً فكرياً وفلسفياً جديداً، وكان من نتائج ذلك أنَّ الشبكة الفكرية أصبحت هي القاعدة والأساس للطوائف السياسية في حد ذاتها، وهكذا نجد أنفسنا أمام أيديولوجيات فكرية وليس فقط أيديولوجيات سياسية، ومن بين النتائج الأخرى ما ظهر داخل الشبكات الفكرية ذاتها، حيث أصبحت الموضوعات ذات الطابع السياسي تحظى بمكانة داخل حيز الاهتمام الفكري، وتحولت إلى فروع متخصصة من المعرفة، ومن هنا ظهرت العلوم الاجتماعية التي زادت من الانقسام داخل الشبكات الفلسفية القديمة.

ومن المعتاد عند الحديث عن هذا التاريخ البدء بالفيلسوفين «هوبز» (Hobbes) و«لوك»، إلَّا أنَّ هذا الطابع المميز يظهر بداية في الكاثوليكية مع ظهور «فيتوريا» (Vitoria) و«سواريز» (Suarez) والليبراليين الإسبان الذين وضعوا القانون الدولي، وظهرت الفلسفة السياسية الحديثة من علاقات القوة بين الكنيسة والدولة، وقبل علمنة هذا المجال كان ينصب على بعض القضايا مثل إعادة توحيد الكنيسة وإعادة السلام إلى أوروبا، وكان ذلك هو موضوع الأنظمة المختلفة بداية من «برونو» (Bruno) و«كامبنيلا» (Campanella) حتى «ليبنيتز» (Leibniz)، ومع تزعزع الجانب المؤسسي من الكنيسة تحولت الفلسفات السياسية إلى فلسفات علمانية، وكانت جميع الاتجاهات الفلسفية تُستخدم لخدمة أغراض معينة بما في ذلك المدرستان المثالية والنفعية، وتبدأ

تلك السلسلة بالجامعات الألمانية التي كانت تقوم بتدريب علماء اللاهوت للعمل في الكنيسة الحكومية في بروسيا وحتى حركة الاشتراكيين الماركسيين الغازية للدول، وفي الوقت ذاته تحررت بنية الحيز الفكري ليشغلها فروع معرفية جديدة، فكما نرى في الأشكال من (١٠ ـ ١) وحتى (١٤ ـ ٢) ينحدر المؤسسون السابقون لكل العلوم الاجتماعية تقريباً بداية من «هوبز» و«سميث» (Smith) وحتى «كونت» (Comte) و«فونت» (Wundt) و«فرويد» (Freud) و«دوركايم» (Durkheim) من الشبكات الفلسفية الرئيسية.

وتمدنا كل الأنماط المؤسسية الثلاثة (العلم والعلمنة والعلوم الاجتماعية) بأسباب تؤيد التفسير القائل بأن الفلسفة تحتضر، فعلى مدى: (٤٠٠) عام تقريباً كانت واحدة أو أخرى من الطوائف المنخرطة في الحروب الفكرية تعلن أن الفلسفة لا تزيد على كونها علماً بدائيّاً غير ناضج، سواء أكان علماً طبيعياً أو اجتماعياً، ويحتوي على الأرجح على بقية من المعتقدات الدينية البالية، إلَّا أنَّ النقطة التي يجب التأكيد عليها هي أن الفلسفة كانت تتميز بالإبداع في مجالها الخاص بداية من القرن السابع عشر تماماً مثلماً كان الحال في أي وقت في تاريخ العالم، حيث أعطت الظروف التي أوجدت أيديولوجية موت الفلسفة تلك الفلسفة مواد جديدةً تساعدها في إعادة إيجاد نفسها، فقد كانت الأجيال بداية من القرن السابع عشر وحتى عام: (١٦٦٥) تعتقد أن الفلسفة الجديدة عندهم التي كانت تتألف من العلوم الطبيعية سوف تحل محل الفلسفة القديمة تماماً، إلَّا أنَّ الجيل الأخير من القرن السابع عشر شهد أعظم موجة من بناء الأنظمة الميتافيزيقية على مدى قرون، وتوجت تلك الموجة سريعاً في القرن الثامن عشر بظهور أكثر الفلسفات المثالية تطرفاً في التاريخ وهي فلسفة «بيركلي»، ونجح «موسوعيو التنوير» (Enlightenment Encyclopedists) في تكرار الهجوم ولكن بطريقة أكثر علمانية، ثم تبعهم أنصار المثالية الألمان الذين خطفوا الأنظار منهم على الفور.

لقد أدى العلم والعلمنة إلى إعادة ترتيب الشبكة الفلسفية الأساسية التي جلبت المفاهيم والمشكلات الخاصة بها من المراحل الزمنية المبكرة إلَّا أنهما لم يستبدلاها، فالميتافيزيقيون لم يرهقهم اللاهوت الذي لم ينته دون أن يتداخل مع علم الكونيات الطبيعي، كما أنَّه أيضاً لم يختف في السياسة

على الرغم من ادعاءات المفكرين السياسيين بداية من عصر «ماركس» (Marx)، وحتى العصر الحالي، إن الفلسفة مجال تحليلي يَظهر على نحو أكثر وضوحاً عند فصل العقائد الدينية وكذلك أنماط الطبيعة بحيث تتحول إلى مجالات متخصصة من العالم الفكري، وهذه هي الحقيقة سواء ظن الفلاسفة أنهم يعملون في مجال الميتافيزيقا أو العلم الطبيعي، ولا تعد نظرية المعرفة جزءاً من النشاط الأساسي للعلماء، فهي جزء من مجال النشاط الخاص بالفلاسفة يستخدمونها في الجدل حول أسس المعرفة، ومع ذلك يمكن أن يوجد مثال على المعرفة في فترة زمنية معينة، وهكذا ظهر فلاسفة العلوم مثل بيكون وديكارت اللذين كانا لا يريدان أكثر من القضاء على الجدل الفلسفي وتعزيز العلم، وكان تأثيرهم رغم ذلك هو جعل نظرية المعرفة مركزاً إبداعياً في المجال الفلسفي، ويتماشى الفصل بين الأيديولوجيات السياسية التي اصطبغت بالعلمانية والعلوم الاجتماعية المتخصصة مع تركيز الانتباه على نظرية القيمة داخل الفلسفة، ممَّا يمنحها محتوى أكثر استقلالية ممَّا كانت عليه في تلك الفترة التي كانت محاطة فيها بقيود تحدد حريتها من قِبَل المذهب التقليدي للاهوت والحكم الفاشستي (الاستبدادي أو السلطوي)، ومن هنا ظهرت النزعة التصادمية عند العديد من الأنواع الحديثة من نظرية القيمة بداية من أتباع «هيغل» (Hegelians)، وأتباع «ماركس» (Marxists)، والنفعيين (Utilitarians)، وحتى الوجوديين (Existentialists)، ومفكري ما بعد الحداثة (Postmodernists).

إنَّ تمايز مجالات التخصص عن الشبكات الفلسفية يُظهر المنطقة الداخلية للانعكاسية المجردة التي تشكل المجال الفكري، فالفلسفة تعيد إيجاد حيزها الخاص وسط الحيز الخاص بغيرها وتعمل على نحو متزايد على بناء ما هو خاص بها وتتميز به.

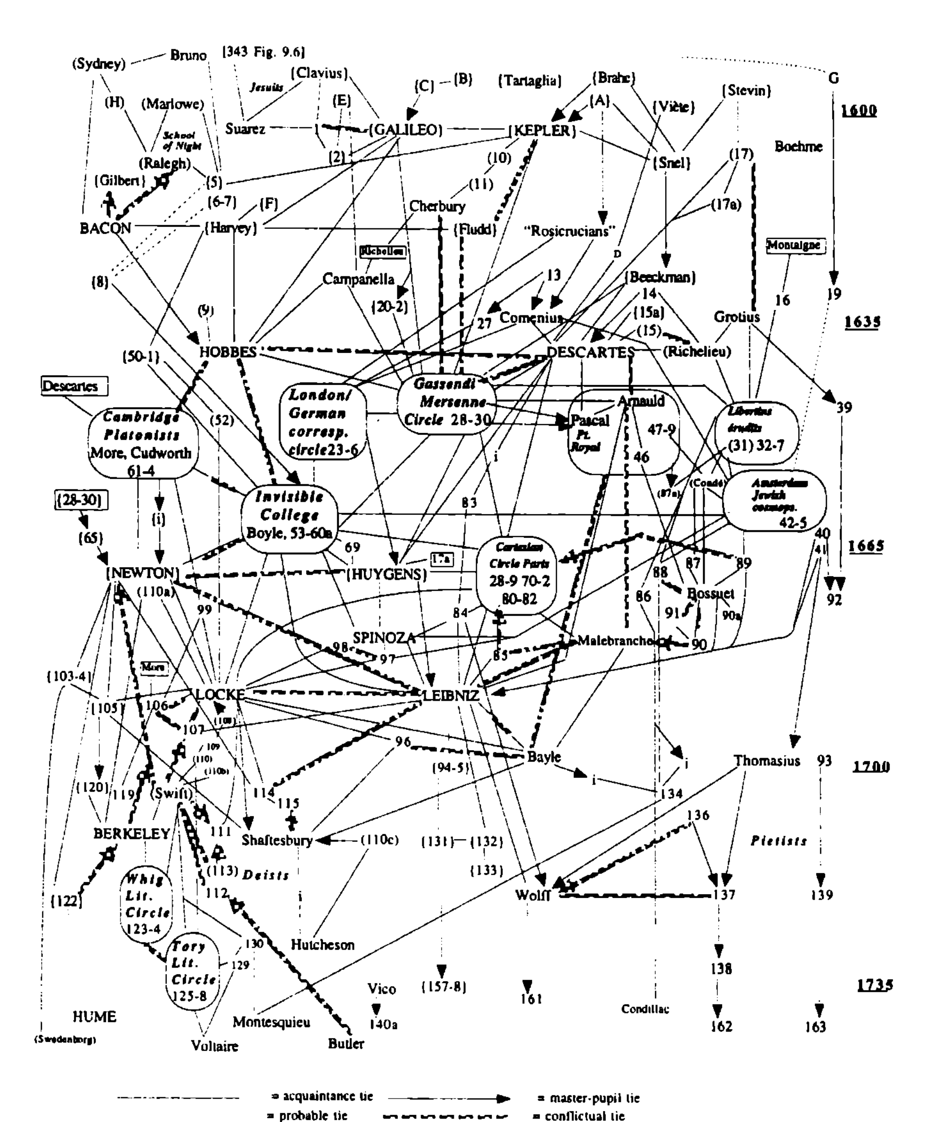
مجموعة متتابعة من الدوائر الإبداعية

إنَّ البنية الهيكلية للإبداع تتمثل في سلسلة المفكرين، ويمكن تتبع تاريخ الفلسفة الحديثة خلال مجموعة صغيرة إلى حد يثير الدهشة من الدوائر الاجتماعية [انظر الشكل: (١٠ ـ ١)، وتكملته في الأشكال: (١١ ـ ١، و١٢ ـ ١، و١٢ ـ ٢، و١٣ ـ ١، و١٣ ـ ٢، و١٣ ـ ٨، و١٤ ـ ١)]، وهذه

دوائر بالمعنى الحرفي أي مجموعات تتقابل دورياً ويعرف كل من فيها بعضهم بعضاً، وهذه المجموعات تمثل في الأشكال التوضيحية بخط مغلق داخل الشبكة، وتتميز هذه المجموعات بالوعي الذاتي، وعادة ما كان لها اسم وحلفاء وأعداء من الخارج في كثير من الأحيان، وعادة ما كان لها برنامج وتصدر بيانات رسمية، وهذه المجموعات هي الأساس المادي للحركات الفكرية، ويشار إليها في مصطلحات نظرية الحركة الاجتماعية الحديثة بمختصر (SMOs)، وهو اختصار لعبارة (Social Movement Organizations)، أي: منظمات الحركة الاجتماعية، وهذه المجموعات هي نقط الالتقاء عند مركز الشبكات، وهي التي تقوم بجذب الأعضاء الجدد وأعمال الدعاية، وبالتالي: تشكيل موجات من الطاقة الإبداعية في حيز الاهتمام الفكري.

وعندما انتقلت الحياة الفكرية من داخل الكنيسة والجامعات إلى خارجها كانت الدوائر الفكرية تمثل آليات المسرح التي لا يمكن الاستغناء عنها، وفي النموذج السببي ثنائي الخطوات الذي نقدمه نجد أن إعادة تنظيم القواعد، أو الأسس المادية للإنتاج الفكري يجعل من الممكن تكون شبكات جديدة ويؤدي إلى التحالفات الفكرية، والدوائر الرئيسية في أوروبا الحديثة هي تلك التي قامت بإعادة تنظيم وسائل الاتصال الفكري، وقامت بإنشاء شبكات للمراسلة وأصدرت أولى الدوريات الفكرية، وكانت الشبكات الفكرية في القرن السابع عشر تعج بالدبلوماسيين واللاجئين والرحالة من التجار، ونظراً إلى عدم وجود نظام بريدي كانت تلك الشبكات تتحكم في المصادر الرئيسية من أجل تنظيم شبكة عالمية بمعنى الكلمة، ما جعل في الإمكان نشوء دائرة فوق الدوائر الأخرى في تلك الفترة، وخلال الفترة التي تلت ذلك في ذلك القرن ظهرت الدوائر المسيطرة في الأماكن التي وجدت فيها قواعد جديدة من الدعم المادي الجماعي وهي الأكاديميات التي لم تكن تعتمد على العلاقات التي تقوم على الرعاية الفردية، وفيما بعد تمكنت تلك الدوائر من تولي مناصب جامعية، أو تكوين مجموعات من الطلبة، وإن كان التحول إلى القاعدة الجامعية يؤدي إلى نشوء سلالات أكاديمية تحل محل تلك الدوائر، وتنشأ المجموعات في الأماكن التي تتمكن فيها من احتلال مكانة خاصة فيما يتعلق بوسائل الإنتاج الفكري، وعادة ما ترتبط كل مرحلة جديدة في تطور أعمال النشر بدائرة شهيرة من المفكرين، وعند تتبع

هذه الدوائر فإننا نتتبع الفترات العظمى التي تمت خلالها إعادة تنظيم قواعد الإنتاج الفكري(١).



الشكل: (١٠ ـ ١): الشبكة الأوروبية: مجموعة متتابعة من الدوائر الفكرية، (١٦٠٠ ـ ١٧٣٥)

وفي عام: (١٦٢٣) قام العالم والفيلسوف الفرنسي «مرسين» (Mersenne)، وهو في صومعته في أحد أديرة باريس بتكوين دائرة فكرية تقوم على المراسلة وتتصل عن قرب بالفيلسوف الفرنسي «جسندي» (Gassendi) وتصل بين كبار العلماء والفلاسفة أمثال «كبلر» (Kepler) و«غاليليو» (Galileo)، و«كامبنيلا» (Campanella) وديكارت وهوبز (Hobbes)، و«تورشيلي» (Torricelli)، و«فيرمات» (Fermat)، وغيرهم من الرياضيين والباحثين في مجال العلوم في تلك الفترة، وكان «مرسين» هو قائد هذا التنظيم، أما «ديكارت»، فكان هو الزعيم الفكري الذي أصبحت أعماله هي رمز الحركة وبيانها، واستمرت الدائرة الفكرية التي شكلها «مرسين» حتى عام: (١٦٤٨)، وفي عام: (١٦٥٧) بدأ الباقون منها في عقد اجتماعات دورية في منزلي «مونتمور» (Montmor)، و«روهولت» (Rohault) قائدي الديكارتية اللذين كانا من الأثرياء وكانا يدعمان هذه الدائرة، وكانت تلك الدائرة الفكرية تعمل باعتبارها مركزاً لتبادل الخطابات التي تعلن عن الاكتشافات العلمية والرياضية، ومكنت «مالبرانش» (Malebranche) و«ليبنيتز» (Leibniz)[٢] من الحصول على المخطوطات غير المنشورة لديكارت، وكان من بين الزائرين العابرين «ليبنيتز» نفسه الذي قام بإصدار أول دورية علمية في ألمانيا تحت اسم «مجلة العلم» (Acta Eruditorum) في عام: (١٦٥٢)، كما أنشأ أكاديميتي برلين وسانت بطرسبير، اللتين كانتا تمثلان الأساس والقاعدة للكثير من بحوث الرياضيات في القرن التالي.

وهناك بعض الدوائر الأخرى التي كان مقرها باريس وكانت معاصرة لمجموعة «مرسين» والديكارتيين، وأصبحت تلك المجموعات بارزة في تاريخ الفلسفة، وأولها جماعة تدعى «العلماء المتحررون» (Libertins Erudits) في الثلاثينيات من القرن السابع عشر وحتى الخمسينيات من نفس القرن وكانت تتصل بالبلاط، وبعد تلك المجموعة مباشرة ظهرت مجموعة «بور - رويال» (Port-Royal) التي شكلها «باسكال» (Pascal) و«أرنولد» (Arnauld)، واستمرت من عام: (١٦٥٥)، وحتى بدايات الستينيات من القرن السابع عشر خلال الفترة التي وصل فيها الصراع إلى ذروته بين أنصار الجنسينية واليسوعيين.

وظهرت في إنجلترا مجموعة موازية لهذه المجموعات ومشتقة منها إلى

حد ما، حيث تكونت مجموعة تقوم على المراسلات العلمية في الثلاثينيات من القرن السابع عشر وتتألف من الرحالة الألمان البروتستانت الذين استقروا في لندن، وكان من نتاج ذلك إقامة (الكلية غير المرئية) (Invisible College) الشهيرة في جامعة أكسفورد في الأربعينيات من القرن السابع عشر خلال فترة الكومنولث البريطاني، وفي تلك الكلية قام الكيميائي الشهير «بويل» (Boyle) بإجراء تجاربه العلمية الشهيرة في بدايات الستينيات من القرن السابع عشر، وفي عام: (١٦٦٢) قام أعضاء هذه الكلية بتكوين «الجمعية الملكية» (Royal Society) في لندن التي قامت بإصدار دورية تحت اسم «معاملات» (Transactions) أصبحت أول دورية علمية، وفي الوقت ذاته تشكلت في جامعة كمبريدج في الفترة ما بين عامي: (١٦٣٣، و١٦٦٠) جماعة أفلاطونية معارضة تتألف من «وايتكوت» (Whitecote) و«هنري مور» (Henry More) و«كدورث» (Cudworth)، وكانت التنشئة الفكرية للعالم «نيوتن» على يد هذه المجموعة في مرحلة مبكرة من حياته، كما اتصل الفيلسوف «لوك» بها أيضاً، وكذلك بالدوائر الفكرية المهمة الأخرى في جيله.

وعند النظر إلى الدوائر الفكرية المتتابعة عبر الأجيال على أنها مجموعة واحدة نجد أن هناك ست دوائر فكرية ظهرت خلال الفترة الثورية العظيمة في منتصف القرن السابع عشر، هي الأفلاطونيون (Platonists)، والحركة العلمية العالمية في إنجلترا وحركة فلسفية علمية مشابهة في باريس كان لها توجهات أكثر تطرفاً وتمثلها مجموعة «بور ـ رويال»، ومجموعة «العلماء المتحررون»، ومن بين تلك الدوائر الفكرية أيضاً جماعة أمستردام التي كانت تضم المتدينين متعددي الثقافات واستمرت من عام: (١٦٤٠) حتى الثمانينيات من القرن السابع عشر، وكانت تتألف في معظمها من اليهود الذين قام البرتغال بنفيهم، وكانوا يعيشون في الخفاء، وهذه الجماعة لا تتصل فقط بالفيلسوف اليهودي الهولندي «سبينوزا» (Spinoza) ولكن أيضاً بالطوائف الفرنسية الدينية والمعادية للتدين وكذلك بالرحالة من جميع أنحاء العالم مثل الفيلسوف البريطاني «لوك»، وقام الفيلسوف الفرنسي بايل (Bayle) بنشر آراء تلك الجماعة من خلال تأسيس جريدة: أخبار خطابات الجمهورية (Nouvelles de la République des Lettres) في عام (١٦٨٤).

وفي بدايات القرن الثامن عشر كانت الدوائر الفكرية الشهيرة توجد في لندن فقط، وكانت تنتظم حول صناعة النشر الناشئة، ومنها الدائرة الأدبية لحزب الأحرار (Whig) الخاصة بكل من «أديسون» (Addison)، و«ستيل» (Steele)، وأهم منها الدائرة الأدبية لحزب المحافظين (Tory) الخاصة بكل من «بوب» (Pope)، و«بولينغبروك» (Bolingbroke)، و«تشسترفيلد» (Chesterfield)، واتصلت الدائرة الأخيرة من خلال «سويفت» (Swift) ببيركلي، واستضاف أفرادها الزائرين الفرنسيين الشابين «مونتسكيو» (Montesquieu)، و«فولتير» (Voltaire) في العشرينيات من القرن الثامن عشر وكانوا مصدر إلهام لهما.

وفي منتصف القرن الثامن عشر ظهرت في باريس دائرة فكرية أخرى هي «الموسوعيون» (١٧٤٥ ـ ١٧٧٢) التي كانت ترتكز على نوع جديد من مشروعات النشر، وكانت هذه الدائرة مصدر إلهام لكل من «روسو» (Rousseau) و«هيلفيتيوس» (Helvetius) الثري عندما اتصلا بها، وخلال السبعينيات والثمانينيات من القرن الثامن عشر أعيد تشكيل هذه المجموعة في منطقة «أوتويل» (Auteuil) في مقاطعة «ميم» (Mme)، وتمكن «هيلفيتيوس» من ضم «كوندورسيه» (Condorcet)، و«كابانيس» (Cabanis)، و«ديستوت دي تراسي» (Destutt de Tracy)، وكذلك كبار العلماء مثل «لافواسيه» (Lavoisier)، و«لابلاس» (Laplace)، وكانت تلك الجماعة تتميز بنشاط كبير وخاصة بعد عام: (١٧٩٢)، وبدايات القرن التاسع عشر كملاذ من تلك الفترة من الثورة الفرنسية التي كانت تعرف باسم عصر الرعب (The Terror)، وخلال أواخر التسعينيات من القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر كان الكثير من أعضاء تلك المجموعة أعضاء في مجلس النواب أو الشيوخ، وقاموا بتكوين طائفة وسطية ملكية معادية للدين تدعى «الأيديولوجيين» (Ideologues)، وممن كانت ترعاهم هذه الجماعة الفيلسوفان الفرنسيان «كونت» (Comte)، و«مين دو بيران» (Maine de Biran).

وكانت الجماعة المقابلة في إنجلترا في أواخر القرن الثامن عشر دائرة علمية شهيرة هي «جمعية بيرمينغهام القمرية» (Birmingham Lunar Society) التي كانت تتمتع بصلات مع الدوائر الفكرية الفرنسية، إلا أن الجماعة التي كانت تمثل أهمية أكبر في مجال الفلسفة هي جماعة «الفلاسفة الراديكاليين»

(Philosophical Radicals) في لندن (١٨١٠ ـ ١٨٣٠)، وهم أتباع الفيلسوف الإنجليزي «بنتام» (Bentham)، ومنهم «جيمس ميل» (James Mill)، و«ريكاردو» (Ricardo)، وكانت تلك المجموعة تتحكم من الناحية المؤسسية في دائرة المعارف البريطانية (Encyclopedia Britannica)، وقاموا بتأسيس مجلة «ويستمنستر رفيو» النقدية وكذلك جامعة لندن، وهو ما يمثل أول خرق منذ قرون لاحتكار جامعتي أكسفورد وكمبريدج للمجال التعليمي، وخلال الفترة ما بين عامي: (١٨٣٣، و١٨٤١) ظهرت حركة موازية في أكسفورد تتألف من مؤيدي الاتجاه الديني المحافظ وهي حركة «التراكتريين» (Tractarians) بزعامة القس الإنجليزي «نيومان» (Newman)، وخلال الجيل التالي ظهرت في لندن مجموعة من المؤمنين بمذهب النشوء والتطور كرد فعل لجماعة أكسفورد، وكانت تلك المجموعة بقيادة «هكسلي» (Huxley)، و«سبنسر» (Spenser)، وكان يؤيدها الفيلسوف والاقتصادي البريطاني «جون ستيوارت مِلْ» (John Stuart Mill)، وازدهرت تلك المجموعة في الخمسينيات والسبعينيات من القرن التاسع عشر، وكانت القواعد المؤسسية لها هي المجلات التي تتبنى الفكر السياسي مثل: «الإيكونومست» (Economist)، و«ذا ليدر» (The Leader)، و«فورتنايتلي رفيو» (Fortnightly Review)، و«ويستمنستر رفيو» (Westminister Review) النقديتين، وقام «سبنسر» بتأسيس مطبوعة لأعماله في صورة موسوعة شخصية، وفي ذلك الوقت انتعشت الفلسفة في جامعة كمبريدج واتصل أشهر مفكريها بعضهم ببعض من خلال «جمعية البحوث النفسية» (Society of Psychical Research) التي تأسست في عام: (١٨٨٢)، وفي أكسفورد كانت هناك في الوقت ذاته حركة مثالية يقودها الفيلسوف الإنجليزي «جرين» (Green)، ونصل في نهاية المطاف إلى جمعية الطلاب التي تعرف باسم «الحواريين» (Apostles) التي ظهرت في جامعة كمبردج وكانت تتمتع بشهرة عظيمة في الفترة ما بين عامي: (١٨٩٠، و١٩١٥) مع انضمام مجموعة من الشخصيات البارزة إليها مثل «ماكتاغارت» (McTaggart) و«ويتهيد» (Whitehead) و«رسل» (Russell) و«مور» (Moore) و«كينز» (Keynes) و«ليتون» (Lytton)، و«ستراكي» (Strachey)، و«ليونارد ولف» (Leonard Woolf)، و«فيتغنشتين» (Wittgenstein)، وكان الكثير منهم على صلة بجماعة بلومزبري (Bloomsbury) الأدبية التي كانت تتمركز حول «فرجينيا ولف» (Virginia Woolf) ودار النشر التي كان يملكها زوجها.

إنَّ تاريخ الفلسفة الألمانية يتألف هو الآخر من سلسلة من الدوائر الفكرية، ففي منتصف القرن الثامن عشر قامت أكاديمية برلين (Berlin Academy) ـ تحت رعاية ملك بروسيا «فريدريك الكبير» (Frederick the Great) ـ بتقديم الدعم لعالم الرياضيات «يولر» (Euler) ورعاية أبحاثه، كما منحت «فولتير» حق اللجوء السياسي، وقامت تلك الأكاديمية بإعادة تجميع الشبكة الفرنسية الأقدم مع سلسلة التابعين للفيلسوف الألماني «ليبنيتز» (Leibniz)، وكانت تلك الشبكة الفكرية الألمانية تمثل دعماً للحياة الفكرية في ألمانيا، ومن هذا المرتكز قام الفيلسوف والرياضي والأديب الفرنسي «موبرتويس» (Maupertuis) بالتدخل في النزاعات الدينية في الجامعات الألمانية، وتشكلت مجموعة فكرية في برلين حول بائع الكتب «نيكولاي» (Nicolai)، وامتد نشاط هذه الجماعة إلى مدينة «كونيغزبيرغ» (Konigsberg) الألمانية مع اتصال «كانت» و«هامان» (Hamann)، و«هيردر» (Hedrer) بها، وتتوافق الأحداث التي وقعت بعد ذلك مع الازدهار الذي حل بسوق الأدب في ألمانيا، فمع بداية عام: (١٧٧٥)، وحتى العشرينيات من القرن التاسع عشر قام الأديب والروائي الألماني «غوته» (Goethe) بتشكيل جماعة أدبية في مدينة «فايمار» (Weimar) الألمانية، وهي الجماعة التي قامت في الثمانينيات من القرن الثامن عشر برعاية أتباع فلسفة «كانط» في جامعة «جينا» (Jena) المجاورة، وظهر الفلاسفة الألمان «فيخته» (Fichte) و«شلينغ» (Schelling) و«هيغل» (Hegel) خلال الفترة ما بين عامي: (١٧٩٤، و١٨٠٦)، وفي الفترة ما بين عامي: (١٧٩٥، و١٨٠٠) تشكلت جماعة الرومانسيين في مدينة «فايمار» الألمانية حول الأخوان «شليغل»، ثم انتقلت في بداية القرن التاسع عشر إلى برلين حيث اتصلت بعالم اللاهوت والفيلسوف الألماني «شلايرماخر»، واختفت هاتان المجموعات (كونيغزبيرغ في برلين وجينا في فايمار) من الوجود بعد تأسيس جامعة برلين في عام: (١٨١٠)، وخلال الفترة ما بين عامي: (١٨٣٧، و١٨٤٢) ظهر في برلين جماعة تتخذ من أحد المقاهي مقراً لها، وكانت تلك المجموعة تطلق على نفسها في البداية «نادي الأطباء» (Doctors' Club)، ثم أطلقت على نفسها فيما بعد اسم «داي فرايان» (Die Freien)، وكانت تلك الجماعة تتألف من أتباع فلسفة «هيغل» من اليساريين الذين يتبعون الفيلسوف الألماني «فويرباخ» (Feuerbach) الذين كانوا تحت قيادة «بور» (Bauer) و«روغ» (Ruge) ومنهم «سترنر» (Stirner) و«بيكونين» (Bakunin) والشابان

«أنغلز» (Engels) و«ماركس» (Marx)، وكانت الجريدة الناطقة بلسان هذه الجماعة هي جريدة (Hallesche Jahrbucher) التي حلت محلها فيما بعد جريدة (Deutsch-Franzosiche Jahrbucher) التي كان «ماركس» يشارك في تحريرها.

تأسست الفلسفة الألمانية داخل المجتمع الأكاديمي فيما بعد، ولم يعد هناك المزيد من الدوائر الفكرية المهمة حتى الفترة ما بين عامي: (١٩٢٥، و١٩٣٦) عندما قام «شليك» (Schlick)، و«نيوراث» (Neurath) و«كارناب» (Carnap) بقيادة جماعة فينا من الوضعيين المناطقة، وكانت لتلك الجماعة بياناتها الرسمية والجريدة الخاصة بها التي كانت تدعى «ايركنتنيس» (Erkenntnis)، أو «المعرفة»، وفي أواخر الثلاثينيات وحتى الأربعينيات من القرن العشرين ظهر في باريس جماعة موازية هي جماعة الوجوديين التي تتألف من «سارتر» (Sartre) و«كامو» (Camus) و«ميرلو ـ بونتي» (Merleau-Ponty)، و«سيمون دو بوفوار» (De Beauvoir)، والشاب «لاكان» (Lacan) الذين أخذوا رأس المال الثقافي الألماني من أنصار الظاهراتية وأتباع «فرويد» (Feud)، وكانت هذه المجموعة تتمتع أيضاً بقاعدة دعائية بارزة تتمثل في دار نشر «جاليمارد» (Simone Gallimard) التي كانت رائدة في مجال نشر الكتب ذات الأغلفة الورقية (والراقية فكرياً رغم ذلك) بكميات كبيرة، والمسرح التجريبي والمطبوعات في مجال النضال السياسي وخاصة جريدة «لي تمبس مودرن» (Les Temps Modernes)، أي «العصر الحديث».

ظهرت الفلسفة في الولايات المتحدة مع ظهور ثلاثة دوائر فكرية، ففي الثلاثينيات من القرن التاسع عشر والأربعينيات من نفس القرن ظهرت حركة أتباع الترانسندنتالية (Transcendentalists) حول مدينة «بوسطن» التي كان على رأسها «اميرسون» (Emerson) و«ثورو» (Thoreau)، وفي الفترة ما بين الستينيات من القرن التاسع عشر والسبعينيات من نفس القرن ظهرت حركة أتباع فلسفة «هيغل» في مدينة سانت لويس (St. Louis)، ثم انتقلت بعد ذلك إلى مدينة نيوانغلاند (New England)، وخلال الفترة ما بين عامي: (١٨٧١، و١٨٧٥) ظهر إلى الوجود «نادي كمبريدج الميتافيزيقي» (Cambridge Metaphysical Club) الذي كان من بين أعضائه الذين اشتهروا فيما بعد الشاب «بيرس» (Peirce) و«وليام جيمس» (William James)، و«أوليفر ويندل هولمز» (Oliver Wendell Holmes)، وأعطت هذه المجموعة شهرة كبيرة لقسم

الفلسفة الشهير في جامعة أكسفورد في الفترة ما بين عامي: (١٨٨٥، و١٩٢٠).

وعلى مدى أحد عشر جيلاً بداية من القرن السابع عشر وحتى عام: (١٩٦٥) قامت حوالي خمس عشرة جماعة فكرية بتنظيم الفكر الأوروبي، جاء ستة منها في منتصف القرن السابع عشر (كانت اثنتان منهما علميتين في الأغلب الأعم)، وظهرت الدائرتان الأدبيتان للحزبين: اليميني والمحافظين (Whig & Tory) في بدايات القرن الثامن عشر، ثم جاءت بعد ذلك ثلاث جماعات متتابعة ومتداخلة بين الأجيال وهي «الموسوعيون» و«أوتويل» (Auteuil) و«الأيديولوجيين» بفرنسا، وفي ألـمانيا جماعتان متداخلتان هما «كونيغزبرغ» و«برلين» اللتان استمرتا من خمسينيات القرن الثامن عشر وحتى ثمانينياته، وحركة «الرومانسيين» في جامعة «جينا» بالقرب من مدينة «فايمار» في الفترة ما بين ثمانينيات القرن الثامن عشر، وحتى عام: (١٨١٠) التي عادت ثانية إلى برلين في نهاية تلك الفترة بقيادة الشباب من أتباع فلسفة «هيغل» في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر باعتبارهم آخر حلقة في هذه السلسلة، وظهرت بعض الجماعات الدينية القليلة المعادية للحداثة في العالـم المتحدث بالإنجليزية، ومن بينها «التراكتريون» في أكسفورد في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، وأتباع الترانسندنتالية في نيوانغلاند في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر أيضاً والأربعينيات من نفس القرن نفسه، ومجموعة «جرين - جويت» (Green-Jowett) من المثاليين في «كلية باليول» (Balliol College) في جامعة أكسفورد، ومجموعة أتباع فلسفة «هيغل» في مدينة سانت لويس الأمريكية في الستينيات والسبعينيات من القرن التاسع عشر، و«جمعية البحوث النفسية» (Society for Psychical Research) في الثمانينيات من القرن التاسع عشر، وفي المجال العلمي كان هناك مجموعتا «الفلاسفة الراديكاليين» و«النشوئيين» في لندن، ومجموعة متفرعة عنهما هي «جمعية كمبريدج الميتافيزيقية» في ولاية ماستشوستس الأمريكية في السبعينيات من القرن التاسع عشر، ونأتي في نهاية المطاف إلى تلك المراكز الفكرية الثلاثة العظيمة في بدايات القرن العشرين وهي جماعات «حواريِّي كمبريدج» (Cambridge Apostles)، و«دائرة فيينا» (Vienna Circle)، و«وجوديِّي باريس» (Paris Existentialists).

لـم يكن كل الفلاسفة الكبار أو الأقل أهمية ينتمون إلى واحدة من هذه

الدوائر الفكرية، إلَّا أنَّ عدداً كبيراً منهم كان كذلك، لقد كان كل الفلاسفة الكبار تقريباً على صلة بطريقة أو بأخرى بدائرة واحدة أو أكثر من هذه الدوائر على الأقل إن كانوا ليسوا أعضاءً فيها[٣]، وكانت تلك الدوائر الفكرية تحفز الإبداع، وكان جميع من حققوا أعظم النجاحات مثل «هوبز» و«روسو» يتصلون بإحدى الدوائر الفكرية أولاً ثم يتم تحفيزهم على ممارسة النشاط الفكري الذي يحقق لهم الشهرة بعد ذلك، وهذا لا يعني أن أكثر الفلاسفة شهرة هم الذين قاموا بتأسيس تلك الدوائر أو الجماعات، إن الدراسات التي أجريت على المجموعات الفكرية في المجالات الحديثة تثبت أنه عادة ما يكون هناك فرق بين القائد التنظيمي للمجموعة الذي يقوم بوضع الأسس المادية لها والقائد الفكري الذي يجلب الشهرة للمذهب الذي تتبناه المجموعة [مولينز Mullins، (١٩٧٣)، غريفيث Griffith، ومولينز، (١٩٧٢)]، وهذا الفرق هو فرق في العمل يوضح العلاقة بين «ميرسين» و«ديكارت»، أو العلاقة بين «بوير» و«ماركس»، وهناك بعض الفلاسفة الكبار الذين يرتبطون بأكثر من دائرة فكرية ولا يكونون أعضاء في أي منها، فنجد في هذا الموقع وخاصة في أواخر القرن السابع عشر «سبينوزا» و«ليبنيتز» و«لوك» و«بايل» بالإضافة إلى عالمين مستقلين عظيمين هما «نيوتن» و«هيوغنس» (Huygens)، إن أعظم أنواع الإبداع تتمثل في إيجاد تركيبات جديدة من المفاهيم وحسم المعركة مع المجموعات المعارضة القائمة وإقامة تحالفات جديدة تتحول إلى مجموعات مؤسسية في المستقبل القريب، والدوائر الفكرية تجذب الاهتمام وتحفز الطاقة العاطفية، وتمثل أفكار أفراد تلك المجموعات الذين يوجدون في نقط التقاطع بينها نقاط التواصل والاتصال بين هذه الجماعات[٤].

ولا يزال السؤال قائماً: لماذا هذه الدوائر بالذات وليس غيرها؟ لقد كان هناك الكثير من الصالونات وجماعات المناقشة أكثر بكثير من هذه الجماعات الخمس عشرة البارزة، وكانت هناك مؤسسات تعليمية في كل بلدة ريفية في فرنسا قبل الثورة، تماماً مثلما حدث في القرن التالي عندما كان الطلاب والمحاضرون يجتمعون للحديث وتناول الشراب في جميع جامعات ألمانيا وفي الكثير من الكليات البريطانية، وكانت معظم تلك الجماعات تنتظم على نسق الجماعات التي سبقتها وكانت أكثر شهرة من غيرها، وهي

تلك الجماعات الرائدة التي أقامت قاعدة فكرية جديدة، وحتى في الأماكن التي نجد فيها أن الجماعات كانت على قدم سواء من الناحية المادية كانت هناك ميزة تتفرد بها بعض المجموعات عن غيرها، وهي أنها كانت تحتل المركز الأول أو تقترب من ذلك، حيث إنَّه عندما تبدأ مجموعة من الشبكات الأولى في التشكل يكون في إمكان الجماعة التي تنجح قبل غيرها في اكتساب سمعة وشهرة لحججها المنطقية جذب أعضاء جدد والابتعاد عن أعضاء آخرين، إن عالم الفكر يرتكز على حيز محدود من الاهتمام، سواء أكان يتألف من جماعات أو أفراد، وهو حيز لا يسمح سوى لعدد محدود بتحقيق النجاح.

الصلات الفلسفية للثورة العلمية

ظهور العلوم التي حققت مكتشفات سريعة

لماذا تختلط الشبكات الفلسفية بالنشاط العلمي؟ لكي نجيب عن هذا السؤال لابد من الإجابة على سؤالين مرتبطين به، السؤال الأول هو ما الفرق بين التنظيم الاجتماعي للعلم قبل وبعد الثورة العلمية؟ والثاني ما هو الفرق من وجهة نظر علم الاجتماع بين العلم والفلسفة؟

لم تكن الثورة العلمية تتمثل في ظهور العلم، حيث إنَّ المعرفة القائمة على الملاحظة والحساب وجدت في جميع مناطق العالم الكبرى قبل أوروبا في القرن السابع عشر، وهذا هو السبب ـ كما سنرى قريباً ـ في إمكانية دراسة التداخل من عدمه بين الشبكات الفلسفية وشبكات علماء الفلك والرياضيين، أو علماء الطب في اليونان والصين والهند[٥]، فما الذي قامت به الثورة العلمية من أجل تغيير العلم باعتباره أحد أشكال التنظيم الاجتماعي؟ إن هذا السؤال لا يجب أن يرتكز على افتراض أن المعرفة العلمية الحديثة أكثر صحة أو صدقاً، فهناك بعض الجوانب من علم الرياضيات والأحياء أو علم الفلك عند الصينيين أو اليونانيين التي يمكن النظر إليها على أنها صحيحة بما يكفي حتى من وجهة نظر أوروبية حديثة، ولهذا نجد أنَّ الصحة من عدمها لا تعد من المميزات الفارقة، ولو تركنا جانباً الموضوعات المتعلقة بمحتوى العلم فسنرى أن هناك اختلافان اجتماعيان كبيران.

فالفرق الأول: هو أنَّ العلوم الأوروبية تقدمت على نحو أسرع بكثير من

غيرها، حيث كانت تركز على جبهة بحثية سريعة التطور تقوم بمكتشفات جديدة ومناقشتها على مدى سنوات قلائل، ثم تقوم بمكتشفات أخرى وهكذا، وأصبح المفكرون الأوروبيون على درجة عالية من الوعي بهذه الحركة من المكتشفات السريعة، ويظهر ذلك في الأيديولوجيات العلمية الواضحة عند «فرانسيس بيكون»، و«ديكارت»، و«بويل»، وهي فكرة التوصل إلى منهج للاكتشاف، وأن المشكلات المستقبلية سوف يتم حلها سريعاً، ولم تكن تلك الفكرة مجرد أيديولوجية وحسب، فقد تسارع تراكم الدراسات البحثية العلمية من تلك اللحظة فصاعداً[٦]، ويمكن هكذا تصنيف العلم قبل وبعد الثورة العلمية إلى نوعين هما «العلم التقليدي»، و«علم المكتشفات السريعة» على التوالي.

والفرق الثاني: هو أنَّ العلوم الأوروبية اكتسبت درجة أعلى من الإجماع، وهذا لا يعني أنه لم يكن هناك جدل، ولكن يعني أن الجدل العلمي تم حسمه على مدى عدد من السنوات وأصبحت جماعة العلماء تتعامل مع القضايا القديمة على أنها قد حسمت وتركز على قضايا جديدة، وكان المفكرون الأوروبيون أيضاً على درجة عالية من الوعي بهذه الخاصية، فبعد القرن السابع عشر كانوا يميلون إلى الرفع من شأن العلم والرياضيات باعتبارهما يمثلان أعلى مستوى من الإجماع يمكن الوصول إليه، ولم تكن العلوم غير الأوروبية بصفة عامة تحظى بهذا القدر من الإجماع، كما لم تكن تحظى بالشهرة كمعرفة ثابتة.

إلَّا أنَّ هذا لا يعني أنه لم يكن هناك مطلقاً إجماع اجتماعي حول بعض جوانب العلوم غير الأوروبية، إن الأجزاء الأولية من الهندسة اليونانية بعد «أقليدس» على سبيل المثال كانت مقبولة على نطاق واسع بين الرياضيين، إلَّا أنَّ الأعمال الأكثر تعقيداً ورقياً التي قام بها «أرشميدس»، و«ايراتوستينس»، و«أبولونيوس» (Apollonius) لم تظهر في الكتب المدرسية فيما بعد إلا على نحو متقطع، وخلال العصر الروماني كان «نيكوميكوس» (Nicomachus) هو المثال والقدوة في حين تم تجاهل «ديوفينتس» في أغلب الأحيان، وفي النصوص التي جاءت في العصور المتأخرة مثل نصوص «بوثيوس» (Boethius) تم حذف البراهين التي كانت تشكل أهم الإنجازات اليونانية في مجال الرياضيات البحتة، ولم ينجح ممارسو الرياضات في

اليونان إلَّا في تحقيق «إجماع بسيط» فقط من خلال إغفال التطورات الأكثر تعقيداً، وظهر ذلك على نحو أكثر وضوحاً في الرياضيات الصينية، فقد فقدت في الكثير من الحالات فيما بعد بعض النتائج والمناهج المعقدة(٧).

وكان هناك أيضاً بعض مجالات الشقاق واسع النطاق وطويل الأمد في العلوم التقليدية، ففي مجال علم الفلك في اليونان القديمة نجد أن الأفلاك ذات المركز المشترك التي تحدث عنها «أويدكسوس» (حوالي ٣٧٠ قبل الميلاد) اكتسبت شهرة واسعة، أما النموذج شمسي المركز الذي أتي به «أرسترخوس» (Aristarchus)، فلم يلقَ قبولاً بصفة عامة، وبعد عام: (٣٠٠ قبل الميلاد) استعار اليونانيون علم الفلك والتنجيم من حضارة «بابل» ما أدى إلى إضافة نظامين جديدين للتنبؤ الشمسي والقمري إضافة إلى مجموعة كبيرة من النظريات الخاصة بالكواكب، وبعد عام: (١٥٠ ميلادية) أصبح النموذج الرياضي الشامل والمعقد الذي وضعه بطليموس هو في النهاية النموذج المعياري الذي تأخذ به النصوص المدرسية على الرغم من أن بعض النماذج الأخرى بقيت لقرون عدة [دي إ س بي DSB، (١٩٨١: ١١: ١٨٨، ٢٠٢)، نيوغبور Neugebauer، (١٩٥٧: ١١٥)، جونز Jones، (١٩٩١)]، وفي مجال علم الأصوات الموسيقية كانت هناك نظريات متنافسة تعود إلى عصر «أتباع فيثاغورس» (Pythagoreans)، وتلميذ أرسطو «أريسطوكسينوس»، واقترح بطليموس نموذجاً معدلاً إلَّا أنَّ الأنظمة المنافسة له استمرت في الوجود وظهرت العديد منها في نصوص «بوثيوس» حوالي عام: (٥٣٠ ميلادية). [جي إس بي، (١٩٨١: ١١: ٢٠٣)]، وكان الشقاق في المجالات التقنية للعلوم شائعاً(٨).

وأدى ظهور العلوم التي حققت مكتشفات سريعة إلى زيادة حدة الفرق بين العلم والفلسفة، ويتمثل الفرق الجوهري هنا في زيادة درجة الإجماع في العلم، فعادة ما تميل المجادلات الفلسفية إلى عدم الحل، وعادة ما تكون المواقف الفلسفية القديمة قابلة للإحياء، إلَّا أنَّ العلوم التي تحقق مكتشفات سريعة تصل إلى الاتفاق ويتم دمج الأعمال القديمة باعتبارها إحدى الإسهامات أو تعد ميتة ولا جدوى منها، ولقد اتضحت المفارقة بين العلم والفلسفة لأول مرة بعد القرن السابع عشر، حيث كان «ديكارت»، وغيره من الأيديولوجيين الذين يتبعون مدرسة «الفلسفة الآلية» (Mechanical Philosophy)

يريدون استبدال أحد أنظمة الحياة الفكرية بآخر، وممَّا يؤكد على صحة ما يقال من أن الفلسفة والعلم يعدان طريقتين مختلفتين لتنظيم المجتمعات الفكرية أن الفلسفة بقيت باعتبارها نشاطاً مميزاً وأن التنافس بين الاتجاهات الفلسفية استمر في عصر «ديكارت» نفسه.

وعلى الرغم من ذلك يوجد تشابه بل وتداخل بين الشبكات الفلسفية والعلمية، فنجد في كلا النوعين من الشبكات أن التجمعات هي مجمع الإبداع، وأنَّ ذلك الإبداع يتراكم في السلاسل الفكرية ما بين الأجيال، ولنتطرق الآن إلى الانعكاسات الاجتماعية للإجماع العلمي على التنظيم الهيكلي للمجتمع، فهل هذا الإجماع يعني أن العلم يبتعد عن التنافس الذي يعد من العوامل المحركة في المجالات الفكرية في حين أن الفلسفة تبقى كما هي منقسمة إلى ثلاثة أو ستة اتجاهات فلسفية فاعلة تشكل قانون الأعداد الصغيرة؟

إنَّ الواقع يقول إنَّ العلم يتضح فيه كلا النمطين في المراحل المختلفة من العملية البحثية، فهو يستند إلى التنافس والجدل حين يكون موضوع ما محل البحث، وفي النهاية يتم حسم هذه الجدل وترك الفرضيات الخاطئة، وحين ذلك تتحول الفرضيات الصحيحة إلى معرفة يقينية، ثم يثار الجدل حول موضوع جديد وهكذا دواليك، وهذان هما وجها العلم كما يقول «برونو لاتور» (Bruno Latour) (١٩٨٧): فالعلم في أثناء مرحلة البحث يكون مثل الفلسفة، وبعد إثبات صحة الفرضيات وانتهاء عملية البحث يتحول إلى علم يقيني بعد تحقق الإجماع والتراكم، فالعمل في أثناء مرحلة البحث يخضع لقانون الأعداد الصغيرة، حيث يتصارع العلماء وينقسمون وفقاً لاتجاهات متنافسة داخل فضاء الاهتمام[٩]، إلا ذلك التنافس والانقسام سرعان ما ينتهي في حينه، ويرجع السبب الأساسي في ذلك إلى أن العلماء أكثر تشوقاً للانتقال إلى أبحاث جديدة من البقاء والدفاع عن الفرضيات الخاطئة، وهكذا نجد أن الاختلاف الثاني من الاختلافين بين العلم والفلسفة وهما الإجماع النهائي وسرعة الانتقال إلى جبهة بحثية جديدة هو الذي يصنع الفرق بالنسبة إلى العلم، فالعلم يصل إلى مرحلة الإجماع المجتمعي؛ لأن العملية البحثية لا تتوقف ومن السهولة تحقيق الشهرة من خلال الانتقال إلى مجالات بحثية جديدة بدلاً من التعلق بالمجادلات القديمة والدفاع عنها.

فما هي إذن الظروف الاجتماعية التي أدت إلى هذا الجمع بين البحوث سريعة الوتيرة والإجماع على النتائج القديمة؟ إنَّ التجريبية هي أحد الاحتمالات، فقد ظهر العديد من أنواع التجريبية المنظمة في أوروبا بحلول القرن السابع عشر، حيث أدت الانشقاقات في كلية «بودوا» (Padua) للطب إلى ظهور علم التشريح الجديد عند «فيزاليوس» (Vesalius) في عام: (١٥٤٣)، ووفرت لنا المراصد الفلكية التي أقامها «تيكو براهيه» (Tycho Brahe) في الدنمارك وبراغ بيانات فلكية مفصلة منذ عام: (١٥٧٦)، وحتى عام: (١٦٠٠)، وشهدت أواخر القرن السابع عشر حماساً حقيقياً تجاه اقتناء المجموعات الطبيعية الخاصة، إلَّا أنَّ الفارق بين العلوم سريعة المكتشفات في أوروبا والعلم التقليدي لا يتعلق بالتجريبية، فالعلم التقليدي في جوهره تجريبي، حيث يمكن ملاحظة التراكم التجريبي الصرف في المكاتب الفلكية الصينية الرسمية، وهذه التجريبية لم تؤد إلى مكتشفات سريعة ولا إلى إجماع على الرغم من قرون من الرصد والملاحظة، ونجد بالمثل أن المجموعة الطبيعة التي كان يقتنيها «ألبرت الكبير» (Albert the great) لم تؤد إلى أي بحوث علمية، وكانت المجموعات العصرية التي اقتنتها طبقة النبلاء في القرن السابع عشر تميل إلى الشذوذ الغريب ولم تؤدِ إلى وضع نظرية شارحة. [امبي Impey، وماكريجور McGregor، (١٩٨٥)، غروارد Girouard، (١٩٧٨: ١٦٣ ـ ٨٠)]، وقد نستنتج من ذلك أن التجريبية في حد ذاتها لا تصل إلى مستويات عالية من التجريد الفكري والمنهجي ولا يمكن أن نصل إلى ذلك إلَّا عند إقامة الاتصال بين التجريبيين الطبيعيين والمجتمع الفكري المنافس من الفلاسفة، فالفلسفة مقرونة بالتجريبية لا تؤدي إلى علم بحثي، إلَّا أنَّ الشبكات الفلسفية تعد أحد المقومات الأساسية.

وما الذي نحتاج إليه أيضاً؟ هناك احتمالان آخران هما تقنيات البحث والرياضيات، وقد مر هذان المجالان بفترة من التطوير المتسارع في عصر الثورة العلمية، وهما في بعض جوانبهما بديلان، وكانت بعض النجاحات في مجال العلم مثل تلك التي حققها «غاليليو» أو «بويل» (Boyle) ترتبط بتقنيات البحث، وكانت بعض جوانب تلك النجاحات مثل علم الفلك عند «كوبرنيكوس» (Copernicus) و«كيبلر» (Kepler) رياضية في جوهرها، وسوف

نرى على مستوى أعمق أنَّ كلاً من تقنيات البحث والرياضيات اكتسب تنظيماً اجتماعياً متشابهاً في ذلك الوقت.

إدخال التقنية في المجال البحثي

لا تعد العلوم ذات المكتشفات السريعة مجرد شبكة من الأشخاص أو الأفكار، فهي تمثل ارتباطاً بين الشبكة الإنسانية وسلسلة من تقنيات البحث، وتتألف الجبهة البحثية من أحدث التقنيات، وقد تصادفت الثورة العلمية مع إطلاق العنان لتلك التقنيات من المعدات المعملية وأدوات الرصد والقياس.

إنَّ العامل الأساسي المحرك للاكتشافات العلمية ـ كما يقول «ديريك برايس» Derek Price (١٩٨٦ : ٢٣٧ ـ ٢٥٣) ـ هو التقنيات المعملية وليس النظريات، ويعد قيام «غاليليو» باستخدام التلسكوب لاكتشاف ظاهرات فلكية جديدة مثالاً على القفزة العلمية في القرن السابع عشر، وتبنى «غاليليو» بعض التقنيات أو قام بابتكارها مثل البندول لقياس الوقت والعدسات لاستخدامها في التلسكوب والميكروسكوب، وقام تابعوه بابتكار أجهزة البارومتر وموازين الحرارة ومضخات التفريغ، ثم أتى بعد ذلك موجة من التقليد للمنهج الذي اتبعه «غاليليو» وهو استخدام أدوات جديدة للتوصل إلى مكتشفات جديدة، وأدت التعديلات التي أدخلت على التلسكوب إلى ابتكار الميكروسكوب، وبالتالي: فتح ذلك الطريق أمام مكتشفات في مجالات أخرى بعيدة تمام البعد عن مجال الميكانيكا وعلم الفلك عند «غاليليو»، وكانت نتيجة الفكرة العامة المتمثلة في استخدام أجهزة علمية جديدة في التجارب تلك الأعمال العظيمة التي حققها «غاليليو» في مجال الميكانيكا باستخدام الأسطح المنحدرة، وأدى استخدام المضخات المتاحة إلى ابتكار معدات جديدة والتوصل إلى مكتشفات جديدة فيما يتعلق بالضغط ودرجات الحرارة.

إنَّ التقنيات تتطور من خلال محاولات التحسين، فقد تم تعديل الآلات البدائية الأولي لتعمل في ظروف جديدة ودمجها مع أنواع أخرى من التقنيات، وبالتالي: يمكن النظر إلى تلك التقنيات على أنها نوع من الشبكات ـ بل سلسلة متصلة ـ في حد ذاتها، وهناك علاقة مهمة بين الآلات وليس فقط بين الأشخاص[١٠]، وعادة ما توجد التقنية في صورة امتداد

تاريخي خاص بها قبل اختيارها من قبل إحدى الشبكات الفكرية، ونجد هكذا أنَّ العدسات تعود إلى النظارات التي ابتكرت في القرن الثالث عشر قبل استخدامها في الأغراض العلمية من قبل جيل «غاليليو»، وأخذ «بويل» و«غوريك» (Guericke) المضخات من مجال التعدين واستخدماها في التجارب العلمية، وفي المجال غير الفكري من الأنشطة العملية لا تخضع التقنية عادة إلى التجريب والتغير، إلَّا أنَّه عندما تستخدم الشبكة الفكرية المعدات البحثية تبدأ تلك الشبكة من المفكرين في محاولة تحسين تلك التقنية من أجل إيجاد ظواهر يمكن لأفرادها الاستفادة منها في الحجج المنطقية خاصتهم، وهذا هو نضالهم من أجل جذب الاهتمام، ولا تعد التقنيات البحثية نظرية مجسدة ولكن ممارسات متراكمة ومجسدة، فالمعدات المعملية المستخدمة في العملية البحثية تعد تجسيداً لمحاولات التحسين السابقة، والنظريات العلمية هي الإيديولوجيات ـ أي: تفسيرات يتم التوصل إليها من خلال التفاوض المجتمعي ـ التي تضفي المصداقية على تلك السلسلة المتصلة من عمليات التحسين والتعديل.

ولكن لماذا يؤدي ذلك إلى تحويل الفلسفة إلى علم؟ أي لماذا تؤدي التقنيات البحثية إلى إيجاد جبهة بحثية سريعة التطور والوصول إلى حالة من الاتفاق بعد ذلك؟ إنَّ التقنية ليست بالضرورة سريعة التغير عندما تكون في أيدي غير المفكرين[11]، فالمنافسة الفكرية هي التي تؤدي إل تسارع تلك التقنيات، ولكن كيف يمكن أن تؤدي المعدات البحثية إلى حسم التنافس الفكري والتغلب على قانون الأعداد الصغيرة الذي يسود في مجال الفلسفة؟

ومن السهولة بمكان احتكار الأدوات البحثية وخاصة إذا كانت تخضع للتغير المستمر والسريع، ويمكن التوصل إلى المكتشفات بالتنبؤ من خلال محاولة تحسين الأدوات المستخدمة في التوصل لمكتشفات سابقة، إنَّ المقوم الأساسي «للعلم السوي» هو القيام بتعديلات محدودة في الأدوات الموجودة بالفعل ورصد النتائج التجريبية لذلك، أو هو استخدام الأدوات العلمية في مجالات غير مسبوقة من الرصد، ويمكن القيام بتطويرات أكثر تجديداً من خلال ابتكار أنواع جديدة من المعدات في العادة من خلال المضاهاة، أو إعادة التجميع أو إعادة استخدام المعدات القديمة من خلال الخلط المتعمد بين السلاسل المختلقة من تلك المعدات، لقد أدى ابتكار

التلسكوب والميكروسكوب إلى فتح آفاق جديدة كان التوصل إلى مكتشفات جديدة فيها أمراً محققاً، وأدى ابتكار البطارية الكهربية في أواخر القرن الثامن عشر واستخدامها في التحليل الكهربي للسوائل إلى اكتشاف العديد من العناصر الكيميائية، كما أدت الأجيال المتتالية من مسرعات الجزيئات إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة، وأدى التحول من علم الفلك البصري إلى علم الفلك اللاسلكي إلى توسيع مجال الظواهر النجمية، تماماً مثلما حدث عند الجمع بين التحليل الطيفي والتصوير الفوتوغرافي البصري. [بريس، (١٩٨٦ : ٢٣٧ ـ ٢٥٣)]، فعندما تصبح عملية تحسين وتعديل الأجيال السابقة من الأدوات البحثية أمراً عادياً يصبح التوصل إلى مكتشفات جديدة أمراً روتينياً عند العلماء.

إنَّ من يأتي في طليعة البحث العلمي، ويستخدم أحدث الأجهزة العلمية هو الذي يحظى بأكبر قدر من الاهتمام، والمكتشفات الحديثة تصرف الاهتمام عن المكتشفات الأقدم، ويكون نتيجة ذلك إجماعاً اجتماعياً بمجرد أن تنتهي الأخبار البحثية في مجال ما، ويميل العلماء إلى التوقف عن التنافس مع النظريات المتنافسة القديمة بحيث يمكنهم الانتقال إلى مجال بحثي جديد والتعامل مع أحدث الأجهزة العلمية وأكثرها نجاحاً، كما أن العلماء يتركون جانباً الجدليات القديمة بحيث يمكنهم الانتقال إلى جدليات جديدة، ولا ينطبق ذلك على الجميع بطبيعة الحال، حيث قال «توماس كوهن» (Thomas Cohn) إنَّ مؤيدي النماذج التي ثبت خطؤها لا يستسلمون أبداً وإنَّما ينقرضون، ولعله مع تحرك عجلة الأبحاث العلمية بسرعة كبيرة يخرج مؤيدو النظريات القديمة من حيز الاهتمام بنفس السرعة ولا يفيدهم العناد في شيء، ونجد بالتالي: أنَّ قانون الأعداد الصغيرة قد يسود على الطليعة ذاتها حينما تستسلم لهيمنة إحدى الفرضيات التي تتخلف عنها، ويرجع ذلك تحديداً إلى أنَّ العمل في الطليعة يعد أكثر إغراءً بكثير من شرح فرضية معروفة بالفعل.

وهناك طريقة أخرى يمكن للتقنيات البحثية عن طريقها أن تؤدي إلى الإجماع، فعند تجريب تقنية جديدة نجد أن الوظيفة الأساسية للنشاط العملي في مجال البحث العلمي هي محاولة تحسين هذه التقنية من أجل الخروج بظواهر جديدة، ثم إدخال المزيد من التحسينات عليها إلى أن

يصبح في الإمكان تكرار تلك الظواهر بثبات، وهذه عملية ليست بالسهلة أو الآلية، فقد استغرقت خمس عشرة سنة في حالة المضخات الهوائية في عهد «بويل» من أجل التوصل إلى نتائج متسقة، وفي يومنا هذا نجد دوامة من الجدل حول الاندماج البارد أو موجات الجاذبية [شابين Shapin وشيفر Schaffer، (١٩٨٥: ٢٧٤ ـ ٢٧٦)، ويمكن بصفة عامة الرجوع إلى دراسة غاليسون Galison لعام (١٩٨٧)]، ويمكن تحسين المعدات البحثية، وكذلك النظريات في الوقت ذاته عندما تصبح تلك التأثيرات روتينية، أي: عندما تصبح الآلية تجسيداً كافياً للممارسات الماضية في مجال تحسين المعدات بحيث يمكن اتباع إجراءات واضحة والحصول على نتائج متوقعة، وهذه القدرة التقنية على تكرار النتائج هي التي تجعل العلم يبدو يقينياً وبالتالي موضوعياً.

إنَّ العلم ينشأ من المجتمع، لكنِّي أود التأكيد على أنه لا ينشأ من فرض الأفكار على العالم (وَفقاً لما تراه البنائية المثالية Idealist Constructivism) أو بسبب هيمنة الممارسات المادية التي تجسدها المعدات المادية (ويمكن أن ندعو ذلك البنائية المادية Materialist Constructivism). من الممكن أن يتمكن نوع مختلف من المعدات البحثية أو نوع مختلف من عمليات التحسين من إعطاء نتائج قابلة للتكرار أيضاً، ويمكن الدمج بين تلك الفكرة وسلسلة مختلفة من تفسيرات الأفكار التي يقدمها عالم المفكرين، ونظراً إلى أن المكتشفات البحثية تتم من خلال إعادة دمج سلاسل المعدات العلمية نجد أنه من الممكن وجود نمط مروحي الشكل من مسارات الاكتشاف من الناحية الافتراضية على الرغم من أن بعض هذه المسارات لا يتم اتباعها بسبب بؤرة الاهتمام في المجتمع، وقد توضع علوم أخرى تاريخياً من نقطة زمنية واحدة، والعملية الاجتماعية المتمثلة في التشبث بسلاسل المعدات التي تخضع لأسرع وتيرة من التطورات على الجبهة البحثية هي التي تعزل بعض هذه الاتجاهات وتعلي من شأن أحدها. والتركيبة التي نرى أنَّ العلوم العالية تتألف منها هي شبكات فلسفية متنافسة بالإضافة إلى النزعة التجريبية التي تُطبَّق باستخدام سلسلة سريعة التطور من التقنيات البحثية.

تحول الرياضيات إلى آلة للمكتشفات

هناك طريق آخر بديل يوصل إلى العلم، فمن بين الحلول الأخرى للثورة العلمية ليس المعدات المعملية ولكن الرياضيات، فقد تمكن «كوبرنيكس» من هزيمة علم الفلك القائم على أن الأرض هي مركز الكون ليس بواسطة عمليات رصد جديدة ولكن باستخدام الرياضيات في تبسيط البيانات القديمة، وقد يتزامن الطريقان، فنجد أن الكثير من مظاهر الثورة العلمية في القرنين السابع والثامن عشر ظهرت للوجود ليس فقط من خلال التجارب العلمية ولكن من خلال صياغة مبادئ كَمِّيَّة للنتائج، إلَّا أنَّ الطريقين لم يكونا متطابقين، لقد كانت هناك ثورة في مجال الرياضيات قبل التقدم الذي طرأ على البحث العلمي بجيل أو جيلين، حيث تزايدت أعداد الرياضيين البارزين في أوروبا في التسعينيات من القرن الخامس عشر[١٢]، وكان أول الإنجازات الكبيرة في هذا المجال يعود إلى الفترة ما بين عامي: (١٥٢٠، و١٥٥٠) على يد علماء الرياضيات «فيرو» (Ferro) و«كاردان» (Cardan) و«تارتاغليا» (Tartaglia) في مجال الحل العام للمعادلات الجبرية المتقدمة، ما أدى إلى التوسع في المجالات الجديدة للرياضيات على يد عالم الرياضيات الفرنسي «فايتا» (Viete).

وتقول إحدى الحجج المنطقية المألوفة إن استخدام المعادلات الرياضية للتعبير عن العالم كان من نتاجه ظهور العلم الحديث، إلَّا أنَّ المشكلة هنا هي أنَّ علوم الرياضيات التقليدية مثل علم الفلك عند اليونانيين أو الصينيين أو الهنود لا يتميز بخواص الإجماع وسرعة الاكتشاف التي تعد من المميزات الأساسية للعلم الحديث، والرياضيات بصفة عامة لا تكفي لإنتاج علم يؤدي إلى الإجماع وسرعة التطور، فلا يمكن أن يفعل ذلك إلا نوع واحد من الرياضيات.

ولكن ما هذا النوع؟ إنَّ الثورة في مجال الرياضيات تتكشف عندما تصبح الرياضيات ذاتها من تقنيات البحث، والتقنية عبارة عن مجموعة من الممارسات المجسدة التي تُؤدِّي إلى ظهور نتائج ثابتة يمكن تكرارها، وهذه تقنيات مادية على الرغم من أنَّها لا تكمن في جهاز مادي معقد، فهي تتمثل في المناهج الخاصة بكتابة المعادلات على الشمع أو الورق أو وضع عصي

على لوحة العد واتباع إجراءات معينة لتحريك الرموز من مكان إلى آخر إلى أن يتم الحصول على نتائج معينة، والرياضيات ـ على عكس أيديولوجيات أفلاطون ـ لا توجد على نحو مجرد في العقل، فهي عبارة عن مجموعة من الممارسات التي تم تطويرها خلال أجيال من عمليات التحسين، ومن بين الجوانب الأساسية في هذه الممارسات «المعدات» المادية التي ترتبط بها، وهذا لا يختلف كثيراً عن التعريف الضمني الذي أعطيناه للآلة على أنها كيان مادي، فكل آلة تتألف من تركيبة من شيء مادي والمهارات المستخدمة في التعامل معه، وتمثل مجموعات الرموز الرياضية على الورق التي تصطف في صورة معادلات ويتم إعادة ترتيبها وفقاً لقواعد معينة تمثل نشاطاً عملياً، وليس مجرد مجموعة من الأفكار المجردة.

لم تتحول الرياضيات إلى آلة لحل المشكلات بمجرد وضع رموز رياضية جديدة وإن كان نظام الرموز قد ظهر وقت ثورة الرياضيات، فخلال بعض المراحل الزمنية السابقة كان هناك صورة من علم الجبر المختصر ديوفانتوس حوالي: (٢٥٠ ميلادية)، وبراهماغوبتا Brahmagupta حوالي: (٦٣٠ ميلادية)، إلّا أنَّ تلك الفترات لم تتواصل فيما بعد، وكان الجزء الأعظم من علم الرياضيات عند الصينيين واليونانيين والمسلمين يستخدم كبراهين نصية وأشكال توضيحية، وفي العصور الوسطى من المسيحية كانت الرياضيات التي وضعها عالم الرياضيات الإيطالي «فيبوناتشي» (Fibonacci) بلاغية، وكذلك البراهين الصعبة والمعقدة التي أتى بها «سوينهيد» (Swinehead) الذي كان يدعى «الحاسب» (The Calculator)، وكذلك محاولات «رجيومونتانوس» (Regiomontanus) لوضع قواعد عامة في منتصف القرن الخامس عشر، وظهرت صيغ مختصرة في أوائل القرن السادس عشر في علم الحساب والجبر، وخاصة عند «أساتذة الحساب» في المدن التجارية الألمانية، وحدث تطور سريع في نظام الرموز الرياضية على يد عالم الرياضيات الفرنسي «فيتا» (Viete) حتى وصل ذلك النظام على يد «ديكارت» إلى ما أصبح يطلق عليه إلى حد ما النظام المعياري الحديث.

وهناك العديد من الأسباب التي تجعلنا ننظر إلى الرموز الرياضية في حد ذاتها على أنها السبب في الانطلاقة التي حدثت في عالم الرياضيات، حيث إنَّ معظم التطورات التي طرأت على الرموز الرياضية لم تحدث بين

الرياضيين الذين توصلوا إلى نتائج جديدة مبدعة، ولكن في الكتب المدرسية من أجل شرح علم الحساب التجاري الذي انتشر منذ الثمانينيات من القرن الخامس عشر وفيما بعد[١٣]، ولا يجب أيضاً النظر إلى انتشار الأرقام الهندية العربية، والرموز المكانية، وعلامة الصفر على أنها كانت السبب في نهضة الرياضيات، فلم تكن تلك الأشياء ترتبط بالرياضيات المتقدمة من حيث نشأتها، ولم تبعث تلك الأشياء كذلك على الإبداع على الإطلاق عندما استخدمت في بيزنطة، كما أن هذه المبتكرات الجديدة عرفت في أوروبا على مدى قرون قبل الانطلاقة التي حدثت في مجال الرياضيات في القرن السادس عشر. [(كازان Kazhan، وابشتين Epstein، (١٩٨٥ : ١٤٥)، سميث Smith، (١٩٥١)]، وكان المفكرون عادة ما يقومون بوضع تلك «الآلية» الرياضية التي جعلت من حل المعادلات الرياضية أمراً تلقائيّاً دون أن يستفيدوا من مجموعة الرموز الأكثر اختصاراً، فقد كان شرح «كاردان» (Cardan) بلاغياً، إلَّا أنَّه وضع قواعد عامة لحل المعادلات الرياضية من خلال التلاعب بالألفاظ وإحلالها محل بعضها لتحويل التعبيرات الرياضية المجهولة إلى تعبيرات يمكن حلها، وكان «فيتا» (Viete) يميل إلى الاختصار أكثر من ميله إلى الرمزية حيث كان لا يزال يستخدم بعض البراهين اللفظية، إلَّا أنَّه كان يدرك بوضوح عمومية المجهولات ويميز المجهولات المفترضة عن المعطيات المفترضة، وتمكن من تطوير آلية لإجراءات حل المشكلات باستخدام هذه الأداة صعبة الاستعمال من خلال وضع معادلات جديدة لتحل محل المعادلات القديمة، وفي الخمسينيات من القرن السابع عشر عبر «باسكال» (Pascal) عن مبرهنته بلاغياً، إلَّا أنَّه كان منخرطاً في مجموعة جديدة من الإجراءات المجردة وقدم أول شرح واضح لمنهج الاستقراء في الرياضيات. (بوير Boyer، ١٩٨٥ : ٣٣٥، ٣٩٧).

وأهم من ذلك بالنسبة إلى المكتشفات الرياضية هو الدافع لإيجاد بعض الأدوات التي تعمل على تحسين الحسابات العلمية، وكانت البداية بالتوسع في جداول حساب المثلثات باعتبارها أداة لتحسين سرعة ودقة الحسابات الفلكية، وفي الستينيات من القرن الخامس عشر قام عالم الرياضيات الألماني «ريجيومنتانوس» (Regiomontanus) بتأليف نص حول حساب المثلثات قام بجمعه من مصادر يونانية وعربية، وكان يستند في الأساس إلى

حساب الدوال المثلثية، وبعد جيلين قام «كوبرنيكوس» بعمل جداول جديدة لحساب المثلثات، وقام بمساعدة «ريتيكوس» (Rheticus) بعمل حساب مثلثات لجميع الدوال الستة وجداول مفصلة لكل منها، وهذه الجداول قد تعد امتداداً تجريبيًّا منخفض المستوى إلى حد ما للمناهج الرياضية القائمة آنذلك إلى مجالات متاخمة لها، إلَّا أنَّ ذلك الجهد المبذول أدى إلى ظهور المختصرات الحسابية، حيث كانت الصيغ الرياضية الخاصة باستبدال جمع جيوب التمام وضربها تعد تطوراً كبيراً في علم الحساب الذي كان غير متقن في ذلك الوقت، ووضع عالم الرياضيات الفرنسي «فيتا» وآخرون هذه اللوغاريتمات الخاصة بحساب المثلثات الجبري في الثمانينيات من القرن السادس عشر، وسرعان ما استخدم علماء الفلك هذه الأداة الموفرة للجهد مثل «تيكو برا»، ثم أخذ أحد الزائرين هذه الأداة إلى عالم الرياضيات «نابير» (Napier) في اسكتلندا الذي قام باستخدام تلك الفكرة كقاعدة عامة في اللوغاريتمات في بدايات القرن السابع عشر، وأدى الاهتمام بإيجاد تقنية للحساب إلى ظهور أدوات ميكانيكية وكذلك نظرية، ففي عام: (١٥٩٧) قام عالم الفلك الإيطالي «غاليليو» باختراع وتسويق البوصلات الحسابية، وهي جهاز يشبه المسطرة الحاسبة ويستعمل في القيام بعمليات حسابية سريعة، ويمكن توضيح مركز الاهتمام في ذلك الوقت إذا عرفنا أن «غاليليو» كان ينافس جهازاً مماثلاً اخترعه العالم «بورجي» (Burgi) الذي كان منافساً للعالم «نابير» في اكتشاف اللوغاريتمات، وبعد ذلك وفي عام: (١٦٤٢) قام العالم «باسكال» في بداية حياته المهنية بابتكار آلة حاسبة ميكانيكية والتسويق لها. [بوير، (١٩٨٥: ٣٣٨ ـ ٣٤٠، ٣٥١، ٣٩٦)].

وكانت الثورة في مجال علم الجبر تسير في نفس الاتجاه، ولكن بطريقة أكثر تجريداً، ويتألف علم الجبر في الأساس من اختصارات حسابية أي مبادئ تشمل أصنافاً كاملة من العمليات الحسابية، وقد امتد علم الجبر إلى مجالات جديدة بعد وضع بعض القواعد الفوقية لكيفية حل المعادلات البحتة، ويشمل علم الجبر في جوهره وكذلك الرياضيات البحتة بصفة عامة الأساليب المستخدمة في حل المسائل الحسابية البسيطة، وتتحول الرياضيات البحتة إلى نشاط مستقل عندما يركز المفكرون على تطوير اللوغاريتمات دون النظر إلى تطبيقها، وهكذا حدثت الانطلاقة في مجال الرياضيات البحتة في

أوائل القرن السادس عشر مع تطور البحوث، واكتشاف الطرق العامة لحل المعادلات التكعيبية والتربيعية على يد علماء الرياضيات في مدينتي «تارتاغليا» و«كاردان»، ومع قدوم عالم الرياضيات الفرنسي «فيتا» كانت هناك طرق متطورة لحل المسائل الأكثر تعقيداً، وخلال ذلك استخدمت مجالات رياضية أخرى مثل علم المثلثات والهندسة كأدوات بحثية، ما أدى إلى الترابط والتداخل بين هذه المجالات الرياضية، وهكذا بدأ انتشار سلاسل من الطرق المستخدمة في الرياضيات.

كان مستهل الثورة الرياضية يتميز بموجة من الاهتمام بتحسين فعالية حل المسائل الحسابية بجميع أنواعها، ويتضح هذا التوجه في الكثير من المجالات، ومن أمثلته وضع رموز مختصرة للحساب التجاري، والتوسع في استخدام علم المثلثات في علم الفلك، والبحث عن أساليب عامة لحل المسائل الجبرية، والمثال الأخير فقط هو ما أدى إلى الدخول في مجال الرياضيات البحتة، إلَّا أنَّه سرعان ما أدت المنافسة إلى تحقيق الاتصال بين الفروع الأخرى من الرياضيات.

وكانت هذه هي المجالات الرائدة في عالم الرياضيات ولكن ليست النوع الوحيد، حيث تم إحياء علم الرياضيات اليوناني التقليدي الذي كان يتألف أساساً من علم الهندسة، وتم التوسع فيه ودمجه مع فروع جديدة، وتزايد الاهتمام بين صفوف المفكرين التابعين للمدرسة الإنسانية بنصوص الرياضيات اليونانية. [روز Rose، (١٩٧٥)]، ولما كانت معظم هذه النصوص موجودة بالفعل في العصور الوسطى نجد أن الاهتمام بالترجمات الجديدة كان نتيجة تلك الموجة من النشاط في مجال الرياضيات وليس العكس، وخلال أواخر القرن السادس عشر وحتى القرن السابع عشر وصل ذلك الاهتمام إلى ذروته في نوع من الأحجيات الرياضية عند الحركة الإنسانية (Humanism)، وهو استعادة الأجزاء المفقودة من بعض النصوص مثل نصوص «أبولونيوس» (Apollonius). [بوير، (١٩٨٥: ٣٣٠، ٣٥١، ٣٨٠)]، ونظراً إلى أن الثورة في مجال الرياضيات كانت قد انطلقت بالفعل يبدو أنه كانت هناك رغبة في إحياء أكثر الأعمال اليونانية تقدماً والتوسع فيها؛ لأنَّ الأوروبيين كانوا يعملون في تلك المرحلة بدافع من داخلهم عند هذا المستوى، أي: إنَّ نقل النصوص القديمة لم يكن هو

السبب في تلك الموجة المتصاعدة من الرياضيات ولكن النتيجة إلى حد كبير.

وأعيد استخدام الهندسة اليونانية في الرياضيات الجديدة، إلَّا أنَّها لم تكن بكل تأكيد الميزة الفريدة في مجال الرياضيات، وكانت الهندسة هي أكثر فروع الرياضيات مقاومة للتغيير من حيث طريق وحل المسائل الرياضية، حيث كانت ترتبط بصور مادية دون وجود رموز عامة أو قواعد عليا للحل، وقام «ديكارت» بعمل إصلاحات في مجال الهندسة، حيث كان يهدف إلى تحرير هذا العلم من الأرقام التي تثقل كاهل العقل، وهو الذي وضع اللمسات النهائية على الثورة في مجال الرياضيات، وكان «ديكارت» ـ مثله مثل «فيرمات» الذي قام بالتزامن بوضع نسخة مطورة من الهندسة الإحداثية ـ يهتم بالتملص من المناهج الهندسية الخرقاء التي اتبعها اليونانيون. [مقالة في المنهج Discourse on Method (٢، ١٧)، عند «ديكارت»، (١٩٨٥ : ١١٩)، وراجع أيضاً ماهوني Mahoney، (١٩٨٠)، وكان «ديكارت» مؤيداً متعصباً لمنهج الجبر الحديث وقام بتحرير آخر فرع من الرياضيات من التمسك بإحياء الكلاسيكيات من قبل أتباع المدرسة الإنسانية والتحول إلى أسلوب سريع لحل المسائل الرياضية.

واستنبطت طرق جديدة حتى في مجال علم الهندسة الكلاسيكي مع بداية الثورة في مجال الرياضيات، وكان الرسامون المهتمون بنظرية المنظور هم أول من اهتموا بهذه المناهج الجديدة، ورُسِم أول منحنى جديد منذ العصور القديمة على يد الرسام الألماني «دورر» (Durer) حوالي عام: (١٥٢٥)، وهو الوقت نفسه تقريباً الذي رسم فيه «كوبرنيكوس» نوعاً جديداً من المنحنيات من خلال الجمع بين حركتين دائريتين. [Boyer، (١٩٨٥ : ٣٢٠، ٣٢٦)]، وكانت أعمال «كيبلر» في أوائل القرن السابع عشر حول مدارات الكواكب وأعمال«غاليليو» في الثلاثينيات من القرن السابع عشر حول القذائف تعمل على التوفيق بين هذه الحركات والقطاعات المخروطية التي عرفها اليونانيون، وأدت الثورة في طرق الرياضيات إلى جعل هذه المنحنيات الكلاسيكية أحد المنجزات الرئيسية لعلم الرياضيات الجديد، وقام «كيبلر» بتعميم الطرق التي استخدمها «أرشميدس» على العديد من المجسمات الدوارة وأثبت أن القطاعات المخروطية المعتادة تعد صوراً

متحولة بعضها من بعض، وأعاد «غاليليو» تفسير القطاعات المخروطية باعتبارها نتاج الجمع بين حركتين. [بوير، (١٩٨٥: ٣٥٦ ـ ٣٥٨)]، وكانت تلك الاكتشافات نتائج الرؤية الجديدة لعلم الجبر التي تم تطبيقها على علم الهندسة.

واستمرت المكتشفات في مجال الرياضيات حتى عصر عالم الرياضيات الفرنسي «فيتا» في الثمانينيات من القرن السادس عشر، ونجح هذا العالم في الجمع بين مختلف فروع الرياضيات وتحويلها إلى تقنية أو أسلوب للتوصل للمكتشفات، حيث قام بالجمع بين علم الجبر المعقد الجديد وطرق حل المسائل الهندسية، وتحول علم المثلثات الجديد إلى دوال جبرية، وقد تجاوزت الهندسة الجبرية الجديدة التي قام بتطويرها «فيتا» و«ديكارت» و«فيرمات» الأجسام المستوية والمجسمة التقليدية لتصل إلى حيز أكثر تجريداً تُعامل فيه الخطوط والمربعات والمكعبات والأسس الكبيرة على أنها كميات في نفس المعادلة، وينتهي كتاب الهندسة الذي قام بتأليفه «ديكارت» برؤية واضحة لنظرية المعادلات، وبحلول منتصف القرن السابع عشر بدأت تظهر فروع كبيرة في الرياضيات المتقدمة من خلال الجمع بين التخصصات الفرعية، ونشأت طرق جديدة لحل المسائل الخاصة بالمنحنيات باستخدام علم الجبر وخاصة في المجالات التي أدت فيها المنحنيات الجديدة إلى إثارة بعض المشكلات الخاصة بالحركة والتغيرات متناهية الصغر وجمعها، ومن هذه المسائل نشأ علم أولي للتفاضل والتكامل على يد «غاليليو» و«روبرفال» (Roberval) و«كافاليري» (Cavalieri) و«تورشيلي» (Torricelli)، وتم إكماله في الجيل التالي على يد «نيوتن» و«ليبنيتز».

وخلال الفترة ما بين «فيتا» و«ديكارت» تحولت الرياضيات إلى آلية للتعامل مع المعادلات، وكان ذلك يعني إلى حد ما تغيراً من البراهين اللفظية إلى المختصرات إلى اختراع الرموز للمعطيات والمجهولات والعمليات الرياضية، وكانت الخطوة الحاسمة هي وضع أنظمة من المعادلات ذات قواعد واضحة لكيفية استبدالها وإعادة دمجها، ومن خلال اتباع تلك القواعد كان يمكن الحصول على نفس المميزات التي نتجت من ابتكار مجموعة من الأدوات البحثية في مجال العلم، ويؤدي العمل على تحسين تلك الآلية الرياضية إلى فتح مجالات جديدة للتطبيق وإعطاء نتائج

جديدة وتحويل الرياضيات إلى طليعة بحثية متحركة، ويؤدي تحسين الإجراءات الخاصة بالتعامل مع المعادلات ـ وهو ما يقابل عملية تحسين المعدات البحثية إلى أن تصل إلى درجة الثبات ـ إلى اكتساب نتائج يقينية مطلقة؛ لأنه يمكن الحصول على نفس النتائج مرة أخرى بكل تأكيد.

وهذا الإجراء ليس حديثاً على وجه الحصر، حيث إنَّ تاريخ الرياضيات هو في الأساس عملية تراكم تماماً مثل التقنية من أجل التعامل مع أصناف التعبيرات الرياضية بحيث تكون النتائج قابلة للتكرار إلى حد كبير، ويمكن القول إن هذه هي الخاصية التي تميز الرياضيات عن غيرها، أي الممارسات العملية المتراكمة في مجال تحسين العمليات الحسابية والقياسية التي تؤدي إلى الوصول إلى قواعد عامة متقدمة حول أصناف تلك العمليات الرياضية، وكانت هذه المهارات دوماً مجسدة في إحدى التقنيات، وإن كانت في المعتاد ضمنية وليست قابلة للنقل بما يكفي بحيث يمكن تكرارها على نطاق واسع وهو الأساس الاجتماعي لليقينية، وكانت الثورة الأوروبية في مجال الرياضيات نتاج هذه الانطلاقة في التعامل مع آلية الرياضيات.

التداخل بين الشبكات المختلفة: مقارنة على مستوى العالم

كيف حدثت تلك الثورة؟ ولماذا تراكمت مجموعة من التقنيات البحثية التي أدت إلى زيادة وتيرة المكتشفات العلمية بداية في مجال الرياضيات، ثم في مجال العلوم الطبيعية؟ للإجابة عن هذا السؤال من وجهة نظر علم الاجتماع لابد من إلقاء نظرة على مختلف الشبكات الفكرية أولاً.

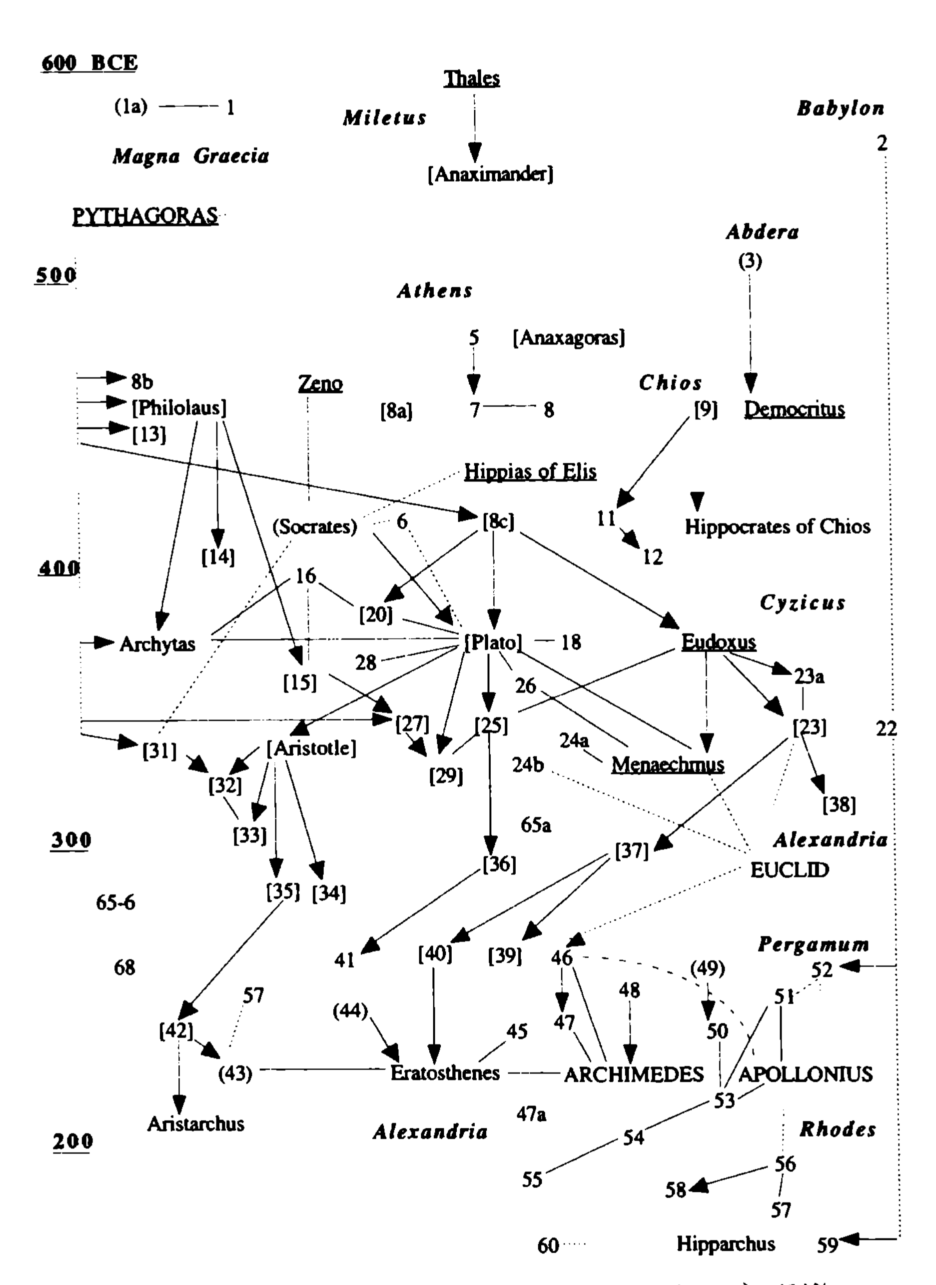
لقد تداخلت الشبكات العلمية الرياضية والفلسفية بدرجة كبيرة خلال القرن السابع عشر بحيث تظهر هذه الشبكات على أنها تمثل ثورة واحدة وليس اثنتين، حيث كان خمسة فلاسفة من بين ستة من كبار الفلاسفة فاعلين في المجال العلمي، وكان اثنان منهم وهما «ديكارت» و«ليبنيتز» من كبار علماء الرياضيات، وإذا ذهبنا إلى الفلاسفة الأقل أهمية في القرن السابع عشر نجد أن ثلاثة من بين أربعة عشر فيلسوفاً كانوا يعملون في مجال العلم، إلَّا أنَّ هؤلاء الثلاثة يشملون نجماً آخر في سماء العلم وهو العالم «باسكال» واثنين غيره هما العالمان «جاسيندي» و«مرسين» اللذان يأتيان في مركز شبكة

المراسلة التي أسست حركة الوعي الذاتي التي تحولت خلال الجيل التالي إلى «الجمعية الملكية» في بريطانيا و«أكاديمية العلوم» في فرنسا[١٤].

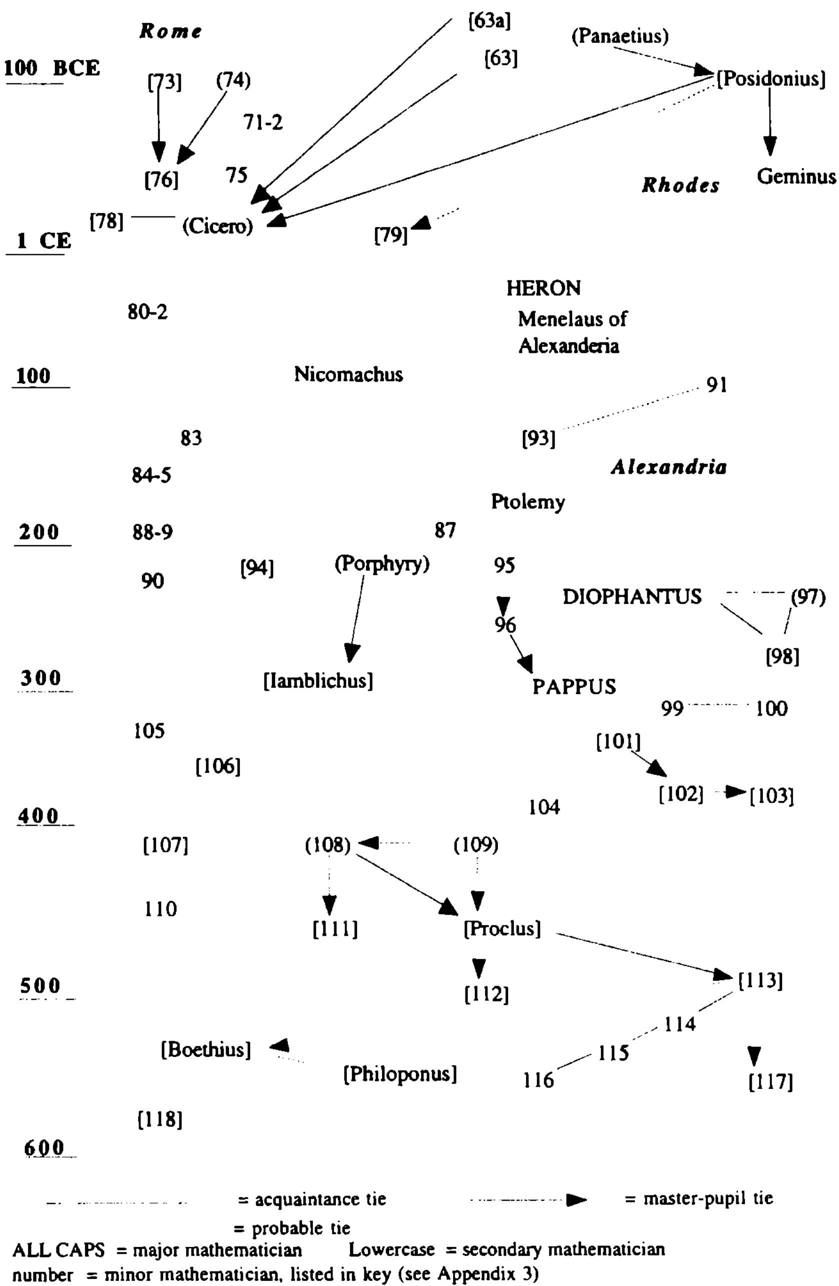
واستمرت الفلسفة الأوروبية في القرنين الثامن والتاسع عشر في الارتباط بالعلم، وإن لم يكن بنفس الدرجة كما كان الأمر في «القرن الذهبي»[١٥]، ويبدو أن كبار الفلاسفة في الغرب قد انخرطوا في بعض الأنشطة الخاصة بهم بسبب علاقاتهم الوثيقة بالعلم، حيث إنَّ تلك العلاقة كانت أقوى بكثير من العلاقة بين الفلاسفة الأقل باعاً في العلم، بل إن الفلاسفة الذين عرف عنهم نقدهم للعلم مثل «بركلي» و«هيوم» (Hume)، و«روسو» كانوا على صلة وثيقة بالشبكات العلمية.

وعلى الرغم من أنَّ تلك الصلة وصلت إلى ذروتها خلال الثورة العلمية إلا أنه كانت هناك صلة طويلة الأمد بين الشبكات العلمية والفلسفية في الغرب، وفي اليونان القديمة كان هناك تداخل بين شبكة علماء الرياضيات وشبكة الفلاسفة خلال فترات الإبداع عندهم في العصور الكلاسيكية[١٦]، وبدأت السلاسل الفلسفية الثلاثة الأولى جميعها من خلال عالم رياضيات شهير في كل حالة، وهم: «ثيلز» (Thales)، و«فيثاغورس» و«ليسيبوس»، ولم تكن الشبكة التي كونها «فيثاغورس» هي وحدها التي تعج بعلماء الرياضيات ولكن الشبكة الصوفية أيضاً، لقد حدثت أول ثورة في مجال الرياضيات في حيز الشبكة الصوفية، فبحلول القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت الأحجيات الكلاسيكية (تثليث الزاوية، وتربيع الدائرة، ومضاعفة حجم المكعب ثلاث مرات)، كما ظهرت البراهين البديهية، وتراكمت النتائج الهندسية، وقام «أفلاطون» بتأسيس الأكاديمية الخاصة به من خلال إحاطة نفسه بأتباع «فيثاغورس» السابقين وغيرهم من المجددين في مجال الرياضيات.

وخلال القرن الرابع الميلادي كانت شبكة علماء الرياضيات والفلك التي تظهر في الشكل (١٠ ـ ٢) تتداخل على نطاق واسع وكانت الشبكة الفلسفية تضم المدارس المرتبطة بعضها ببعض عند «أفلاطون» و«ايدوكسوس» و«أرسطو»، كما كان هناك نوع من المنافسة العلمية من سلسة أتباع «ديمقريطس»، وكذلك من الرواقيين.



الشكل: (١٠ ـ ٢): التداخل بين الشبكات الفلسفية والرياضية في اليونان،
(٦٠٠ قبل الميلاد ـ ٦٠٠ ميلادية)



= acquaintance tie = master-pupil tie

= probable tie

ALL CAPS = major mathematician Lowercase = secondary mathematician

number = minor mathematician, listed in key (see Appendix 3)

underlined = major or secondary mathematician named in phil. network

[ ] = minor mathematician named in phil. network

( ) = non-mathematician named in phil. network

كان جميع رؤساء «الأكاديمية» بداية من «أفلاطون» وحتى «أرسيسيلوس» (فيما عدا بوليمون Polemon) يشتهرون باعتبارهم علماء رياضيات (وإن كانوا من صغار العلماء)، ويصح نفس الشيء على مدرسة «أرسطو» وحتى «ستراتو» الذي تتلمذ على يديه عالم الفلك الكبير «إريستارخوس» (Aristarchus)، وعلى الرغم من أن «أرسطو» كان ينتقد الفلسفة الرياضية الخاصة بالأشكال الأفلاطونية، إلَّا أنَّ أهميته ترجع إلى أنَّه وضع إجراءات منهجية واضحة للبرهان الرياضي، وعند تأسيس المركز العلمي في مكتبة الإسكندرية حوالي عام: (٣٠٠ قبل الميلاد) كان معظم من اختيروا للعمل فيه من الأجيال اللاحقة من هذه الشبكات، وبعد عام: (٢٠٠ قبل الميلاد) نجد أن الإبداع عند كل من الشبكة الفلسفية والرياضية يتضاءل، ومنذ ذلك الحين فصاعداً كانت الأنشطة المهمة هناك عادة ما تتم منفصلة بعضها عن بعض، إلَّا أنَّه في أواخر العصور القديمة عندما أعيد تأسيس الأكاديمية رسمياً مرة أخرى حوالي عام: (٤٠٠ ميلادية) وتم إحياء الرياضيات ثانية فيها وإن لم يكن بالقدر الكافي من الإبداع.

ومهما يكن ما يميز الفلسفة اليونانية ويمثل الإبداع في الرياضيات الخاصة بها في الفترة الكلاسيكية يبدو أن مصدره هو الترابط بين الفلسفة والرياضيات، كما ازدهر علم الطب القديم أيضاً في نفس البيئة تقريباً التي نشأ فيها علماء الرياضيات في أثينا والإسكندرية، كما انتهى التجديد والابتكار في هذا العلم في نفس الفترة تقريباً، أي حوالي عام: (٢٠٠ قبل الميلاد)، وخلال القرون التالية كان أكثر الأطباء شهرة هم من يرتبطون بالفلسفة بداية من المتشككين والمنهجيين وحتى جيل «سكتوس أمبيريكوس» (Sextus Empiricus) و«جالينوس» (Galen)[١٧].

ولم يقتصر الإسلام في العصور الوسطى على أخذ رأس المال الثقافي اليوناني فقط، بل كان هناك ترابط شديد بين الفلسفة والرياضيات والعلم، وينتمي كل الفلاسفة المسلمين واليهود تقريباً (٩ من ١٠) إلى مرحلتين من مراحل الشبكة العلمية، وخمسة من هؤلاء كانوا علماء في الأساس (الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وموسى بن ميمون)، ومن بين الفلاسفة الأقل شأناً نجد ثمانية عشرة منهم من بين واحد وأربعين يرتبطون بالشبكة العلمية ويتداخل ثمانية منهم بعضهم ببعض، وكان نجوم العلم

المحنكين ليسوا من بين أهم الفلاسفة تماماً مثل اليونان (فكان ابن سينا فقط هو الذي يناسب ذلك الوصف في مجال الطب)، إلَّا أنَّ اثنين منهم كانوا من الفلاسفة الأقل شأنا (الرياضي والمنطقي ثابت بن قرة وعالم الفلك الطوسي)، وفي إسبانيا كانت هناك علاقة وثيقة بين الشبكتين، فلم يكن يفصل بين كبار الفلاسفة المسلمين واليهود وخمسة من بين سبعة من الفلاسفة الأقل شأناً سوى حلقة واحدة فقط من الشبكة.

ويمثل معظم العلماء المسلمين في الشكل (٨ ـ ١) وحتى الشكل (٨ ـ ٥) شبكة واحدة بدأت في بغداد بين المترجمين في بيت الحكمة، ثم انتقلت بعد ذلك إلى إيران والقاهرة وإسبانيا[١٨]، وكان لهذه الشبكة قاعدتان تستند إليهما وهما الدعم المقدم من البلاط لعلماء الفلك والمنجمين، والمستشفيات الوقفية التي كانت تمثل قاعدة مستقلة للأطباء البشريين، وكان هناك تداخل بين شبكتي علماء الفلك والأطباء في بغداد، وكانتا تتنافسان وتتصلان بشبكة علماء الدين المسلمين من أهل كل إقليم، وكانت نتيجة ذلك ظهور دور مختلط للفلاسفة الذين تبنوا الفلسفة اليونانية (الفلاسفة العرب الأكثر شهرة في أوروبا)، وكذلك ظهور تلك الطوائف الهجينة الناتجة عن التداخل بين الثيوصوفية والشيعة وغيرها من الطوائف، وكان للمفكرين المسلمين من أهل البلد قواعد مميزة وأكثر قوة بكل تأكيد وهي المساجد بالنسبة إلى علماء الدين والجماهير بالنسبة إلى الحركات الصوفية؛ وفي نهاية المطاف أضافت المدارس الدينية إلى مناهجها محتوى معظم هذه الشبكات وإن كانت قد استثنت من ذلك معظم العلوم اليونانية التقليدية، إلَّا أنَّ أكثر المفكرين شهرة في هذه الشبكات ذات التوجه الديني كان لا يفصلهم عن العلماء في المعتاد سوى حلقات قليلة، فنجد أن الغزالي الذي كان يعادي الفلسفة يبعد بحلقتين فقط عن عالم الرياضيات عمر الخيام، ولا يبعد كبار الثيوصوفيين والمتصوفين عن العلماء الفلاسفة متعددي الثقافات سوى بحلقة أو حلقتين.

ولكن ما السبب في هذه الأهمية الكبيرة للاتصال بالشبكة العلمية بالنسبة إلى الفلاسفة؟ فلم تكن تلك الشبكة تنقل موروثاً ثقافياً معيناً للأنظمة الفلسفية عند كل من «الفارابي» و«ابن سينا» و«ابن رشد»، كما لم يكن غيرهم مدينين بشيء للنجاحات التي حققها علماء الرياضيات في مجال

الجبر، فلم يكن هؤلاء الفلاسفة يفيدون بشيء من العلم سوى تبني رؤية فلكية لاستخدامها في أنظمة علم الكونيات الهرمية عندهم في أفضل الأحوال، بل إن الغزالي والمتصوفين «الحلاج» و«السهروردي» لم يهتما كثيراً بالمحتوى العلمي، إلَّا أنَّنا نلاحظ نمطاً اجتماعيّاً معيناً، فنجد في الشبكات الإسلامية مثلما نجد في غيرها أن كبار الفلاسفة يكونون أقرب إلى الشبكات العلمية من الفلاسفة الأقل شأناً، وكان عدد كبير من كبار الفلاسفة يعملون في مجال العلم على نحو فاعل وإن كان النجاح الذي حققوه في هذا المجال متواضعاً.

وكان كبار الفلاسفة يهتمون بالعلم بسبب التزامن بين التوجهات العالمية، فالرياضيات وعلم الفلك وغيرهما من العلوم تعد موضوعات عالمية مستقلة عن تفصيلات علم الدين ونظرية القيم، حيث بدأت شبكة العلماء الذين كانوا يقومون بتجميع النصوص العلمية في بغداد، ثم يتنقلون من منزل إلى آخر على مدى عشرين جيلاً كشبكة متعددة الطوائف تتألف من مسيحيين ومجموعة من علماء بابل يعدون النجوم ومجموعة من الزرادشتيين والرحالة المسلمين إلى الهند وبيزنطة، وخلال الفترة التالية بعد تعرض معظم الديانات غير الإسلام للقمع دخل إلى هذه الشبكة متعددو الثقافات من بين اليهود، ونجد بالتالي أن كبار الفلاسفة هم من كانت أفكارهم أوسع نطاقاً، وكان ذلك نتيجة الجمع بين حلقات تنتمي إلى شبكات شديدة التنوع، وأصبح الاتصال بالشبكة العلمية العالمية هو القاعدة الفكرية لجميع الفلاسفة المسلمين الأكثر انفتاحاً على العالم، ونظراً لأنَّ الإبداع هو نتاج النفي وكذلك التركيب كان المعادون للعلم والتعدد الثقافي أنفسهم يتمتعون بأكبر درجات الأصالة عندما تشكلت أفكارهم بفعل الصراع مع العلماء متعددي الثقافات أو الشبكات التي تربط بعضهم ببعض، وكان ذلك أمراً عادلاً جداً إذا كانت النتيجة هي إيجاد بديل صوفي أو انصرافي كما هو الحال بين الكثير من المتحفظين المسلمين واليهود البارزين، ونجد بالعكس أن الطاقة المتولدة عن الصراعات الشديدة بين الشبكات عند الفلاسفة والدافع إلى التجريد الفلسفي ساعد في زيادة الإبداع في مجال العلم.

إنَّ اهتمام الفيلسوف بالعلم لا يضمن في حد ذاته أن العلم سيكون غاية في الإبداع، ويتضح ذلك بالمقارنة مع العالم المسيحي في القرون الوسطى

[الأشكال: (٩ ـ ٣)، إلى: (٩ ـ ٥)]، فلم تكن تلك الفترة فترة ابتكار علمي، ولكن كان هناك تداخل ملحوظ بين الاهتمامات العلمية والشبكات الفلسفية الرئيسية، وفي القرن الثالث عشر جعل المفكر «غروسيتيست» (Grosseteste) وتابعوه (آدم مارش Adam Marsh، وروجر بيكون Roger Bacon) العلم هو مركز الأنظمة الفلسفية الخاصة بهم، وكذلك فعل الكاهن «ألبرتوس ماغنوس» (Albertus Magnus) الذي كان من أعظم وأشهر معاصري «بيكون»، وكان «توماس الأكويني» قريباً من شبكة المترجمين والباحثين العلميين، وإن كان العلم بالنسبة إليه مجرد هواية، ويشتهر «جون بيكهام» (John Beckham) الذي كان تلميذ «بونافينتور» (Bonaventure) و«بيكون» كذلك بأنه عدو «سيجر» (Siger) وأتباع الرُشدية (أتباع ابن رشد في الغرب)، إلا أنه كان عالماً بكل ما تعني الكلمة وساهم في مجال البصريات وعلم الكونيات، إن الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى كان لها نفس الصلة بالعلم التي نجدها في أي وقت آخر في التاريخ الغربي، بل وأكثر إذا أخذنا في الحسبان الاهتمام المحدود على الأقل الذي أبداه عدد كبير من أهم الفلاسفة بالعلم[١٩].

ومع ذلك لم يكن هناك نجوم في سماء العلم في العالم المسيحي في القرون الوسطى[٢٠]، فكيف يمكن إذاً للصلة بين كبار الفلاسفة والعلم أن تؤدي إلى تطويره في تلك الفترة الزمنية؟ هناك فترة زمنية معينة تميزت بالفشل وهذه الفترة هي مفتاح حل اللغز؛ إن جيل منتصف القرن الرابع عشر من الفلاسفة في منطقتي «باليول» (Balliol) و«ميرتون» (Merton) يمثلون ذروة التطورات الإبداعية في الرياضيات وعلم الحركة المجردة والميكانيكا في القرون الوسطى، وفي الوقت ذاته أطاحت مجموعة باريس التي كانت تلتف حول العالم «بوريدان» (Buridan)، وتلاميذه بنظرية القوة الدافعة عند «أرسطو»، ووضعت علم الهندسة الإحداثية، وقامت بدراسة حركة الأرض، ولم تكن تلك شبكات منفصلة من العلماء أو مترجمي النصوص، حيث كانت كلاً من جماعتي باريس وأكسفورد فرعين من الشبكات الرئيسية انخرطا في الجدل اللاهوتي (برادواردين Bradwardine وويكليف Wyclif) وكذلك في القضايا الحديثة الخاصة بالميتافيزيقا ونظرية المعرفة. [أوتريكورت Autrecourt، وميريكورت Mirecourt وبوريدان Buridan، انظر الشكل: (٩ ـ ٦)]، وأدت العوامل المحركة في الشبكة الفلسفية والحركة الاسمية والتحول

نحو منهج الفنون إلى تحويل الانتباه إلى الموضوعات العلمية، وفي تلك الفترة انتشرت الطاقة القتالية والدافع نحو التجريد في الفلسفة لفترة قصيرة من الوقت ووصلت إلى مجال الابتكار العلمي، وكل ما يعيش على الشبكة الفلسفية يموت بواسطة هذه الشبكة أيضاً، فعندما تعرضت الساحة الفكرية جمعاء في أواخر القرن الرابع عشر لأزمة شديدة دُفنت التطورات التقنية في مجالي الفلسفة والعلم على السواء في الطائفية وانعدام التركيز في فضاء الاهتمام، واختفت من المشهد الإنجازات التي حققها كل من «سوينهيد» و«بوريدان» و«أوريسم» (Oresme) مع فقدان فضاء الاهتمام للتركيز وسط فوضى التشتت التي تحدثنا عن مصادرها في الفصل التاسع.

ويمكن القيام بتحليل مشابه حول كبار العلماء في المراحل الأخيرة من العصر الإسلامي ومن بينهم «الطوسي» (منتصف القرن الثالث عشر)، لقد كان علم الفلك الذي وضعه يعادل من الناحية الرياضية علم الفلك عند «كوبرنيكوس»، إلَّا أنَّ الشبكات الإسلامية التي كانت تحيط بالطوسي لا تتصف لا بالمكتشفات السريعة ولا بالإجماع [هف Huff، (١٩٩٣)]، ونجد في هذه الحالة أيضاً أن العلماء ينتمون للتيار الرئيسي في الشبكة الفلسفية، ويشتهر «الطوسي» و«الشيرازي» بالجمع بين الأفلاطونية الحديثة عند «ابن سينا» والتنويرية الصوفية التي كانت من الحركات البارزة في ذلك الوقت. [دي إس بي، (١٩٨١: ١١: ٢٤٩)]، وذهب العلم الذي وضعاه في طي النسيان بعد أن سيطرت المدارس الدينية التي تتبنى الفلسفة المدرسية على المشهد الفكري في الفترة اللاحقة، ونجد في كلتا الحالتين من الفشل في مجال التقدم العلمي في الإسلام والمسيحية أن عدم وجود تركيز عند الشبكة الفلسفية بكاملها بدد إمكانية الوصول عبر التراكم إلى فترات من ذروة الإبداع العلمي أو مجرد تذكر هذه الفترات.

ولنتطرق الآن إلى حالة استمر فيها التفاعل بين الشبكات العلمية والفلسفية، بل وساعدت تلك الشبكات بعضها بعضاً إلى أن وصلت إلى مستويات جعلت الأجيال التي تلتها تتذكرها على مدة فترات طويلة، ففي اليونان ومنذ بداية النشاط الفلسفي من عام: (٦٠٠)، وحتى: (٢٠٠ قبل الميلاد) نجد أن شبكات علماء الرياضيات تتماهى فعلياً مع كبار الفلاسفة في الشبكة الفلسفية، ولكن ما الفرق الذي أحدثته تلك الحقيقة في مجال

علم الرياضيات؟ نادراً ما نجد في علم الرياضيات نزوعاً إلى وضع مبرهنات جديدة أو ابتكارات، حيث إنَّ الرياضيات نشاط عملي معتاد يقوم على الحساب والقياس، والشبكات الفكرية هي التي تمسكت بالرياضيات ورأت فيها وسيلة للوصول إلى علم للكونيات ينافس غيره من علوم الكونيات (فيثاغورس) أو قامت باستخدامها لحل المسائل المتناقضة (الصوفيون)، والشبكة الفلسفية هي التي جعلت من علم الرياضيات عند اليونانيين علماً تنافسياً يميل إلى التطوير والتعميم والتجريد كذلك، ومع تراكم نتائج ذلك قامت المدارس الفلسفية التي كانت تهتم أكثر من غيرها بعملية التركيب والتوليف المنظم بتطوير طريقة المسلمات للاشتقاق المنهجي، ويرجع أصل هذه الشبكات إلى «ديمقريطس»، وأتباع «أفلاطون»، و«أرسطو» على السواء، وامتدت حتى وصلت بعد ذلك إلى «إقليدس» و«ايراتوثينيس» و«أرشميدس»، وأصبح علماء الفلك ـ والأطباء في فرع آخر ـ جزءاً من الشبكة المركزية ووجدوا أمامهم حافزاً لتعميم المذاهب التجريدية على مجال علوم الكونيات الفلسفية، لقد كان العلم اليوناني نموذجاً للعلوم العامة؛ لأنه لم يعد يمثل في تلك الفترة نشاطاً عملياً يمكن ممارسته على المستوى الخاص من قبل المهن الدنيا، وإنما كان يمثل التنافس القائم في حيز الاهتمام الفلسفي.

الاختلاف بين الشبكات العلمية والفلسفية في الشرق والغرب

إذا قارنا ما سبق بحقبة شديدة الأهمية في تاريخ الشبكات الفكرية في الصين سنجد أن علم الرياضيات في الصين كان يختلف عن المسابقات التي كانت تقام في اليونان القديمة لحل الأحجيات، حيث كانت تلك المسابقات تقوم على البراهين ومسلَّمات من المبادئ المجردة، ونجد في الغالب الأعم أن الرياضيات عند الصينيين كانت تعتمد على الحساب العملي المرتبط بالمسح وعلم الفلك، ولم تكن التطورات المجردة ذات قيمة، وكثيراً ما كانت تتجاهلها الكتب الدراسية الرسمية، وقد يكون سبب هذا الاختلاف هو العلاقة بين تلك الشبكات، ففي الصين كان علماء الرياضيات والفلك المنخرطون في الممارسة العملية منفصلين في الأغلب الأعم عن الفلاسفة[٢١]، وقد تكون المراحل الأولى من التطور قد تمت بأسلوب مختلف، فخلال عهد «الدويلات المتحاربة» (Warring States) كان بعض

الفلاسفة مثل «هوي شي» (Hui Shih) و«كونغ ـ سون لونغ» يقومون بصياغة بعض العبارات المتناقضة التي تذكرنا بالمدرستين الإليلية (Eleatics) والسفسطائية، وفي المقابل قام الموهيون (Mohists) بوضع تعريفات هندسية منهجية، ونجد هنا أن المفكرين الصينيين يبدون وكأنهم سلكوا نفس الطريق الذي سلكه اليونانيون، ولكن هذا التطور الفلسفي في الرياضيات لم يستمر بعد اختفاء الموهيين.

وعندما قويت البيروقراطية في عهد أسرة «هان» قام علماء الرياضيات والفلك والفلاسفة على السواء بتأليف نصوص مرجعية، ومن الواضح أن كتاب «تشو باي» (Chou Pei) الذي كان من بين الكتب الدراسية قام بجمع مادته المدرسية الكونفوشيوسية وكان يجيز المنظومة «الكيتية» (Kaitian) الفلكية، أما كتاب «الأقسام التسعة» (Nine Sections)، فكان يتبنى علم الكونيات «الهنتي» (Huntian)، وحدث فيما بعد تداخل شديد بين كبار الكونفوشيوسيين من المتشككين والمعادين لعلم السحر والتنجيم «الأوكلتية» المنتمين لمدرسة «النص القديم» (Old Text School) وعلماء الفلك الذين كانوا يتبنون علم الكونيات «الهنتي»، ويبدو أن تلك الموجة من الرياضيات وعلم الفلك في تلك الفترة كانت ترتبط بالصراع بين الفروع المتنافسة في الكونفوشيوسية، ولم تكن الفلسفة المدرسية في تلك الفترة تحفز على المعالجات الفلسفية المجردة، لأن الكونفوشيوسيين قاموا باستيعاب كتب الكهانة في التركيبة الخاصة بهم مع التأكيد على المقابلات الرقمية للتكهنات السحرية، وظهرت آخر موجة من الرياضيات المجردة في أثناء مرحلة التفكك الحكومي في أواخر القرن الثالث الميلادي على يد آخر حلقة في الشبكة المعرفية في عهد أسرة «هان»، لقد كان «ليو هوي» (Liu Hui) أعظم علماء الرياضيات الأوائل في الصين، وكان على ما يبدو من العلماء الذين شغلوا مناصب حكومية في الدولة وقام بالجمع بين أساليب المسح الخاصة بالدوائر الحكومية الأقل مرتبة والحساب الفلكي المستخدم في الدوائر الحكومية الأعلى مرتبة، وقام بحل المعادلات العليا، وتقديم أول براهين واضحة. [سويتز Swetz، (١٩٩٢)]، وظهرت هذه التركيبة من التخصصات في عصر فلاسفة حركة «التعليم المظلم» (Dark Learning) (وعند بعض الحلقات المرتبطة بهم من الشبكة الفكرية) الذين كانوا يعترفون بالشبكات الرسمية

والمعارضة على السواء ويقومون بتنقيح النصوص الكلاسيكية لهذه الشبكات، وبالتالي الوصول بالفلسفة الصينية إلى ذروة الميتافيزيقا المجردة.

وبعد ذلك انفصلت شبكات الرياضيين والفلاسفة انفصالاً تاماً تقريباً، ففي عهد الأسر التالية كان علماء الرياضيات في الأغلب الأعم يحتلون مناصب حكومية وكانوا على انفصال تام عن الهيئات الإدارية والتاريخية والدوائر الأدبية التي عمل بها الفلاسفة الكونفوشيوسيون، وكان البوذيون الذين هيمنوا على المجال الفلسفي حتى القرن العاشر الميلادي خارج إطار الإدارة الحكومية في الأغلب الأعم ومنفصلين عن علم الرياضيات الرسمي للدولة[٢٢].

وظهرت موجة أخرى من التجديد في الرياضيات في الصين، وهي الطريقة العامة لحل المعادلات الجبرية العليا التي تحتوي على عدة مجهولات، وتسمى هذه الطريقة «طريقة العنصر السماوي» (Celestial Element Method) التي ظهرت في عهد أسرة «سونغ»، ومن السهل الربط بين هذه الطريقة وحركة الكونفوشيوسية المحدثة في الفلسفة، إلَّا أنَّه لم يكن هناك سوى صلات قليلة جداً بين الشبكة الفكرية لهذه الحركة وعلم الرياضيات، لقد بدأت الكونفوشيوسية المحدثة بفرع من الكونفوشيوسية يهتم بعلم الأرقام المتعلق بالسحر والتنجيم، إلَّا أنَّ أنجح السلاسل الفكرية في هذه الحركة كانت معارضة لكل من علم الأرقام والإصلاحيين الذين أرادوا الرفع من شأن علم الرياضيات في نظام الامتحانات الرسمي للدولة، كما لم يكن هناك تزامن بين أبرز الأجيال في حركة الكونفوشيوسية المحدثة وعلم الرياضيات، حيث إنَّ تلك الموجة من الكونفوشيوسية المحدثة ظهرت في الفترة ما بين عامي: (١٠٣٠، و١١٠٠)، وظهرت الأنظمة المتقدمة التي وضعها كل من «تشو سي» (Chu Hsi) و«لو تشيو- يوان» (Lu Chiu-Yuan) في الفترة ما بين عامي: (١١٧٠، و١٢٠٠)، إلَّا أنَّ علم الجبر المعتمد على طريقة العنصر السماوي بدأ في الظهور بعد عام: (١١٠٠ ميلادية) بعيداً عن دوائر البلاط من الكونفوشيوسيين المحدثين، ووصل نشاط علماء الرياضيات إلى ذروته خلال الفترة ما بين عامي: (١٢٤٠، و١٣٠٠).

فإذا كانت هناك صلة فإنها صلة صراع وتنافس تستند إلى الصراعات

حول القاعدة الخارجية، حيث كان أتباع الكونفوشيوسية المحدثة الأوائل يمثلون طوائف متحفظة في فترة من التأزم الإداري عندما طبقت الإصلاحات المنافسة لهم في نظام التعليم بالتناوب ثم تم تعطيلها، وبعد ذلك حدث التفسخ التام للدولة، وخلال فترة تفسخ البيروقراطية الحكومية قام بوضع علم الجبر الذي يعتمد على العنصر السماوي بعض المعلمين الخصوصيين والموظفين الذين تركوا مناصبهم خلال فترة حكم مملكة «الجيرشن» (Jurchen) لشمال الصين بعد عام: (١١٢٦)، ووصل هذا العلم إلى أوجه في أثناء الغزو المغولي في الفترة من عام: (١٢٢٠، و١٢٨٠)، وكان الازدهار الذي طرأ على المدارس الرياضية في ذلك الوقت يحمل بعض الإشارات إلى إحدى الحركات الدينية الشعبية، وكانت الرياضيات ذاتها تجريدية أكثر من كونها عملية، وكانت ظروف الحياة في أثناء الغزو شاقة وغير مستقرة، وكانت المصطلحات المستخدمة في الكتب وعناوينها تشير ضمنياً على نحو مدهش إلى طرق جديدة وسرية، فهذه الحركة غير واضحة وتحتاج إلى المزيد من الدراسة، وقد يكون انهيار المكاتب الحكومية المنعزلة التي كان يقتصر نشاطها على أنشطة الرياضيات العملية هو مفتاح حل هذا اللغز، فبعد إعادة تأسيس هذه المكاتب انتهى علم الجبر الجديد، وفي عام: (١٣١٣) أصبحت الكونفوشيوسية المحدثة هي المصدر الرسمي لنظام الامتحانات، وسرعان ما لم يعد هناك في الصين من يستطيع فهم طريقة العنصر السماوي[(٢٣)].

وفي الهند كان الفصل بين العلم والفلسفة أكثر حدّةً، إنَّ علم التاريخ الخاص بالهند لا يعتمد عليه وبيانات السير الذاتية محدودة، ولا يوجد على الأرجح سجلات تشير إلى وجود صلات بين الشبكتين الفلسفية والعلمية، ولم يكن هناك من يمارس كلا النشاطين معاً. [دي إس بي، (١٩٨١)، سميث، (١٩٥١)، بينغري Pingree، (١٩٨١)]، لقد كان العلم والرياضيات في الهند يتميزان بالتشرذم الكبير ووجود الكثير من المدارس المتعارضة، وأخذت الرياضيات وعلم الفلك في الهند عن الصين واليونان وكانت هناك صلات بينهما وبين العرب بالإضافة إلى وجود بعض الأنشطة العلمية التي كان يمارسها أهل البلاد الأصليون، وذلك كله في صورة خليط فوضوي من النصوص التي وصفها الرحالة العربي «البيروني»، [حوالي عام: (١٠٣٠ ميلادية)] في كتابه «الهند» (India) بأنها: «خليط من أصداف اللؤلؤ والبلح

الفاسد. . . وكلاهما واحد في أعينهم»، ونجد من الناحية المؤسسية أن علماء الرياضيات والفلك والأطباء البشريين كانوا ينتمون إلى مجموعات ونقابات مهنية عائلية ولـم يكونوا أبداً جزءاً من الجدل المستمر الذي انخرطت فيه الشبكات الفلسفية، وكان في الهند بعض الشبكات العامة التي انخرطت في الجدل، ووصلت السلاسل الفلسفية لهذه الشبكات إلى درجة عالية من التطور التجريدي، إلَّا أنَّ الرياضيات والعلم فقط هما اللذان لـم يجدا مكاناً لهما في هذه الشبكة.

لماذا تؤدي الشبكات الفلسفية إلى التقدم العلمي؟

إنَّ الشبكات الفلسفية تمثل محور فضاء الاهتمام في المجتمع الفكري، حيث تُثار مناقشات ذات نتائج واسعة النطاق، والفلسفة هي التي تحدد مستوى التجريد والانعكاسية وتدعم الحركات الدورية للتركيب وتحتوي على مجادلات واعية حول المناهج، وبالتالي: تضع المبادئ المعرفية، وتعمل الشبكات الفلسفية على تحويل المصنفات التجريبية إلى نظريات وتحويل الطرق والمناهج المختلفة لعلم الحساب التجاري[٢٤] أو علم الهندسة التطبيقية إلى مسابقات لحل الأحجيات تقام وفقاً لقواعد صارمة، وذلك كله لأنَّ تلك الشبكات توجه اهتمامها إلى الموضوعات المتعلقة بالرصد الطبيعي والرياضيات الطبيعية، وهذه الشبكات لا توحي فقط بالوعي التجريدي، ولكن أيضاً بالقوة الدافعة في المجتمع نحو التجديد، ويبدو أن هذا هو ما حدث في الفترة الأولى في اليونان القديمة ولفترة من الوقت في الشبكات الإسلامية ومرة أخرى في أوروبا قبل القرن السادس عشر، إلَّا أنَّ النزعة المتأصلة في الفلاسفة التجريديين للانشغال بالموضوعات العالمية في مجال العلم لا تؤدي في حد ذاتها إلى استمرار الابتكار العلمي أو إلى الإجماع، وكانت هناك بعض الفترات التي شهدت مكتشفات علمية سريعة الوتيرة في العصرين اليوناني والإسلامي، إلَّا أنَّ الجبهة البحثية كلها لـم تتسم بالطابع «التقني»، والاهتمام بتحسين وتجريب المناهج العلمية من أجل الوصول إلى نتائج جديدة، كما لـم يكن الاهتمام واسع النطاق عند كبار الفلاسفة في العالم المسيحي في القرون الوسطى بالموضوعات العلمية كافياً لوضع الكثير من الأسس العلمية.

والدرس المستفاد من الفترات التي شهدت فشلاً علمياً، [كما حدث مع حركة «الموهية» (Mohism)، وأتباع الحركة الإسمية (Nominalism) في كل من أكسفورد وباريس وعلم الفلك عند العالمين العربيين «البطروجي» و«الطوسي»] هو أن الشبكات الفلسفية ذاتها يمكن أن تمد الابتكار العلمي بقوة دافعة مؤقتة، إلَّا أنَّ الشبكة الفلسفية في حد ذاتها تخضع لقانون الأعداد الصغيرة ولا تقبل الإجماع بطبيعتها خلال فترات الإبداع الفلسفي، ويؤدي فرض الإجماع حول إحدى العقائد الرسمية أو التأثير المميت لمنهج الفلسفة المدرسية إلى القضاء الكامل على الإبداع، وما يؤدي إلى الانطلاقة العلمية هو التداخل بين الشبكات الفلسفية وعلماء الرياضيات التطبيقية أو غيرهم من أصحاب المهن التجريبية والرصدية، ولكن التطور المستمر في مجال الرياضيات والعلم يعتمد على زيادة حجم التقنيات المستخدمة في الوصول إلى مكتشفات سريعة، ما يسمح للعلماء بالتفوق على طائفة الفلاسفة، ولقد اختفت القوة الدافعة للتنافس الفلسفي والتجريد التي دفعت العلم خلال العصور اليونانية والهيلينية مع تحول علم الفلك إلى ديانة تعتمد على التنجيم وتحول نظرية الأعداد إلى علم الأعداد الذي يهتم بالدلالة الروحية لها وكلاهما إلى علم الكونيات عند الأفلاطونيين الجدد، إن باستطاعة العوامل المحركة في الشبكات الفلسفية إطلاق العنان لفترات من الاكتشاف العلمي، ولكن باستطاعتها أيضاً تدمير هذه العلمية.

ويعد نشوء الشبكات العلمية تطبيقاً من نوع خاص للعملية العامة التي تحكم جميع أنواع التغيرات الفكرية، حيث تعمل الظروف الخارجية على إعادة تنظيم القواعد المادية للمهن الفكرية، وتؤدي هذه القواعد بدورها إلى إعادة هيكلة الشبكات، ما يؤدي إلى إيجاد تحالفات جديدة ومعارضات في حيز الاهتمام، وقد رأينا أدلة على ذلك في حالة الصين التي شهدت فيها فترات الإبداع ـ على نحو خاص ـ في مجال الرياضيات البحتة انتهاء سياسة العزل المعتادة لعلماء الرياضيات والفلك في صورة قطاعات متخصصة ومتدنية المكانة في النظام البيروقراطي الإمبراطوري.

هناك اثنان من العوامل الخارجية الرئيسية التي أدت إلى التقدم في مجال العلم والمكتشفات سريعة الوتيرة في أوروبا: الرأسمالية المبكرة وحركة الإصلاح، لقد أعطت الرأسمالية دفعة كبيرة للرياضيات المستخدمة

في المجال التجاري، إلّا أنَّ ممارسي هذا النوع من الرياضيات ممن ليس لهم شأن كبير لا يجذبون في المعتاد اهتمام الشبكة الفكرية الرئيسية، كما أن محتوى علم الحساب التجاري ذاته لا يؤدي تلقائياً إلى الأحجيات المجردة في الرياضيات المتقدمة، كما تعطي الرأسمالية أيضاً بعض القوة الدافعة للتقنية الحديثة، ولقد رأينا أن بعض المعدات ـ ومن أشهرها مضخات التعدين ـ دخلت في شبكة «الفلاسفة الميكانيكيين» وأدت إلى ابتكار تقنيات ساعدت في مجال الاكتشاف العلمي، ولابد أن نحذر من الحتمية التقنية البسيطة وكذلك من تسليط الضوء على العلاقة بين التقنية والرأسمالية والعلم التي لـم تبرز إلا بعد «الثورة الصناعية الثانية» عقب الثمانينيات من القرن التاسع عشر، وقد أشار فيبر [(١٩٢٣)، (١٩٦١: ١٢٩ ـ ١٣٦)، كولينز Collins، (١٩٨٦: ١٩ ـ ٤٤)] إلى أن الرأسمالية العقلانية التي تؤدي إلى النمو المتزايد ذاتياً تعتمد على خليط من المقومات الاجتماعية، فلابد على الظروف المحيطة أن تحرر كل عوامل الإنتاج (الأرض والأيدي العاملة ورأس المال) بحيث يمكن لهذه العوامل أن تتحرك في السوق تحت سيطرة رجال الأعمال وحماية النظام القانوني الذي يحمي الملكية الخاصة ويسهل التعاملات التي تتم عليها باستخدام مجموعة من الأدوات المالية المنظمة، وعادة ما يظهر التجديد التقني المستدام في آخر هذه العملية، ونجد على العكس أن القرون القلائل الأولى من الانطلاقة الرأسمالية كانت قائمة على إجراءات عقلانية في مجال الزراعة دون استخدام أي ماكينات جديدة على الإطلاق في المعتاد[٢٥]، ونتج عن الرأسمالية في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر بعض التطورات غير المستدامة في الآلات أمكن استخدامها في خدمة الشبكة الفكرية من خلال الشبكات الفلسفية، إلا أن القوة الدافعة لتسريع تطور هذه الماكينات باعتبارها أنواعاً من الأدوات البحثية كان مصدرها الشبكة الفكرية بما لديها من آليات التنافس على حيز الاهتمام.

والرأسمالية في حد ذاتها لـم تفعل شيئاً يذكر لإعادة تنظيم الشبكات الفكرية، وتعد حركة الإصلاح ذات أهمية كبيرة باعتبارها إحدى العوامل الخارجية، أو على نحو أكثر دقة الصـراع على سياسة الكنيسة الذي وصل إلى ذروته في حركة الإصلاح وحركة الإصلاح المضاد، ولكن لنتجنب أي

جدل منعكس، إنَّ العلم لا يعكس روح البروتستانتية ولا الكاثوليكية أيضاً ولا العلمانية المضجرة كذلك، وتعتمد الحجج المعتادة عند «ويبير» و«ميرتون» كثيراً على فترة متأخرة في إعادة ترتيب الشبكات الفكرية، وهو تصادف تأسيس كلية "Invisible College" في بريطانيا مع الثورة البيوريتانية، وكان العنصر الكاثوليكي في الشبكة الفكرية أقدم وأكثر أهمية في العديد من الجوانب، والأكثر أهمية من ذلك هو أن الكنيسة في أثناء أواخر القرون الوسطى كانت في طور التفسخ منذ قرون، وخلال منتصف القرن الثالث عشر الميلادي وصلت محاولات البابا فرض الهيمنة الدينية على أوروبا المسيحية ذروتها، وبعد ذلك حاولت الدول القومية المتحدة وأهمها فرنسا وإسبانيا أن تجعل البابوية أداة لنفوذها، وفي المقابل انفصلت دول أخرى عن الكنيسة الكاثوليكية وقامت بتأسيس كنائس قومية، وكانت الحركة المجلسية التي ظهرت في أوائل القرن الخامس عشر التي كان أبرز روادها الكاردينال «كوسانوس» (Cusanus) واحدة من العديد من الخطط التنظيمية لإنهاء مركزية الكنيسة وإدخال الديمقراطية إليها، وتعد فترة حركة الإصلاح إحدى الفترات الفارقة في مجموعة طويلة من الصراعات وعمليات إعادة التنظيم للسلطة السياسية والدينية.

لم يكن العنصر الكاثوليكي بأي حال من الأحوال مجموعة من الرجعيين، كما تقول الدعاوى التي أطلقها البروتستنت، واستمرت الحركات الإصلاحية التي سبقت حركة الإصلاح في الكنيسة في الانتشار، ومن أمثلة تلك الحركات اليسوعيون والجنسينيون والأوراتوريون الذين يظهرون في أغلب الأحيان في أثناء حديثنا عن الشبكات الفكرية، وكانت تلك الحركات تهتم بإعادة إحياء الكنيسة الكاثوليكية الموحدة من الداخل، وكان هناك بعض الأفراد المستقلين الذين يتنقلون بين المعسكرين البروتستانتي والكاثوليكي، ما عزز الخطط الرامية إلى إنهاء الصراع الديني وإعادة توحد العالم المسيحي من خلال المزيد من الإصلاحات المذهبية الجذرية، وكثيراً ما كان هؤلاء يطمحون إلى تولي بابا ليبرالي يكون أكثر نجاحاً، وأقل تعصباً من الأمراء البروتستنت، وكان متعددو الثقافات يقومون من حين لآخر باختيار بعض البروتستنت باعتبارهم مركز استعادة الوحدة الدينية، وهو ما حدث مع حركة (Rosicrucianism) أو (الصليب ذو الوردة) التي ظهرت في بداية القرن السابع

عشر، وكانت الآمال تتعلق بناخب بلاتين (Elector Palatine) [ياتس Yates، (١٩٧٢)].

وهنا نجد قاعدة خارجية لعملية إعادة تنظيم هائلة، لقد كانت جميع قواعد الحياة الفكرية محصورة بين الكنيسة والممالك المنافسة لها، وهذه القواعد هي الجامعات القديمة باعتبارها مراكز تدريب للكنيسة، والجامعات البروتستانتية الجديدة، والمراكز التعليمية المنافسة مثل الأكاديميات البروتستانتية أو المدارس اليسوعية، والبابوية، وسياسيي الكنيسة والبلاط العلماني للملوك على السواء باعتبارهم رعاة للعلوم الإنسانية والمفكرين الأحرار، وكانت الفترة التي تعرف بفترة «الركود» في الفلسفة في أواخر العصور الوسطى هي من وجهة نظر علم الاجتماع تشرذماً فوضوياً للشبكات الفكرية في هذا الحيز من الاهتمام متعدد الجوانب، وأدت حالة الاستقطاب المتزايدة بين حركة الإصلاح والإصلاح المضاد إلى التبسيط وتركيز الاهتمام على بعض الخلافات القليلة في الوقت الذي أدت فيه إلى زيادة مستوى الطاقة الشعورية زيادةً كبيرة، وهذا هو السبب فيما نراه اليوم من التداخل بين علم الدين وبعض الموضوعات العلمية مثل علم الفلك، ولم يكن السبب هو أن علم الفلك كانت تتجلى فيه بعض المواقف الدينية حيث لم يكن البروتستنت فقط هم من كانوا يبحثون عن التجديد الذي نجده مثلاً عند «كوبرنيكوس» و«كبلر»، فهناك مجموعة مختلطة من المقلدين والمبتكرين في كلا الجانبين، لقد أدت سياسة الكنيسة في فترة الحركة الإصلاحية إلى رفع مكانة علماء الدين في حيز الاهتمام، وبدأ المفكرون في مجال علم الدين يوجهون اهتمامهم نحو التطورات البطيئة في الساحة العالمية للعلم، وبدأ الاهتمام يتزايد تدريجياً مع تحول المبتكرات مثل تلك التي جاء بها «كوبرنيكوس» من المجال الضيق للتخصصات التقنية إلى أكبر ساحة في ذلك الوقت، حيث أصبحت تلك الابتكارات شعارات لقضيتي التقليد أو التغيير، وأصبح علم الفلك والرياضيات بما لهما من صلات سابقة مركز اهتمام المجتمع الفكري بأكمله، وتولدت طاقة شعورية هائلة، وتزايدت المنافسة، وسرعان ما دخل حلبة المنافسة جميع المتعلمين والمثقفين، وأصبحت المسابقات التقنية في الفلسفة والسعي الحثيث وراء المكتشفات العلمية من الأمور الشائعة، وأصبح عدد كبير من الناس يراهنون على هذين المجالين،

وكانت النتيجة تلك الانطلاقة في المكتشفات السريعة في مجالي الرياضيات والعلم.

كيف يمكن أن تؤثر الشبكات العلمية في الفلسفة؟

إنَّ هدفنا الأساسي الآن هو تأثيرات التداخل بين الشبكة العلمية والفلسفية على الثورة العلمية، ولنتطرق بإيجاز إلى التأثيرات في الاتجاه المعاكس، التي تتضح ضمنياً من المقارنات التي نجريها على مستوى العالم، إنَّ الأمر المميز حول أوروبا هو أن الشبكات الرياضية الفلكية عادة ما تكون متكاملة تكاملاً كبيراً مع الشبكات الفلسفية الرئيسية، ويصح ذلك خلال الفترات المهمة في تكوين الفلسفة وكذلك الرياضيات في اليونان، كما أن ذلك أحد أهم مسالك التطور في الإسلام ويعد تكملة للاتجاهات الوطنية البارزة، وكان التداخل بين هذه الشبكات عاملاً أساسياً في المجتمع الإسلامي اليهودي المسيحي الذي كان يشكل «دين العقل» متعدد الثقافات في إسبانيا، واستمر يشكل اهتمامات الفلاسفة المسيحيين، ولكن ما العنصر الذي تمتلكه هذه التقاليد الرياضية والفلكية والفلسفية عند الغرب وتتميز به في مجال الفلسفة؟ لقد أدى التزامن بين وضع علم رياضيات مجرد وفلسفة مجردة واعية ذاتياً في اليونان إلى تحويل علم الرياضيات إلى مثل أعلى للواقع المتعالي أو الترنسندنتالي، حيث أصبح ترتيب الأرقام هو إطار الكون على كل من المستوى الأدنى لعلم الكونيات والمستوى الأعلى لعلم الدين وفي النهاية علم الوجود، وكانت إحدى النتائج في الغرب التي لم تظهر في آسيا هي التأكيد على التسلسل الهرمي المتدرج للوجود من مستوى وجودي إلى آخر، وأدى ذلك المفهوم الهرمي للكون إلى زيادة أهمية علم الفلك من الناحية الفلسفية في الغرب عنه في الشرق، حيث أمكن الربط بين الأجرام السماوية ومراحل كمال الوجود، وكان من السهولة بمكان على الفلاسفة الغربيين الانخراط في مجال العلم المادي، وعلى الرغم من أن بعض مجالاته تتعلق بالمستويات المتهاوية من الواقع الميتافيزيقي فقد كان له مكان في المنظومة.

وفي مجال الميتافيزيقا كانت الفلسفة ذات الطابع الرياضي - دائماً - لا تغفل أبداً مستويات التجريد، وكان تحيز هذه الفلسفة نحو واقعية

الكليات (وهو ما يخالف تماماً التحيز البوذي نحو الإسمية ووهم العالم)، وكان لذلك نتائج مثمرة لعملية الاستكشاف الفلسفي في أي وقت تظهر فيه الطاقة الجدلية، حيث إنَّ مفاهيم الكليات والجزئيات (الفرديات) كانت تمثل ساحة جاهزة يمكن فيها بدأ النزاع والجدل، ولما كان مفهوم التسلسل الهرمي للتجريد يتفق مع علم الفلك الأكثر مادية من بين العلوم التي تقوم على المشاهدات، كانت المجادلات التي تثار حول مذهب الإسمية والمذهب الجزئي المتطرف (كما في حالة دونس سكوتس) تؤدي إلى عمليات تنقيح للنظريات العلمية، تماماً مثلما كانت الكليات تشير ضمنياً إلى القوانين العلمية، وهذه الروابط المشتركة تفسر السبب في أن الكثير من الفلاسفة المسيحيين ذوي النزعة التجديدية الشديدة كانوا عادة ما يتطرقون إلى الموضوعات العلمية وإن كان من الناحية النظرية فقط، وفي مجال نظرية المعرفة، كان تأثير هيمنة التسلسل الهرمي الرياضي في أي موضع يؤدي إلى التماهي بين الكليات والواقع وبين الحقيقة والحقيقة التي يمثلها البرهان الرياضي النظري وغير الحسي، وحسمت القضايا الخاصة بنظرية المعرفة (هل يمكن أن توجد الحقيقة وكيف توجد)، وأصبحت جزءاً من الإطار النظري ذاته، وهذا هو أحد الأسباب وراء جذب نظرية المعرفة للاهتمام مرة أخرى عند الطعن في علم الوجود عند المدرسة الأفلاطونية الجديدة (من قبل ابن تيمية وابن خلدون من بين المسلمين، وأتباع المدرسة الإسمية من المسيحيين، ومرة أخرى خلال فترة التفسخ الذي حل بالمنظومة التي كانت تجمع بين القرون الوسطى واليونان القديمة في القرن السابع الميلادي).

وهذه بعض الأسباب الأخرى التي حفزت الفلاسفة الأوروبيين وقت التأزم الذي شهدته سياسة الكنيسة على البحث عن التطورات التي حققها المتخصصون التقنيون في مجال علم الفلك وعلم الرياضيات، ولا يرجع السبب في ذلك إلى أن الفلسفة في القرون الوسطى كانت معادية للعلم، بل العكس هو الصحيح، حيث تم دمج صورة معينة من العلم في الإطار النظري، ولم يكن في الإمكان أن تتجنب الاضطرابات في الشبكات الفلسفية إسقاط إطار العلم التقليدي أيضاً.

الثورات الثلاث والشبكات المرتبطة بها

إنَّ ما ندعوه عادة بالثورة العلمية كان عبارة عن ثلاث عمليات متداخلة من إعادة هيكلة المجال الفكري، فكانت الثورة في مجالي الرياضيات والعلوم تتألف من عملية تحول باتجاه جبهة بحث سريعة التطور، وبالتالي اكتشاف «طرق وأساليب» تساعد في التوصل إلى المزيد من المكتشفات، والحديث عن «الثورة» هنا مجازي إلى حد ما حيث إنَّ تسريع عملية الاكتشاف العلمي تم على مدى أربعة أو ستة أجيال، ولم يصبح لدى جماعة المفكرين قناعة قاطعة بظهور قاعدة جديدة لصنع المعرفة إلا مع نهاية تلك الفترة من التطور (خلال جيل «ديكارت» و«ميرسين» و«بويل» الذي عاش في منتصف القرن السابع عشر)، وهذا الاعتراف هو الذي بدأ ما يمكن أن نطلق عليه الثورة الفلسفية التي تعني استخدام الفلسفة في استخدامات جديدة، وهي التي أعطت «ديكارت» سمعته كمؤسس للفلسفة الحديثة.

ولم تكن الانطلاقة التي شهدها النشاط الفلسفي وبدأت في تلك الفترة تمثل ثورة بالمعنى ذاته مثل الثورة في مجالي الرياضيات والعلم، حيث بقيت الفلسفة على حالها، أي أنها كانت لا تزال تعتمد في بنيانها على التنافس ولم يكن لها جبهة بحث سريعة التطور تميزها عن الفلسفة السابقة، إلَّا أنَّ الشبكات الفلسفية لها دور هام في الثورة في مجال الرياضيات والعلوم، حيث إنَّ الثورة الفلسفية لم تضف الشرعية على الثورات التي سبقتها وحسب، بل منحت تلك الثورات أيضاً أهمية عامة بالنسبة إلى العالم، ولكن الشبكات الثلاث كانت ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً شديداً، ودون تلك الروابط البينية بينهم لم يكن في الإمكان ظهور تلك المكتشفات السريعة التي كانت أساس الثورة في مجالي الرياضيات والعلم.

علماء الرياضيات

كانت البداية للثورة في مجال الرياضيات، وكان جانب من الاهتمام المتزايد بالرياضيات هو الاهتمامات العملية، ويمكن تأريخ التدفق التدريجي للكتب الدراسية في مجال الرياضيات التجارية بأواخر القرن الخامس عشر،

إلَّا أنَّ الرياضيات التطبيقية لـم تكن هي مصدر الابتكار في مجال طرق حل المسائل الرياضية التي كانت تمثل أساس علم الرياضيات الحديث، لقد ظهرت الفروع الأكثر تجريداً في مجال الرياضيات مع توصل علماء الرياضيات لمكتشفات تتعلق بالأساليب العامة لحل المسائل الرياضية، وأصبحت أساليب حل الأحجيات مثل اللوغاريتمات الخاصة بحل المعادلات المتقدمة هي موضوعات الاكتشاف في حد ذاتها، وحدثت الانطلاقة في مجال الرياضيات عندما أصبحت لعبة فكرية، وكذلك مجالاً قابلاً للتطبيق العملي، وأدى اتصال الرياضيات بشبكة الفلسفة إلى تحول نشاط معلمي الحساب ذات المكانة المتدنية إلى منافسة مرموقة بين المفكرين الذين حققوا إنجازات ذات أهمية كبيرة.

وكانت الشبكات الفلسفية تحتوي على علماء رياضيات مبدعين، حيث جاء «ريجيومونتانوس» (Regiomontanus) من شبكة المفكرين المحيطة بالكاردينال«كوسانوس» (Cusanus) وتولى رعايته قائد الحركة الإنسانية «بيساريون» (Bessarion)، ولـم يكن «كوسانوس» عالـم رياضيات ماهراً بالمعنى التقني، إلَّا أنَّ فلسفته كانت مليئة بالمفاهيم الرياضية، ويتضح من ذلك وجود اهتمام فكري عام بالرياضيات رفعها إلى الحيز الخاص به، وجاء «كوبرنيكوس» من هذه الشبكات الفكرية نفسها في وسط أوروبا، ودرس أولاً على يد أحد تلاميذ عالـم الرياضيات «رجيومنتانوس» في مدينة «كراكوف» (Cracow) البولندية، ثـم عاش فيما بعد بالقرب من مدينة «كالينينغراد» (التي نشأ فيها «رجيومونتانوس» وأخذ منها اسمه اللاتيني)، وخلال الفترة ما بين عامي: (١٤٩٦، و١٥٠٥) درس «كوبرنيكوس» في إيطاليا واتصل بشبكة الحركة الإنسانية كما فعل «كوسانوس» و«رجيومونتانوس» قبله، وقابل «كوبرنيكوس» أتباع الفيلسوف الإيطالي «فايسينو» (Ficino) من الأفلاطونيين، وفي مدينة «بادوفا» (Padua) الإيطالية حدث تداخل بينه وبين الفيلسوف الإيطالي «بومبوناتسي» (Pomponazzi) الذي كان يسير على نهج أرسطو، وكذلك عالـم الرياضيات «سيبيوني دلفيرو» (Scipione Delferro) في مدينة «بولونيا» (Bologna) الإيطالية، وهذا لا يعني أن «كوبرنيكوس» قام بالضرورة باستعارة أفكاره الرياضية أو الفلكية

من هذه الصلات، فالأهم هو تحفيز الإبداع من خلال الاتصال ببؤرة الاهتمام الفكري الأساسية.

وكانت الشبكة الفكرية العامة هي التي قامت بنشر أعمال «كوبرنيكوس»، حيث كان الناشر الذي قام بنشر أعماله «أوسياندر» (Osiandre) أستاذاً لعلم الدين في جامعة «كالينينغراد»، وكان «راموس» (Ramus) الباريسي الذي كان من إصلاحيي المنطق المدرسي قد زار «ريتيكوس» (Rheticus) مساعد «أوسياندر»[(٢٦)]، ولم يكن علم الفلك عند «كوبرنيكوس» الذي يعتمد على فكرة مركزية الشمس له تأثير كبير على مدى جيلين؛ وكان «كيبلر» هو الذي أحيا هذا العلم ثانية في التسعينيات من القرن السادس عشر، وكان طالباً يدرس علم الدين في جامعة «توبينن» (Tubingn) الألمانية على يد عالم الدين «ميسلين» (Maestlin). [إي بي، (١٩٦٧: ٤: ٣٢٩ ـ ٣٣)]، والجدير بالذكر هنا هو أن أهمية علم الفلك في تلك الفترة كانت ترجع إلى أنه كان أداة للابتكار في علم الرياضيات، ويعد «كوبرنيكوس» أحد أفراد الموجة الأولى من الثورة في مجال الرياضيات وكذلك الثورة العلمية في حد ذاتها[(٢٧)]، ومع قدوم عالم الفلك «كيبلر» كانت ثورة المكتشفات تتوسع من مجال إلى آخر، وكان علم الفلك أرضاً خصبة للابتكار في مجال علم الحساب، مثل حساب المثلثات واللوغاريتمات وكذلك الهندسة، وكان علم الفلك يجذب المفكرين ذوي الطموح والقدرة على الابتكار؛ لأنه كان مركز الاهتمام في علم الدين الذي كان مهيمناً في تلك الفترة ومحل جدل واسع بسبب الأزمة التي كانت تعاني منها سياسة الكنيسة. [راجع «ويستمن» Westman، (١٩٨٠)].

ويتضح من الحياة المهنية لعلماء الرياضيات الآخرين الذين جاؤوا في مرحلة مبكرة أنه كان هناك جمع بين الرياضيات التطبيقية والتجارية في الأنشطة التي كان يمارسها المفكرون وتهدف في الأساس إلى تحقيق المكانة الفكرية، وكان عالم الرياضيات «باشولي» (Pacioli) تلميذاً في المرسم الخاص بالرسام «بيرو ديلا فرانسيسكا» (Piero Della Francesca)، وقام في عام: (١٤٩٤) بنشر أول كتاب دراسي هام في مجال علم الرياضيات، وكان «باشولي» يشدد على أهمية مسك الدفاتر التجارية، إلَّا

أنَّه قام بإضافة الهندسة التي أخذها من أعمال «بيرو»، وكان الرسام الشهير «ليوناردو دافينشي»[٢٨] هو الذي كان يقوم برسم تلك الأشكال الهندسية، ولم يكن أي من ذلك يمثل كشفاً جديداً في مجال علم الرياضيات، إلا أن الرسامين جعلوا تلك المادة تحظى باهتمام العامة، وسرعان ما أدت هذه الشبكة إلى حدوث أول انطلاقة هائلة في مجال علم الجبر الحديث، حيث كان والد عالم الرياضيات الإيطالي «كاردانو» (Cardano) أحد أصدقاء «ليوناردو»، ودرس «كاردانو» نفسه في الجامعات نفسها التي كان «كوبرنيكوس» قد درس فيها قبل عشرين عاماً، وأخذ عن أحد تلاميذ العالم «فيرو» صيغة رياضية سرية لحل أنواع معينة من معادلات الدرجة الثالثة، ومن الجائز أن هذا التلميذ كان أحد معارف «كوبرنيكوس» في مدينة «بولونيا» الألمانية، وكان «تارتاغليا» (Tartaglia) معلماً لمادة الرياضيات التجارية في «فينيسيا» (Venice)، ودخل في مجال المسابقات العامة لحل المسائل الرياضية مع مجموعة من رجالات تلك الشبكة الفكرية، وبحلول الثلاثينيات والأربعينيات من القرن السادس عشر تمكنت هذه المجموعة من المتنافسين من ابتكار حلول عامة لكل من المعادلات التكعيبية والتربيعية.

وكانت الرياضيات قد أصبحت مجالاً لتحقيق المكانة العامة، فقد قام «كاردانو» ومساعده بالدفاع عن أنفسهما ضد «تارتاغليا» الذي أعلن تحديه لهما في كاتدرائية «ميلان» في عام: (١٥٤٨)، وكان حاكم المدينة هو قاضي المسابقة، وكان «كاردانو» قد حصل بطريقة غير شرعية إلى حد ما على بعض الصيغ الرياضية السرية من معارفه وقام بنشرها، إلَّا أنَّ هذا في حد ذاته يوضح أنه كان يتنافس في مجال آخر بعيداً عن معلمي الرياضيات المحليين الذين كانوا يعلنون عن مهاراتهم من خلال الفوز في المسابقات العامة بالاستعانة ببعض الأساليب السرية؛ لقد كان «كاردانو» أستاذاً في الطب في أبرز الجامعات الإيطالية، وقام بتأليف الكثير من الكتب في الفلسفة وعلم الدين وكذلك العلوم والرياضيات، وكانت تلك الموجة الكبيرة من الابتكار في مجال الرياضيات تتزامن مع تحول الرياضيات من مجرد نشاط تجاري متواضع إلى مسابقة تجذب الاهتمام بين المفكرين المرموقين، وكانت تلك المسابقات تدفع بذلك النشاط إلى مجال المكتشفات المجردة بعيداً عن

قضاياً التطبيق والممارسة العملية، ومع بداية القرن كان «غاليليو» ينتمي إلى الشبكات الفكرية الأساسية ولا يبعد عن كبار الفلاسفة مثل: «سواريز» (Suarez) إلا بحلقات قليلة، وكان «غاليليو» أحد تلاميذ عالم الرياضيات الإيطالي «تارتاغليا».

وكان «ديكارت» يمثل الاندماج بين قمتي الإبداع في مجالي الفلسفة والرياضيات، وأصبحت المكانة المرموقة للريادة في أحد هذين المجالين هي الأساس لتحقيق مكانة مرموقة في المجال الآخر، ولم يكن «ديكارت» هو الذي فجر الثورة في مجال الرياضيات لكنه كان أول تتويج لتلك الثورة، حيث ظهرت الرموز الرياضية الأولى أول ما ظهرت في كتب علم الحساب التجاري، وقام «ديكارت» بتوسيع مستوى تطبيق هذه الرموز الرياضية وجعلها هي الرموز المعيارية للرياضيات البحتة كذلك، وأعلن «ديكارت» أن الرياضيات تحتوي على طريقة ناجعة للتوصل إلى المكتشفات الجديدة، ومن غير المثير للدهشة أن تحاول الشبكة الفكرية المحيطة به تحقيق المزيد من التقدم في مجال الرياضيات، وفي الوقت ذاته انتشر الاعتقاد في أن العلم سوف يسير على هذا المنهاج نفسه.

الثورة العلمية

إذا كنا نعني بالثورة العلمية ابتكار الأساليب المستخدمة في التوصل لمكتشفات سريعة؛ فإنَّ تلك الثورة جاءت بعد الثورة في مجال الرياضيات، فيمكن القول بأنَّه منذ بدايات منتصف القرن السادس عشر تسارعت وتيرة الابتكار، ففي مجال علم الفلك قام «كوبرنيكوس» بوضع منظومته الفلكية التي تتخذ من الشمس مركزاً لها في عام: (١٥١٤)، وقام بإكمال هذه المنظومة في عام: (١٥٣٠)، وقام بنشرها تدريجياً على مدى الثلاث عشرة سنة التالية، إلَّا أنَّ خمسين عاماً مرت قبل أن يقوم «براهي» (Brahe) بعمليات الرصد المكثفة التي قام بها، كما أن مساعده «كيبلر» لم يقم بوضع القوانين الخاصة بحركة الكواكب إلَّا في عام: (١٦٠٩)، ولم يكن هناك إجماع في مجال علم الفلك في القرن السادس عشر، كما لم تكن هناك حركة سريعة ومتواصلة لجبهة البحث، ولم يكن «كوبرنيكوس» مختلفاً كعالم فلك عن غيره من المفكرين في القرون

الوسطى، ففي الخمسينيات من القرن الرابع الميلادي تحدث الفيلسوف «أوريسم» (Oresme) وغيره من الفلاسفة في القرون الوسطى عن إمكانية تحرك الأرض في الفضاء، وكذلك فعل «كوسانوس»، وكانت أعمال عالم الرياضيات «رجيومونتانوس» تفوق أعمال «كوبرنيكوس» في العديد من الجوانب، حيث قام بتقديم شرح مفصل لحساب المثلثات واقتراح إصلاح علم الفلك قبل موته صغيراً، وكان هذا الإصلاح على الأرجح يعتمد على نموذج مركزية الشمس. [بوير، (١٩٨٥: ٣٠٤)]، ولم يكن النموذج الذي اقترحه «كوبرنيكوس» يفوق نموذج «بطليموس» الذي كان يعتمد على مركزية الأرض في الكون، من حيث كونه وصفاً للمرئيات، فلم يكن الكثير من المتخصصين في علم الفلك مقتنعين بهذا النموذج لأسباب تقنية، ودون التطورات المستمرة خلال القرن التالي كان من الممكن أن يصبح «كوبرنيكوس» من الشخصيات التي جاءت في أواخر القرون الوسطى وذهبت في طي النسيان مثل «أوريسم» أو الطوسي في العالم الإسلامي.

وعلى الرغم من أنَّه لا يمكن القول بأنَّ الثورة العلمية كانت قد اشتد ساعدها خلال القرن السادس عشر كانت هناك العديد من الأنشطة المتوازية التي كانت تتصاعد حدتها تدريجياً، حيث كانت هناك بعض الابتكارات في مجال علم وظائف الأعضاء في الطب بالإضافة إلى علم الفلك، حيث قام الطبيب «سرفيتوس» (Servetus) في كلية الطب في باريس في الأربعينيات من القرن السادس عشر بوضع نظرية جديدة للدورة الدموية، وقام زميله «فيساليوس» (Vesalius) الذي انتقل إلى كلية الطب في مدينة «بادوفا» الإيطالية بنشر الأدلة التجريبية على ذلك في عامي: (١٥٤٣)، و(١٥٥٥)، وتبنت مجموعة من الأساتذة في جامعة «بادوفا» هذا التوجه على الرغم من أن الأبحاث التجريبية انقطعت حتى عام: (١٦٠٠) تقريباً عندما اكتشف الطبيب «فابريكوس» (Fabricus) صمامات الأوردة، وقام تلميذه «وليام هارفي» (William Harvey) بتشريح الكثير من أنواع الحيوانات وإجراء الكثير من التجارب باستخدام المرفأة التي تستخدم في وقف النزف، وقام خلال الفترة ما بين عامي: (١٦١٦)، و(١٦٢٨) بوضع نظرية ميكانيكية للدورة الدموية يعمل فيها القلب كمضخة، وهكذا نجد أنفسنا أمام عملية تدريجية متقطعة

وصلت إلى ذروتها في القرن السابع عشر، وفي هذه الحالة كان المنهج المتبع تجريبياً بصفة عامة وليس رياضياً.

وكانت هناك جبهة ثالثة تشمل الأبحاث في مجال الكيمياء وتشمل «الفلسفة الباطنية» عند «أجريبا فون نيتيشايم» (Agrippa von Nettesheim) التي ظهرت خلال الفترة بين عامي: (١٥١٥)، و(١٥٣٠)، والنظريات الكيميائية والطبية التي وضعها الطبيب والكيميائي «باراسلسوس» (Paracelsus) في الثلاثينيات من القرن السادس عشر، وبالتزامن مع التطورات في مجالي علم الفلك وعلم وظائف الأعضاء كان هناك رغبة واضحة في التجديد والطعن في النظريات المسلم بها التي كان مصدرها الحضارة اليونانية القديمة، إلَّا أنَّه على الرغم من أنَّ «باراسلسوس» وغيره من الكيميائيين قاموا ببعض الأبحاث لم يكن هناك ما يمكن أن نطلق عليه اسم تطور مستدام في مجال المكتشفات ولا إجماع قوي.

وقد ذكرت بالفعل أنَّه كانت هناك سلسلة رابعة أطلقت عليها اسم ثورة الرياضيات، فبحلول الثمانينيات من القرن السادس عشر وحتى بدايات القرن السابع عشر وصلت هذه الموجة من المكتشفات الرياضية ـ بفضل أعمال «غاليليو» ـ إلى مجال الأبحاث التجريبية في مجال علم الفيزياء، وخلال الفترة الزمنية نفسها تقريباً قام العالم «ستيفن» (Steven) في هولندا (الذي ساهم في مجال الحساب الرياضي بابتكار نظام الكسور العشرية) بتطوير علمي الميكانيكا والهيدروستاتيكا، وقام زميله «سنيل» (Snel) بإجراء أبحاث حول علم الفلك وانكسار الضوء [من: (١٦١٨) إلى: (١٦٢١) تقريباً]، وكذلك قام «بيكمان» (Beeckman) تلميذ «سنيل» في عام: (١٦٢٦) بإجراء بعض التجارب على ديناميكا الموائع والاحتراق باستخدام المضخات وبعض المعدات التي جلبها من مصنع الشموع ومواسير المياه الذي كان والده يمتلكه[٢٩].

وجميع السلاسل الأربعة تستخدم مناهج مختلفة: الجمع بين الرياضيات والرصد في مجال علم الفلك، والتشريح وبعض التجارب في مجال علم وظائف الأعضاء، وعمليات التنقية باستخدام علم الكيمياء القديمة في مجال الكيمياء، والتركيز على تبسيط العمليات الحسابية التي تؤدي إلى انطلاقة في

مجال التوصل إلى مكتشفات حديثة باستخدام الرياضيات، الذي أدى في النهاية إلى إعطاء توصيفات رياضية للتجارب الميكانيكية في مجال الفيزياء، فهل هناك دافع مشترك بين هذه التطورات خلال القرن السادس عشر؟

إنَّ أكثر السمات الاجتماعية أهمية هي أن كل سلسلة تبدأ من تداخل بعض مجالات البحث المحددة مع الشبكات الفكرية الأساسية، ولقد رأينا هذا بالفعل في حالة علماء الرياضيات بداية من «كوسانوس»، وحتى «غاليليو»، و«ديكارت»، وفي مجال علم الفلك أشرت إلى أن النشاط الفكري مصدره قدرة هذا العلم على جذب انتباه علماء الدين، وعلى الرغم من خطورة النشاط الجدلي الذي كان قائماً في مراكز الاهتمام الفكري؛ فإنَّه أدى إلى إيجاد آليات جديدة للتجديد في المجالات التقنية المتخصصة.

وفي مجال علم وظائف الأعضاء تبدأ سلسلة الإبداع مع العالم «سرفيتوس» الذي كان من الليبراليين الإسبان خلال تلك الأيام الأولى المفعمة بالنشاط من عصر الإصلاح، وانتقل «سرفيتوس» عن عمد إلى أعظم الدوائر الفكرية، حيث ترك بلاط الإمبراطور «تشارلز الخامس» وسافر إلى «باسيل» (Basel) و«ستراسبورج» (Strasbourg) لمقابلة الإصلاحيين «إيراسموس» (Erasmus) و«بوسر» (Bucer) و«شوينكفلد» (Schwenckfeld)، وفي باريس قابل الشاب «جون كالفن» (John Calvin) الذي كان في ذلك الوقت في بداية إصلاحاته الجذرية، وقدم إصلاحاته المقترحة لمنهج الطبيب اليوناني «جالينوس» (Galen) ومفهوم الثالوث، ويعد «سرفيتوس» نموذجاً على عهد كان يمكن فيه القيام بتكهنات علمية كونية واختلاق بدع دينية في الوقت ذاته، فهذه الفترة تتميز بنفس الخليط من السحر والتنجيم في العلم والإصلاح الديني فيما بين «الكيميائيين»، وكان «أغريبا» (Agrippa) صديقاً للإصلاحي الإنجليزي «كوليت» (Colet)، أما «باراسلسوس»، فكان زميلاً لكل من «إيراسموس» و«فرانك» وكذلك «ريتيكوس» (Rheticus) تلميذ «كوبرنيكوس».

ويتضح الدافع نحو التجديد في الموضوعات العلمية على هامش شبكة الجدل الفكري الرئيسية في القرن السادس عشر، ولـمَّا كان مركز

الاهتمام هو إعادة تنظيم المذاهب الدينية بعد الانهيار المؤسسي الذي شهدته الكنيسة ليس من الغريب أن يعمل علم الدين على إيقاد شعلة العلم، ويساعد ذلك في تفسير تلك الموجه من التجديد، إلَّا أنَّ تلك الموجة ليست في حد ذاتها ثورة علمية، حيث إنَّ التجديد لا يؤدي بالضرورة إلى عملية كشف علمي مستمرة كما نجد في حالة علم الكيمياء، كما أن مناخ الجدل الديني لا يميل كثيراً إلى الوصول إلى الإجماع العلمي، وقد ذكرنا بالفعل في نهاية الفصل التاسع أن الحياة الفكرية الأوروبية بداية من أواخر القرن الرابع عشر، وبعد ذلك أصبحت في حالة من التشتت والشرذمة، وكان المشهد يمتلئ بالعديد من الطوائف التابعة للفلسفة المدرسية وأتباع الحركات الإنسانية والصوفية والباطنية (سحر وتنجيم) دون أن تكون هناك نقطة يتمركز حولها الجدل عند هذه الطوائف، وفي البداية كانت حركة الإصلاح تؤدي إلى تدهور الموقف، حيث أدت إلى زيادة تشرذم الفرق الدينية والمذاهب الباطنية، كما كان كل من «كوبرنيكوس» و«باراسلسوس» و«سرفيتوس» يعد إضافة لتلك الاتجاهات المتنافرة المعارضة، وهذا هو السبب الذي جعل الكاتب الفرنسي «مونتيني» (Montaigne) الذي كان أحد أشهر الشخصيات في تلك الفترة يطالب بالانفصال القائم على الشك في جميع الاتجاهات الفكرية، حيث كان يرى أن «كوبرنيكوس» مجرد امتداد لا معنى له لهذه الفوضى الفكرية.

ومن الواضح أنَّه خلال تلك المرحلة لم يكن هناك إجماع حول مجموعة المعارف ولم يتم التوصل إلى مجموعة التقنيات المستخدمة في التوصل إلى المكتشفات التي أصبحت فيما بعد العلامة المميزة للعلم الحديث، إلَّا أنَّ حيز الاهتمام الفكري كان قد بدأ يظهر فيه هدف معين، وكانت ثورة الإصلاح المضاد تعمل على تنظيم واستقطاب الآراء وخاصة مع ظهور قاعدة فكرية جديدة تتألف من حركة اليسوعيين التربوية المتنامية باستمرار، كما بدأ علماء الرياضيات ثورتهم في مجال تقنيات التوصل للمكتشفات العلمية، وكانت الشبكة التي تضمهم تتداخل مع علماء الفلك ومع عامة المفكرين في مجال الفلسفة تداخلاً كبيراً، كما كان أخصائيو علم وظائف الأعضاء أيضاً على وشك احتلال مركز الاهتمام الفكري.

وبعد القرن السابع عشر سرعان ما اتحدت معظم السلاسل الفكرية معاً فيما عدا الكيميائيين، وكانت البداية بقيام علماء الفلك والرياضيات والفيزياء بتشكيل جبهة ذات وعي ذاتي، وقابل «ديكارت»، «بيكهام» في عام: (١٦١٨)، وأصبح لديه اهتمام بالعلم، وأدى كل من «ستيفن» و«ديكارت» الخدمة العسكرية في جيش الأمير «موريس» (Maurice) حاكم ولاية «أورانج» (Orange)، وكانت عائلة «هيجنز» (Huygens) تنتمي إلى نفس التحالف، وكانت هذه العائلة تستضيف «ديكارت» من حين لآخر، وكان هذا الزائر المحترم (ديكارت) هو الذي حفز ابنهم «كرستيان هيجنز» (Christian Huygens) على العمل في مجال العلم، وفي الشكل (١٠ ـ ١) نجد أن هذه المجموعة من الفيزيائيين وعلماء الرياضيات الهولنديين يرتبطون بسلسلة علماء الفلك التي تتكون من «برهي» (Brahe) و«ميسلين» (Maestlin) و«كيبلر» (Kepler)، وهناك أيضاً صلة بين «كيبلر» و«غاليليو» وكذلك بحاشية البلاط الإنجليزي، ويرتبط «غاليليو» بسلسلة علماء الرياضيات التي تبدأ بالعالم «تارتاغليا»، ويرتبط كذلك بالمفكرين اليسوعيين في مدينة روما، وبحلول العشرينيات من القرن السابع عشر كان «ميرسين» قد شكل دائرة المراسلة الخاصة به التي كانت تربط فعليا بين جميع العاملين في المجال العلمي وكانت مصدراً للإلهام لجيل جديد في مجال الرياضيات والعلم والفلسفة.

وكانت سلسلة الأطباء المتخصصين في علم وظائف الأعضاء جزءاً من هذه التركيبة العلمية الرياضية، وكان الطبيب «هارفي» (Harvey) هو حلقة الوصل بينهما، ولعل المنهج التجريبي الذي كان يتبعه كان متأثراً بالصلة التي نشأت بينه وبين العالم الإيطالي «غاليليو» في مدينة «بادوفا» الألمانية التي كان يعمل فيها «غاليليو» أستاذاً للرياضيات، فعندما عاد «هارفي» إلى إنجلترا ليعمل طبيباً ملكياً بدأ العلم يكتسب شهرة شعبية، ففي عام: (١٦١٦) أعلن «هارفي» عن نظريته الميكانيكية للدورة الدموية، وأطلق زميله الطبيب «فلود» (Fludd) حملة لنشر علم الكابالا، وخلقت هذه الحملة بينه وبين «كيبلر» نوعاً من الجدل، وامتد هذا الجدل بعد ذلك إلى «ميرسين» و«جاسندي» (Gassendi)، وفي تلك الفترة كانت حلقات الوصل العلمية بين إنجلترا ومجموعة العلماء على مستوى القارة

الأوروبية تتكاثر، وكان مفكرو البلاط الإنجليزي في أغلبهم من الأدباء، إلَّا أنَّ «هاريوت» (Harriot) الذي كان تلميذاً للسير «رالي» (Raleigh) كان عالماً في مجال الرياضيات، وكان يراسل عالم الفلك «كبلر»، وفي عام: (١٦٢٠) قام الشاعر «جون دون» (John Donne) بزيارة «كيبلر»، وكانت تلك الطاقة الإبداعية التي تتركز في البلاط الإنجليزي تمتد في تلك الفترة إلى مجال العلم والاهتمام به، وكان السياسي النفعي «بيكون» (Bacon) يدعم هذا التوجه بكل ما أوتي من مهارات أدبية، وكان تلميذه «هوبز» (Hobbes) ـ الذي كان صديقاً لكل من «هارفي» و«بين جونسون» ـ يسافر ليقابل «غاليليو»، وفي النهاية اتصل بديكارت وبالدائرة الفكرية التي كانت تحيط بالعالم «ميرسين».

كان ذلك في منتصف القرن السابع عشر، وكان التوجه آنذاك نحو التنظيم الاجتماعي ذي الوعي الذاتي بالعلم الحديث، وكانت شبكة المكتشفات العلمية قد احتلت الاتجاه السائد للمجتمع الفكري الذي كان يعد مركز الاهتمام في تلك الفترة، وكان الاتصال بالشبكات الفلسفية يمثل أهمية من البداية منذ القرن السادس عشر، بل وقبل ذلك في نقل آليات التجديد التنافسية الخاصة ببعض الأمور شديدة العمومية للعلماء الطبيعيين وعلماء الرياضيات، وكانت هذه الشبكات قد اندمجت لفترة من الوقت خلال تلك المدة، وفي تلك اللحظة أصبح العالم واعياً للثورة العلمية.

الثورة الفلسفية: «بيكون» و«ديكارت»

بدأت الثورة الفلسفية مع الإعلان عن تفوق العلم باعتباره الطريق الوحيد الصحيح للمعرفة، ووضعت بعض الحدود المناسبة لتجنب طغيان مكانة العلم على المكانة التي يحتلها الدين، إلَّا أنَّ القوة الدافعة للعلم كانت كبيرة وواضحة للعيان، وكان «ديكارت» و«بيكون» الإسمين المشهورين اللَّذيْن يعبران عن هذا الاتجاه، حيث إنَّهما يمثلان الشبكات الخاصة بجانب الرصد والرياضيات في الثورة العلمية على التوالي، ولكن ما الذي يجعل الشهرة المصاحبة لهذه الحركة العلمية ترتبط بالفلاسفة بدلاً من أقوال العلماء أنفسهم؟ بل ولماذا استمرت الفلسفة على الإطلاق بعد ذلك مادام التوجه الفكري آنذاك هو استبدال العلم الحديث بالفلسفة القديمة[٣٠].

لـم يكن كبار العلماء يتورعون عن الدخول في مجادلات عامة حول المناهج التي يتبعونها، إلَّا أنَّه كان هناك فرق بين حيز الاهتمام الذي حظي به العلماء وذلك الذي حظي به الفلاسفة، إذ إن العنصر الرئيسي في الفلسفة هو قدرتها على جذب الانتباه من خلال المناظرات واسعة الشهرة التي تعمل على تشكيل جميع أنواع المناقشات والمجادلات الأخرى، وكانت تقنيات التوصل إلى مكتشفات جديدة التي وضعها العلماء الطبيعيون وعلماء الرياضيات تعمل على تحويل التنظيم الاجتماعي لهذين المجالين إلى بنية أكثر إحكاماً من تلك البنية الموجودة في عالـم الفلاسفة، واستمر الفلاسفة يعملون بمنطق الخلاف وَفقاً لقانون الأعداد الصغيرة سواء أكانوا يعرفون ذلك أم لا (والواقع أنهم لـم يكونوا على وعي بذلك)، بل إنَّه على الرغم من تناول الفلاسفة ليقينية المعرفة العلمية كان محتماً عليهم الدخول في طرق متشعبة حول هذا المجال، ومن المستحيل بطبيعة الحال على شخص واحد العمل في أكثر من حيز واحد للاهتمام كأي عالـم طبيعة أو عالـم رياضيات تجريبي وفي الوقت نفسه كفيلسوف، ولكن «ديكارت» كان يتمتع بشهرة في هذه المجالات الثلاثة جميعها، أما «بيكون» فكان يسعى وراء الريادة في مجال العلم الطبيعي وإن لـم يحقق النجاح إلا في فلسفته العامة.

إنَّنا بالتالي نسعى وراء معرفة السبب من وراء اتخاذ أيديولوجية الثورة العلمية هذه الأشكال المميزة، لقد كان الكثير من المفكرين خلال السنوات الأولى من القرن السابع عشر على وعي بأن الثورة العلمية كانت ماضية قدماً، وأصبح ما أعلنه كل من «بيكون» و«ديكارت» يحتل مركز الصدارة في حيز الاهتمام، أما غيرهم فكانوا إما محصورين داخل تخصصات علمية معينة أو يرتبطون بجانب من المجال الفلسفي الذي استمر تقليدياً وغير ثوري، وكان «غاليليو» عالـماً شهيراً ومفسراً بليغاً للعلم الجديد، وقام بدمج حججه المنطقية الخاصة بالمنهج الجديد في المناقشات المتعلقة ببعض المكتشفات المحددة في علم الكينماتيكا (علم الحركة المجردة) الذي كان يمثل على أية حال نمطاً واحداً من أنماط التقدم العلمي، وعبر «كيبلر» عن فهمه العميق للنقاط المنهجية التي كانت تفصل بين علمي الفلك الجديد والقديم، إلا أن تلك الحجج المنطقية لـم يكن لـها أثر في ذلك الوقت. [ماكمولين

McMullin، (١٩٩٠ : ٦٥ ، ٨٦)]، وكان مصدر الشهرة التي كان «كيبلر» و«غاليليو» يتمتعان بها هو جوهر العلم الذي قدماه، حيث كان هناك من يفوقهما شهرة باعتبارهما اثنين من فلاسفة المنهجية العلمية.

ولم تحظ الادعاءات الفلسفية الصريحة بمكان الصدارة؛ لأنَّها لم تكن ثورية بما يكفي، وكان «كيبلر» يشتهر بأنه أحد من تبنوا علم الكونيات الخاص بالأفلاطونية الجديدة، وكان «سرفيتوس» قد قام بالدمج بين حجته المنطقية الخاصة بالدورة الدموية ومذهب وحدة الوجود الذي يكون فيه المسيح هو المركز، حيث قام بالدمج بين الأفلاطونية الجديدة وأحد تفسيرات الكتاب المقدس المعتمدة على مذهب كابالا، وعلى الرغم من أن «كاردانو» كان يتباهى كثيراً بابتكاراته في مجال الرياضيات فإنه كان يرى أن نصوص أرسطو هي معيار الحقيقية في أمور أخرى. [دو فيتا بروبريا De Vita Propria، كاردان، [١٥٧٥] (١٩٦٢ : ٤٦ ـ ٤٧)]، بل إنَّ الفيلسوف والعالم والرياضي الفرنسي «جاسيندي» كان يعد منافساً ضعيفاً لديكارت على الرغم من تأييده للنظرية الذرية عند أبيقور، لقد كان عدم القدرة على الانفصال التام عن الماضي نقطة الضعف التي تحول دون كسب حيز الاهتمام الفلسفي، فعلى الرغم من أن «بيكون» و«ديكارت» قاما بتبسيط الأمور جذرياً لتصل إل نقطة البداية كما كانا يقولان، كان العلماء الفلاسفة قبلهما قد استمروا في تلك الحالة من التشويش والتشتت التي كانت تميز الحيز الفلسفي في أواخر القرون الوسطى، حيث كانوا يروجون للمذاهب المتنافسة القديمة[٣١]، وهذا لا يعني أن الرواد في هذا المجال لم يحملوا معهم بعض الموروث الفلسفي من الماضي، لقد كان «ديكارت» يستلهم من الفلسفة المدرسية على نطاق واسع إلا أنه كان يحاول جاهداً عدم الكشف عن مصادره الحقيقية وكان يقدم منهجه على أنه أسلوب للتخلص من جميع المعارف المسلم بصحتها وبناء معارف جديدة.

وهناك خاصية أخرى للانفصال عن فلسفة الماضي تعود لبيكون وديكارت، فبدلاً من الخلط بين العلم الخاص بهما والمذاهب اللاهوتية فقد قدما هذا العلم في صورة هي الأنقى والأبعد عن التداخل، وكان ذلك التوجه يناقض تماماً توجه الراديكاليين السابقين، حيث أعلن «برونو» الذي كان يدافع من حين لآخر عن علم الفلك عند «كوبرنيكوس» والابتكارات

العلمية الأخرى أن المسيح مجوسي وأن الفلسفة الهرمسية (Hermeticism) والسحر هما أساسَا الإصلاح الديني العام، وكان «كامبانيلا» أقل هرطقة، حيث قام بالربط بين الفلسفة الخاصة به والسياسة الدينية الخاصة بإعادة توحيد الكنيسة تحت حكم البابا، وكان الأسلوب الذي اتبعه «بيكون» و«ديكارت» معاكساً تماماً، حيث كان كلاهما يحترم الدين احتراماً تقليدياً، وكانا يحرصان تماماً على تجنب التفاصيل اللاهوتية وأي مسحة من الهرطقة، ولم يكن مذهبهما الفلسفي يهدف إلى مواكبة الإصلاح الديني في انتصاراته وعثراته، فقد كان يعد ثورة فلسفية؛ لأنَّه نجح بالتحديد في أن يحظى بحيز اهتمام مستقل بذاته.

وكان «بيكون» محامياً وسياسياً وأديباً ناشطاً، أما في مجال العلم فكان هاوياً، إلا أن هذه كانت ميزة فيه تميزه عن العلماء المتخصصين الذين كانوا يكتبون عن المنهج العلمي، حيث كان بإمكانه أن يحظى برؤية شاملة لأوسع قاعدة أيديولوجية ممكنة في كل المجالات البحثية، وقام «بيكون» بإدماج العلم في تصنيف كل فروع المعرفة الذي كان يشمل الشعر (معرفة الخيال) والتاريخ (معرفة الذاكرة) والفلسفة (معرفة العقل). [دو ديجنيتات De Dignitate (٢، ١)]، وكانت أكثر ادعاءات «بيكون» دهشة أن «فن الاكتشاف» ذاته قد يحقق تقدماً، وأنه باستخدام هذا الفن «سوف يستغرق اكتشاف جميع العلل والعلوم بضع سنين فقط» [الأورغانون الجديد New Organon (١٣٠، ١١٢)]، ويمثل «بيكون» كأوضح ما يكون السمة الاجتماعية الأساسية للثورة العلمية، أي: ظهور العلوم التي حققت مكتشفات سريعة.

وهذا لا يعني أن المنهج الذي كان يتبعه «بيكون» صاغ ما كان العلماء يقومون به بالفعل، ولا أنه كان يمثل بحق منهجاً استرشدت به الأعمال التي أتت فيما بعد، لقد كان «بيكون» تابعاً للثورة العلمية في مجال الفلسفة وليس قائداً لها، حيث كان برنامجه الاستقرائي يقوم على جمع المعلومات وتصنيفها والمقارنة بينها في «جداول الفروق» (Tables of Differences) التي يمكن باستخدامها التوصل إلى مبادئ تزداد عموميتها على التتابع، ولم يكن ذلك هو المنهج الذي اتبعه «كوبرنيكوس» و«كيبلر» في مجال علم الفلك، و«غاليليو» في مجال علم الفيزياء، ولا حتى

«فيساليوس» (Vesalius) وعلماء التشريح، وعلى الرغم من أن «بيكون» يتطرق إلى نقاط دقيقة تتعلق بالأشياء غير المدركة بالحواس والتجريب، ويتطرق من حين لآخر إلى علم الرياضيات؛ فإنَّه يؤكد على التأثير الإجمالي للبلاغة التي يتميز بها، وليس على قدرته على الخوض في التفاصيل، أو مجرد منطقية تلك التفاصيل، فنجد أنَّ وصفه لأسرة «سالومون» (Salomon's House) يعتمد على موهبته الفكرية الفذة ورحلاته التي كان يقومٍ فيها بجمع الأعاجيب والحكايات بلا تمييز والكتب القديمة ولا يحتوي إلَّا في جانب بسيط منه على الملاحظات والتجارب الجديدة، ويشبه هذا الوصف إحدى الفقرات في كتاب «بيكون» «مقالات» (Essays) تصف الحديقة المثالية بأنها مزينة بجميع أنواع الأزهار والفواكه، ويعد كتاب «اتلانتس الجديدة» (New Atlantis) أحد أشهر أعمال «بيكون» التي يحرص فيها على تمثيل الإنسان العادي، إلَّا أنَّ اللمسة الدعائية فيه لا تخفى على أحد، وكانت رؤية «بيكون» هي التي أضفت فيما بعد الشرعية على «الجمعية الملكية»، إلَّا أنَّ تلك الرؤية لـم تنبىء بأنشطة تلك الجمعية بدقة، فلا شك أن العلماء الناشطين كانوا يرحبون بدعم «بيكون» إلَّا أنَّهم رفضوا نصيحته، فقد قال «هارفي»: «إنَّه يتفلسف مثل وزير العدل». [سي إم أيتش، (١٩٠٢ ـ ١٩١١: ٥: ٧٢٤)].

لقد كانت الشبكات الفكرية المحيطة بالبلاط الإنجليزي مصدر الإبداع عند «بيكون»، حيث كان خير من يمثل الاهتمامات العلمية رجال، الذين كان يعتبرهم منافسيه، فقد قام الطبيب الملكي «جيلبرت» (Gilbert) بنشر ملخصه المعلوماتي الشهير حول حجر المغناطيس في القرن السابع عشر، أي قبل خمس سنوات من نشر «بيكون» كتاب «تقدم المعرفة» (Advancement of Learning) الذي كان يعد بداية البرنامج الخاص به، وكثيراً ما يستشهد «بيكون» بجلبرت باعتباره مثالاً على العقبات التي تواجه التوصل إلى منهج حقيقي، وأنه يخرج بقواعد مفرطة في التعميم من «بضع تجارب محدودة وغير مستنيرة». [الأورغانون الجديد (٦٤، ٣٤)، بيكون، (١٩٦٥: ٣٤٩، ٢٣٣)]، وكان «رالي» (Raleigh) أحد المنافسين الآخرين، وهو الذي جلب البطاطس والتبغ في التسعينيات من القرن السادس عشر في أثناء رحلاته الاستكشافية في الأميركتين، وقام بإجراء بعض التجارب الكيميائية،

وقام بتأليف كتاب «تاريخ العالم» (A History of the World) في عام: (١٦١٤) في أثناء فترة حبسه في برج لندن، وكان «بيكون» قد انحاز إلى الطرف الفائز في نفس المكيدة التي حدثت في البلاط الملكي وأدت إلى القضاء على «رالي»، وقام بمحاكمته رسمياً وتسبب في إعدامه بقطع رأسه في عام: (١٦١٨)، وكانت الجهود العلمية التي بذلها «بيكون» لا تختلف عن تلك التي قام بها منافسوه، حيث قام بتأليف مجموعات غير مترابطة من المؤلفات حول «التاريخ الطبيعي للرياح» و«الحياة والموت» كما كان يخطط لتأليف مجموعة كبيرة من المؤلفات حول بعض الموضوعات مثل: «تاريخ التعاطف والكراهية عند المخلوقات». [بيكون، (١٩٦٥: ٩ ـ ١٠)]، وكانت العلوم الوحيدة التي كان «بيكون» ضليعاً فيها هي عمليات الرصد الطبيعية وهي المجالات الوحيدة التي كان الاهتمام بها متزايداً ولكن دون أن يكون لها أساليب معينة للتوصل إلى المكتشفات مثل تلك الأساليب المستخدمة في مجالي الرياضيات والميكانيكا.

وكان المنهج الذي تبناه «بيكون» تتجلى فيه هذه الروابط، حيث كان منهج الجمع والمقارنة مناسباً تماماً لأخصائيي التاريخ الطبيعي، وهناك صورة موازية من الاستقراء عند «بيكون» ظهرت مستقلة في مدينة هامبورج الألمانية في الثلاثينيات من القرن السابع عشر في عمل يختص بعلم المنطق قام بتأليفه عالم المنطق والرياضيات والفلسفة الألماني «جنجيوس» (Jungius) الذي اشتهر في مجالات أخرى بتصنيفه للنباتات والمواد الكيميائية[٣٢]، لقد قام «بيكون» بزيادة حدة «حججه المنطقية» التي تطعن في دقة الاستنتاجات التجريبية عند «جلبرت» الذي كان «بيكون» يضعه هو وعلماء الكيمياء القديمة في سلة واحدة، فالتجارب التي تقوم على ممارسات علم الكيمياء القديمة مثل تكرار التسخين والتنقية لا تكفي لوضع قاعدة معرفية واسعة، فالمقارنات واسعة النطاق بين أوجه التشابه والاختلاف هي التي يمكنها ذلك، كما يقول «بيكون» أيضاً إن السعي وراء النتائج العملية الفورية على نحو من ضيق الأفق لا يفيد في شيء، وكان يستنكر ما أطلق عليه «الطقوس السحرية التافهة» التي كان «رالي» ومساعده «هاريوت» يشتهران بإقامتها في «مدرسة الليل» (School of Night) سيئة السمعة. [الأورغانون الجديد، (٥٢، ٣٩٢، ٣٤٩)، غاتي Gatti، (١٩٨٩)]، وكان «بيكون» هو الآخر يمثل أحد

فروع شبكة التجريبيين وأتباع المذهب الباطني الذي يعتمد على السحر والغيبيات الذين كانوا يلتفون حول الحاشية، لكنه كان فرعاً معارضاً يقوم من خلال النقد بتقييم عيوب الآخرين وتحويل النقد الذي يوجهه لهم إلى منهج عام.

وكان البلاط الملكي في عهد الملكة إليزابيث يتميز في مجال الأدب وليس العلم، حيث كان الشعراء والأدباء الإنغليز «سيدني» (Sidney) و«مارلو» (Marlowe) و«سبنسر» (Spenser) و«شكسبير» (Shakespeare) قد نالوا شهرة عظيمة بالفعل في الثمانينيات والتسعينيات من القرن السادس عشر، إنَّ الشبكات الأدبية والفلسفية العلمية ترتبط بعضها ببعض كما رأينا في الشكل (١٠ ـ ١)؛ وكان «رالي» ينافس «بيكون» الذي كان على علاقة وثيقة بشعراء الشعر الطليعي، وكان شاعراً مميزاً أيضاً، ومن خلال تلك الشبكة وفي بدايات الثمانينيات من القرن السادس عشر تمكن «برونو» من الاتصال بالشاعر سيدني وجماعته في أثناء قيامه بالترويج لسحر النجوم في لندن وأكسفورد، وكان «بيكون» أيضاً قد وجد أول حافز لدخول الحياة الفكرية من خلال جماعة الشاعر سيدني التي كانت تتمتع برعاية إيرل ليستر (Leicester). [مارتن Martin، (١٩٩٢ : ٢٤ ـ ٣٨)]، وانطلقت الطاقة الإبداعية عند «بيكون» بسبب المشهد الأدبي، وكانت مقالاته التي نشرت في عام: (١٥٩٧) هي التي جلبت له أكبر قدر من الشهرة، وتوسع «بيكون» في هذه المقالات على مدى مستقبله المهني، وإن لم يذكر فيها شيئاً عن مشروعه العلمي.

ويعد «بيكون» تجسيداً للوضع في البلاط الملكي، حيث كان يسعى وراء الفرص السانحة في مجال الأدب والعلم والسياسة ويغير اتجاهاته حسب الموقف، ويعود تأثيره المميز إلى قيامه بالمزج بين هذه العناصر، ويتميز النثر الأدبي الذي كتبه بأنه لاذع مثل الشعر ويتميز بمسحة من الحكمة التي يتمتع بها الواقعي السياسي، وكان «بيكون» يكتب عن إمبراطورية موحدة من المعرفة مثل رجل البلاط البارع الذي يقدم فتوحاته الفكرية للملك، وكان يرسم في ذهنه دليلاً مركزياً للبحث كما لو كان يسجل براءة اختراع من أجل الحصول على احتكار حكومي يتم تفويضه فيه، ولم يكن طموحه الفكري يعرف حدوداً، وكان يتوقع أن «جداول

الفروق» التي قام بإعدادها سوف تكون مصدراً للمسلمات ليس فقط فيما يتعلق بالطبيعة ولكن أيضاً في مجالات السياسة والأخلاق والمنطق والعقل، وكان يرتقي فوق العلوم الخاصة ويتخيل فلسفة أساسية (Philosophia Prima) تتميز مبادئها بأنها صحيحة في جميع المجالات المختلفة بداية من الفيزياء وحتى علم الأخلاق (الأورغانون الجديد ١٢٧، ٣٧١؛ دي ديجنيتات ٤١٢ ـ ٤١٤)، وبعد الكثير من المكائد وصل مستقبله المهني إلى ذروته مع وصوله لمنصب وزير، ثم انهار مستقبله بعد ذلك سريعاً وهو أمر كان محتماً، وكانت إمبراطورية المعرفة التي تركها تتميز أيضاً بالفخامة المبالغ فيها أكثر ممَّا يمكن إدراكه، إلَّا أنَّ توجهه الفكري ـ كما يتضح من أسلوبه النثري ـ صنع له سمعة عريضة في مجال الفكر، حيث ارتبط اسمه بالتحول الهيكلي في عصره.

ويعد «ديكارت» نظير «بيكون» من الناحية البنيوية أو الهيكلية من عدة جوانب، فكلاهما كان له سمعة عريضة في مجالات مختلفة، «بيكون» في مجالي الفلسفة والأدب و«ديكارت» في مجالي الفلسفة والرياضيات ولمدة قرن كامل في مجال العلم، حيث تمكن هو أيضاً من وضع معيار للأسلوب في لغته العامية، وهو «الوضوح الديكارتي» (Cartesian Clarity) الذي اشتهر في النثر الفرنسي، ولم يكن غريباً على مدى تاريخ العالم المشاركة في مختلف المجالات الفكرية إلَّا أنَّ الريادة في مختلف تلك المجالات في آن واحد أمر نادر جداً، وعندما نجد تداخلاً بين مختلف الشبكات الفكرية؛ فإنَّ السبب في ذلك يرجع عادة إلى أن أصحاب الريادة في واحدة منها لهم إسهامات قليلة في الأخرى، وهذه إشارة أخرى إلى أن الشبكات الفكرية كانت تخضع لعملية إعادة تنظيم على نطاق واسع، كما أنَّ استخدام أسلوب نثري عامي يشير ضمناً إلى لحظة انتقالية حاسمة تمر بوسائل الإنتاج الفكري[٣٣].

إنَّ محتوى فكر «ديكارت» يختلف عن محتوى فكر «بيكون»، حيث إنَّ موقفه من الشبكات الفكرية يختلف عن موقف «بيكون»، فلم يكن سياسياً كبيراً (وإن كان قد تمتع برعاية الوزير الفرنسي «رشيليو Richelieu»)، كما لم يكن محاطاً بمجموعة كبيرة من الدوائر الأدبية البراقة

المبهرة، أضف إلى ذلك أنه كان يرتبط بالحركات الدينية المعاصرة ارتباطاً وثيقاً أكثر من «بيكون»، وكان يتلقى التشجيع من الكاثوليكيين ويسعى وراءه البروتستانتيون البارزون من أسرة بلاتين (House of Palatine)، كما قام بزيارته بعض الإصلاحيين مثل «كومينوس» (Comenius)، ودخل «ديكارت» إلى مجال العلم من خلال شبكة علماء الرياضيات والتجريبيين الهولندية التي كانت تتألف من «ستيفن» و«سنيل» و«بيكهام»، وكان الحدث الأكثر أهمية قيام دائرة «ميرسين» الفكرية برعاية «ديكارت»، وكانت تلك المجموعة هي مركز المراسلات العلمية المنظمة، وقام «ميرسين» بتنظيم مناظرات للإعلان عن فلسفة «ديكارت»، وكان يعامله على أنه الزعيم الفكري للحركة الجديدة.

وقد لعب «ديكارت» هذا الدور ليس بسبب العبقرية التي وهبها الله له، ولكن لأنه كان له بفعل الجغرافيا مجموعة من العلاقات شديدة التأثير بمختلف الشبكات الفكرية، فلم تكن بدايته مميزة، حيث كان صبياً ينتمي إلى عائلة من النبلاء تعيش في الأقاليم في بلدة صغيرة في إقليم «بويتو» (Poitou) الفرنسي، لكنه ذهب إلى كلية قريبة منه حديثة التأسيس في بلدية «لا فليش» (La Fleche) التي كانت تعد معقل التوسع التربوي لليسوعيين في فرنسا، حيث كان «ميرسين» طالباً زميلاً له، وبعد ذلك ذهب في الكثير من الرحلات كمحارب مرتزق وهو ما أدى إلى اتصاله بالعلماء الهولنديين، وقد يكون ذلك قد ذكره بشيء في نفسه بسبب علاقة «ديكارت» القديمة بالعالم الفرنسي «فيتا» (Vieta) الذي كان يعد أعظم عالم رياضيات فرنسي في الجيل السابق[٣٤]، وبعد ذلك بقليل، وفي عام: (١٦١٩) كان «ديكارت» على موعد مع أحلامه الشهيرة التي تخيل فيها منظومة عظيمة من الفلسفة الرياضية.

وفي مجال الرياضيات يعد «ديكارت» جامعاً للإنجازات السابقة، حيث أضاف إلى أبحاث «فيتا»، لكنه طورها لتصبح بياناً واضحاً حول مستوى أعلى من التجريد[٣٥]، وتحولت الأبحاث التي قام بها «كاردانو» و«فيتا» في نظرية المعادلات إلى آلية، وأصبح استخدام المناهج الهندسية في علم الجبر والعكس بالعكس من الأساليب المعتادة، وقام «ديكارت» بوضع معيار للرموز الرياضية كما وضع معياراً في مجال الأسلوب النثري، وترجع أصالته

إلى قدرته على التجميع والتركيب، حيث كانت معظم الأساليب المستخدمة في وضع رموز المعادلات الرياضية متناثرة في الكتب الدراسية التجارية، وكان الكثير من أساليب حل المسائل الرياضية المتقدمة لا تزال تعبيرات لفظية يصوغها كبار علماء الرياضيات، فقام «ديكارت» بجمع كل هذه الأساليب معاً وتحويلها إلى كيان جديد جوهرياً يتمثل في علم رياضيات فلسفي.

كما ساهم «ديكارت» في الثورة العلمية من خلال التجميع والتركيب أيضاً، لقد كان من الداعين للتطور العلمي في المستقبل مثل «بيكون»، وكان يعتقد أن بإمكانه التوصل إلى الطريقة التي يمكن من خلالها حل جميع المشكلات العلمية في نهاية المطاف، وكان يرى أن ذلك يمكن تحقيقه من خلال استقاء العلم من أساليب الرياضيات، وكانت النتيجة أنه قلل من أهمية الجانب التجريبي في مجال العلم، ولم يكن السبب في ذلك عدم الإلمام الذي يقابل عدم إلمام «بيكون» بالرياضيات التي كانت في الصدارة، وإنما يرجع إلى أن المصدر الرئيسي الذي كان يعتمد عليه «ديكارت» في الشبكات الفكرية التي انتمى لها كان علم الرياضيات، وكان يتطلع إلى استخدام هذا المصدر في وضع فلسفة يقينية تماماً، وكان المنهج الذي اتبعه يبدأ بأفكار واضحة ومميزة ويصل من خلال عدة مراحل استدلالية عادية إلى استنتاجات جدلية، وكان هذا المنهج يعد تعميماً للمجادلات الرياضية، وفي أثناء استخدام «ديكارت» لهذا المنهج لوضع علم للعالم الممتد مادياً أغفل أهمية القياس التجريبي والمبادئ الرياضية الاستقرائية في علم الفيزياء، وذهب بعيداً بحيث أنكر قانون الجاذبية عند «غاليليو» لمجرد أنه كان قانوناً تجريبياً[٣٦]، وأغفل «ديكارت» في إعلاناته المنهجية الخطوات الحقيقة للثورة العلمية إغفالاً تاماً كما فعل «بيكون»، إلَّا أنَّ المنظومة الاستدلالية عند «ديكارت» أصبحت على مدى جيل كامل أو أكثر شعاراً «للفلسفة الميكانيكية»، وكان كتابه «مبادئ الفلسفة» (Principles of Philosophy) الذي نشر في عام: (١٦٤٤) أكثر البيانات شمولاً في جميع المجالات العلمية، حيث دمج كل شيء بداية من الفيزياء والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء، وحتى علم ميكانيكا الأجرام السماوية في منظومة مادية واحدة، وأصبح العلم الذي يقدمه «ديكارت» هو نقطة تجمع الشبكة العلمية الأساسية ـ خاصة

في القارة الأوروبية ـ حتى وإن كانت المكتشفات التي توصلت لها هذه الشبكة قد فاقت نظرياته.

ولـم يكن «ديكارت» ينوي الحفاظ على الفلسفة كفرع معرفي يختلف عن العلم، حيث أصبحت الميتافيزيقا تستخدم فقط لاحتواء المسلمات الأساسية التي يتم استقراء الاستنتاجات العلمية منها. [ديكارت، (١٦٤٤) ١٩٨٣: الفصل الرابع والعشرون]، إنَّ السبب في هيمنة «ديكارت» على الشبكة الفكرية ليس أصالته، ولكن تنظيمه الواضح للمواد التي بحوزته، لقد كانت مقومات الحجة الخاصة به موجودة بالفعل في الخطاب المعاصر له، حيث كان المذهب الشكّي الذي استخدمه «ديكارت» كنقطة بداية شهيرة له مذهباً بارزاً في الجيل السابق له وفي جيله أيضاً، وكان «مونتيني» هو السبب في شهرة هذا المذهب، وكان ذلك هو الظهور المعتاد لهذا المذهب في فترة كان فيها المجال الفكري مزدحماً عن آخره، ولـم يكن في مقدور مذهب من المذاهب أن يحظى بالكثير من الأتباع، وفي الاتجاه الآخر نجد أن الشكّية كانت تستخدم من قبل مذهب الإيمانية (Fideism)، لقد كان معلم «ديكارت» في كلية «لا فليش» هو «فيرون» (Veron) الذي كان من أتباع اليسوعية، وقد استخدم الشكية في مجادلة شهيرة ضد البروتستنت، ولكن «ديكارت» استخدم مع هذا السلاح استراتيجية مختلفة تماماً من أجل إزاحة سابقيه في المجال الفكري وتمهيد الساحة للمسلمات غير القابلة للشك التي يمكن استقاء المعرفة اليقينية منها، ولـم تكن تلك الاستراتيجية نفسها فريدة من نوعها، فقد بدأ «جاسيندي» صديق «ميرسين» مستقبله المهني حوالي عام: (١٦٢١) باستخدام مذهب الشك ضد أتباع الأرسطية والباطنية. [بوبكين Popkin، (١٩٧٩: ١٠٠)]، وكان «كامبانيلا» قد جادل سابقاً في عام: (١٥٩١) بأن الفلسفة تبدأ بحالة من الشك العام ولا يتبدد هذا الشك إلا بيقين الوعي الذاتي، وهو منهج مشابه لمنهج «ديكارت». [إي بي، (١٩٦٧: ٢: ١١ـ ١٢)]، ولكن «كامبانيلا» لـم يستغل هذا المنهج على النحو الذي استغله «ديكارت» بعقليته الفريدة، فقد استمر «كامبانيلا» يجادل لصالح المعرفة التجريبية بدعوى أن العارف يتحول إلى موضوع المعرفة من خلال البديهة، أما «ديكارت» فقد استشهد بمعيار رياضي، ومن هنا جاءت تلك المكانة المرموقة للثورة الرياضية ومصادرها كذلك.

ومن بين المصادر المهمة الأخرى التي استعان بها «ديكارت» الفلسفة المدرسية التي كان يرى أنه حل محلها، ومكنته خطوات الشك العام واليقين البديهي التي استخدمها من التخلص من الإشارات النصية وإن كان استخدامه للدليل الوجودي على وجود الله عند «انسيلم» (Anselm) لا يخفى على أحد، ومن المحتمل أن «ديكارت» كان يعرف أن «أوغسطين» استخدم مبدأ الكوجيتو (الوجود يتوقف على التفكير) ضد مبدأ الشك.

إنَّ الأمر المهم بالنسبة إلى ديكارت هو قدرته على التقدم خلال سلسلة من البراهين تؤدي إلى معرفة الجوهر، ثم النعت والامتداد الجسدي وخصائص الموضوعات المادية، وهذا هو محتوى العلم الخاص به (ويحتوي كتاب «المبادئ» Principles (١، ٥١ ـ ٧٦) على مناقشة تفصيلية واضحة لهذا الموضوع)، ولم يكن هذا الإجراء يعتمد فقط على بعض المفاهيم الرائدة للفلسفة المدرسية، إلّا أنَّ «ديكارت» قام بتلك الخطوة أيضاً في اللحظة ذاتها التي كانت تشهد تحديث الفلسفة المدرسية في معسكرها الرئيسي، حيث كان «سواريز» (Suarez) أشهر المفكرين اليسوعيين، وكان قد وضع علم الميتافيزيقا حديثاً باعتباره مجالاً مستقلاً وليس مجرد شرح لأعمال أرسطو، وظهر مصطلح «علم الوجود» (Ontology) للمرة الأولى في عام: (١٦٣٦) في إحدى المجموعات التي تتبنى الفلسفة المدرسية (في الوقت نفسه تقريباً الذي ظهر فيه كتاب «ديكارت»، «مقالة في المنهج» Discours de la Methode الذي كان يمثل هذا العصر)، وهو يوضح موقف «سواريز» بأن الوجود في حد ذاته هو أول الفلسفات قبل علم الدين وقبل المقولات والمحتويات المحتملة للخبرة، وهذا المنهج ليس متضمناً في نقطة البداية عند «ديكارت» وحسب بل إنه كان يحمل معه كتاب «مناظرات ميتافيزيقية» (Disputations Metaphysica) الذي قام «سواريز» بنشره في عام: (١٥٩٧) في رحلاته على الرغم من أنه لم يستشهد بسواريز مطلقاً أو غيره من أتباع الفلسفة المدرسية. [إي بي، (١٩٦٧: ٥: ٥٤٢؛ ٨: ٣٠ ـ ٣٢)].

وإذا أبعدنا تركيزنا عن النواحي الشخصية لديكارت سوف نرى أن «الثورة الفلسفية» التي انطلقت منها الفلسفة الحديثة كانت تحولاً وليس إلغاءً للقرون الوسطى، إن أيديولوجية «ديكارت» المتمثلة في البداية الجديدة تخفي

وراءها إحياء حيز إشكالي ميتافيزيقي دام على مدة فترة طويلة، ولا يعد «سبينوزا» وليبنتز وولف وكانط والمذهب «العقلاني» بأكمله مجرد أتباع لديكارت، فجميعهم كانوا يستخدمون نسخة منقحة من الفلسفة المدرسية على نطاق واسع، إنَّ العصر الجديد من الإبداع الفلسفي يستند إلى موروث العصر الأقدم حتى وإن كانت الطاقة الإبداعية مصدرها مجموعة جديدة من الصراعات التي عملت على هيكلة المجتمع الفكري، ولم يختف الحيز الذي يعد العنصر الأساسي في الفلسفة عندما أدت التقنيات والأساليب التي استخدمتها العلوم في التوصل إلى مكتشفات سريعة إلى شهرة العلم ومنحه تلك المكانة المرموقة، ومن تلك اللحظة فصاعداً أصبح الفلاسفة مهتمين بالتفاوض مع العلماء لمعرفة حدود الفلسفة مع العلم مع أنهم كانوا من قبل مهتمين بتحديد حدود الفلسفة مع علم الدين، وأصبح كل من الحدين المصدر الخارجي للنشاط في الفلسفة الحديثة.

الفصل الحادي عشر

العلمانية والفلسفة فوق ـ الإقليمية

كان لا بد من تحويل السلطة عن الكنيسة لحدوث تغيير في الحياة الفكرية. ويُعدُّ هذا الأمر القاعدة المادية التي تتمركز حولها معظم الشبكات الفكرية، وقد يكون من الضروري أن تستجيب هذه الشبكات إلى انتهاء بعض الفرص وابتداء أخرى، ولم تكن الثورات الفكرية مجرد أمر متعلق بتوقف التحالفات الخاصة بالكنيسة والدولة التي فرضت حكماً قهرياً على حدود الفكر، وبمنظور أضيق: فإنَّ التحرر الفكري له تأثير أقل على الإبداع ممَّا كان يتصور الإنسان، حيث إنَّ العديد من حلقات الإبداع تتفق مع استبداد الكنيسة، وعندما حصل هناك تحرر، لم يكن أكثر المفكرين المتحررين هم الأكثر إبداعاً، سواء أكان ذلك في الفلسفة أو العلوم، حيث إنَّ معظم إنتاجهم كان يتسم بأنه محدود وعادي، وكان ذلك في الوقت الذي يأتي فيه الإبداع الكبير المتسم بحدة الذهن لإنشاء الفلسفة من الدين المتحفظ المدافع، وعلى أنّ حرية الفكر شيءٌ رائع، ولكن الحقيقة التي علينا معرفتها أنها ليست المحرك الأساسي للإبداع.

كما أنَّنا لا يمكننا أن ننسب ذلك إلى التغيرات الكبيرة في البروتستانتية، فأولاً التوقيت خاطئ، كما ركز لوثر على أطروحاته المتعلقة ببابا كنيسة ويتنبرغ عام: (١٥١٧)، وبحلول عام: (١٥٦٠) كانت الطوائف البروتستانتية الكبرى إلى جانب خطوط الكنائس القومية التي تم تأسيسها، ولكن الفكر السائد في القرن الخامس عشر ما زال في تحرك بشكل كبير في مسارات بالية: الحركة الإنسانية، والحركة التابعة لأرسطو، والحركة التابعة للعلماء، والحركات التابعة للجماعات السرية، إلى جانب الحركة الصوفية، كما أن إعادة تنظيم الفلسفة لم يتم إلا بعد مرور منتصف القرن السادس عشر، وبالطبع هناك مفكرون تابعون للبروتستانتية، ولكنهم كانوا مهتمين بشكل أساسي بالقضايا اللاهوتية والنصوص الموجودة في التوراة.

ولـم يُشكِّل كُلٌّ من إيراسموس ولوثر وملينكثون وكالفن وشوكفيلد وفرانك ثورة في الفلسفة، حيث إنَّ إعادة الإصلاح عمل على زيادة التأكيد الخاص في الفكر، وليس على زيادة المستوى التجريدي حيث يوجد الإبداع الفلسفي والعلمي.

ويعتمد المستوى المركزي للبروتستانتية الخاص بالجدل على افتراضين خاطئين، الأوّل: إنَّ التحكم الديني يعد أصلاً متناقضاً مع الإبداع الفكري، والثاني: أنَّ البروتستانتية تعد أكثر تحرراً أو أنها أقل استبداداً من الكاثوليكية، أمَّا الافتراض الثاني فهو بالتأكيد غير صحيح في أي وقت قبل عام: (١٧٠٠)، كما أنَّ فكرة أنَّها أصبحت جزءاً من الدعاية البروتستانتية بعد الاتهام الذي تم توجيهه إلى غاليليو عام: (١٦٣٢)، ولكن سيرفاتس تعرض للحريق في جينيفا عام: (١٥٥٣)، وتم اتهام غروتس وحكم عليه بالسجن مدى الحياة من قبل الكالفينيين الأرثوذكس في هولندا عام: (١٦١٨)، وهرب إلى فرنسا الكاثوليكية، وطرد بيل من منصبه في الأكاديمية البروتستانتية في روتردام عام: (١٦٩٣) عندما تعرض إلى هجوم لاهوتي.

ونظراً إلى كتابة التاريخ الفكري باللغة الإنجليزية والألمانية طبقاً لتذبذب وجهة النظر البروتستانتية، حيث إنَّنا لـم نكن على استعداد لتقبل فكرة أن إسبانيا في نهاية القرن الخامس عشر كانت أكثر من مجرد مركز للإبداع في الفلسفة أكثر من إنجلترا أو ألمانيا. [انظر إلى صورة: (٩ ـ ٧)، كما أنَّنا فقدنا الحقيقة الصريحة التي تشير إلى أن غاليليو والحقيقة العلمية الخاصة به في إيطاليا كانت قائمة على شبكات اليسوعية والبابوية، كما أن فرنسا الكاثوليكية كانت مركز الجاذبية للشبكات الفلسفية الرائدة بدءاً من أجيال مونتغين إلى أجيال مالبرانش.

ونظراً إلى الاتفاق؛ فإنَّ هذه الشبكة التي تشير إلى أن معظم الخارجين، من هوبز إلى ليبنيتز، لها إبداعها اللامع، ويتراوح الرهبان الكاثوليك والكهنة من برونو وكامبانيلا إلى ارنولد (سوربوني اللاهوتي). ومالبرانش، وبوسويه.

وبالنسبة إلى العلوم؛ فإنَّ الصورة تعد أكثر تعقيداً عبر الخطوط الكاثوليكية ـ البروتستانتية، وكان كوبرنيكوس مسؤولاً في الكنيسة

الكاثوليكية، وكان جاسندي ومرسيني كاهنين، أما كلافيس وكافاليري اليسوعي، وتورشلى، وفيفيانى اليسوعي فهم تلاميذ، وبالنسبة إلى باسكل وجانستس فهما متحولان. أما الرجال الذين صنعوا الثورة الرياضية ـ كاردن، وتارتاجليل، وفيتا، وديكارت، وفيرمات ـ فكانوا جميعاً تابعين للكاثوليكية. وعلى الصعيد البروتستانتي؛ فإنَّنا يمكننا أن نسيطر على براهي، وكيبلر، ونبير، وجالبيرت، وستيفن، وسنيل، حيث إنَّ هارفي كان بروتستانتياً ودرس في الجامعة الكاثوليكية في بادو، وعندما وصلنا إلى جيل الكلية الخفية، وجدنا هناك المزيد من الهوية البروتستانتية الواعية، وهذا ليس بالأمر المفاجئ في المجموعة المستقلة، ولكن هذه المجموعة عامة تتكون من المعتدلين والمعارضين المتطرفين المتزمتين، الذين كانوا مرتبطين بشكل كبير من الناحية الهيكلية بنظائرهم من الكاثوليك في القارة، كما أنَّ مناظراتنا طويلة الأجل يجب أن تعدنا لفكرة أن العلم هو لاهوتي من الناحية الطبيعية، وهناك من بين المسلمين يوجد مهنيون من الناحية العملية في جميع الطوائف اللاهوتية، وفي مسيحية القرون الوسطى وجدنا علماً متعاوناً مع الرأي العام لتابعي فيكتوريا وألبيرت، والتوماويين، وتابعي سكوت، والإسمية بين كل من تابعي ابن رشد والمضطهد بيكهام، وفي الحقيقة أنه من الصعب إيجاد جامعة مهمة للفلاسفة لم يعملوا على وجود مجال للعلوم ومن بين اليونانيين، وكان العلم متوافقاً مع السفسطائيين، والأفلاطينيين، والأفلاطونية المحدثة، والأرسطيين، والأبيقوريين، والرواقيين، إلى جانب بعض الفروع الخاصة بالمتشككين الطبيين، ولا يعد العلم بالضرورة لاهوتياً مثيراً للجدل، كما أنَّ العديد من المعسكرات الفكرية يمكنها التعاون معه، وبإمكان الكنيسة الكاثوليكية بالطبع أن تكون مستبدة، حيث إنَّنا رأينا ذلك في تعذيب اليهود بواسطة الإقصاء في إسبانيا، ومنع كتابات ديلا بورتا عن طريق الاستقصاء عام: (١٥٩٢)، حرق برنو عام: (١٦٠٠) وحريق افيرتوست، فإنيني عام: (١٦١٩)، والقيود التي فرضت على غاليليو عام: (١٦١٣ ـ ١٦١٦)، واتهامه عام: (١٦٣٢).

وهناك العديد من الملاحم التي حدثت خلال القرن: اليسوعيون طاردوا جاسندي وأرنولد، وبوسويه اضطهد الخطابي ريتشارد سيمون في ثمانينيات القرن السابع عشر والروحانيات الخاصة بفينولين ومامي، إلى جانب جوين

في تسعينيات القرن السابع عشر، ولكن الإبداع الفكري تم اشتقاقه من الصراعات، كما أن العديد من الإبداعات في العالم الكاثوليكي كان نتيجة لوجود التوازن الثابت للصراعات الداخلية، لذلك؛ فإنَّ ديلا بورتا، ليس الداخلي ولكن يسوع المتدين، تم إزالته من الفهرس عام: (١٥٩٨)، وبالتالي: استمر في التبشير في الأكاديمية العلمية لديلا لينسي التي تم تأسيسها في روما تحت إشراف البابا في بداية القرن السابع عشر، وتم سجن كامبانيلا من قبل الإسبان في نابولي من عام: (١٥٩٩)، إلى: (١٦٢٦)، عندما قام بتهريبه إلى البابا، الذي قام بدوره بإرساله إلى الحماية الملكية في فرنسا، وبالتبادل تم الاحتفال بغاليليو وتحذيره في روما، حيث إنَّ الحكم عليه تغير إلى الإقامة الإجبارية، إلى أن بلغ ترتيبات الحماية الأرستقراطية التي سمحت له بالاستمرار في أبحاثه، فما نريد أن نوصله هنا هو التطورات المفاجئة والصفقات الخاصة بالقوات المؤكدة داخل الديانة الكاثوليكية، حيث إنَّ الكنيسة تعد غنية بالحشود الخاصة بالقواعد المنافسة، حيث إنَّ كلاً منها تشرح بشكل مستوف، لذلك؛ فهناك مجال للمناورات الفكرية.

وخلافاً للعالم البروتستانتي الذي يمنح عادة مجالاً أقل من الاستقلال الذاتي للمفكرين فبالأخص عندما يكون هناك إصلاح ويجد قاعدة محلية قوية، تميل الكنيسة إلى أن تكون متشددة في العقيدة، حيث إنَّ تابعي كالفن، إلى جانب انقسامهم مع الكنيسة والمجتمع السياسي، يمثلون بيئة مستبدة ومتطرفة، حيث إنَّ الحكم الذاتي المحلي هنا يعني أن معاني الرأي الحاكم كانت بشكل خاص مباشرة وفورية، ويمكننا الآن أن نرى المنطق في الحقيقة التي تشير إلى أن الطليعة القائدة للثورة الفلسفية لم تكن مجرد تابعة للكاثوليك، ولكنها قادمة من القطاع المضاد للكالفنيين بشكل واضح، فإذا كانت دائرة ديكارت ـ ميرسين هي مركز الشبكة، ولاحظ حيث يمكننا اشتقاق الدوافع والحوافز المالية: حيث أشهر مدرس في لا فليشى عندما درس ديكارت وميرسين أنه يوجد هناك فرانسويس فيرون، الذي أصبح ملك المناقش الرسمي ضد الكالفينية. [بوبكين، (١٩٧٩ : ٧٠)]، وأطلقت المهنة الفلسفية لديكارت عام: (١٦٢٨)، وذلك عندما تم تشجيعه من قبل كاردينال بيرول، القائد الفرنسي المضاد للكالفينية، وذلك من أجل تطوير نظامه، وكان سلاح ديكارت استخدام الجدال التشكيكي لإفساح المجال للتأكيد،

هو قطعة من رأس المالي الثقافي الموروث من الجيل السابق من المفكرين الفرنسيين، ويمكننا أن نجد هنا بيري تشارون، صديق مونتاغني، الذي لم يكن مجرد عدو متشكك ولكن كان أيضاً مضاداً عسكرياً للكالفينية.

وفي الفترة الحاسمة من الثورة الفلسفية، إنَّه من الأقرب الإشارة إلى المفكرين الكاثوليكيين الذين يلعبون دور المتحررين ضد صورة الكالفينيين باعتبارهم ضد المستبدين الفكريين.

وكان الإصلاح البروتستانتي فصلاً آخر في الصراع طويلِ الأجل حول منظمة الكنيسة التي استمرت منذ القرن الرابع عشر، حيث إنَّ هذا الصراع ممتلئ بالانشقاقات الدينية، ومقاومة الباباوات، والهرطقة، والإصلاحيين، وفي بعض الاتجاهات كان الإصلاح حركة رجعية ضد العلمانية، وبالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية التي كانت منظمة دولية في التوتر مع الدول القومية الداعمة، بينما تمثل الحركات البروتستانتية الناجحة تقلص الكنيسة بالنسبة إلى مستوى الدولة (وفي بعض الأحيان دولة المدينة)، ومن ثَمَّ الانقسام الجديد للدين مع القوى السياسية، وبالنسبة إلى الإطار التنظيمي الأكبر؛ فإنَّ الصراع البروتستانتي الكاثوليكي أضاف بعداً آخر للصراع بالنسبة إلى دعم الحياة الفكرية، وعلى مدى أجيال عدة؛ فإنَّ المفكرين الكاثوليك هم أفضل من تمركزوا ليحولوا مميزات هذا الأمر.

علمانية القاعدة الفكرية

تُعدُّ العلمانية هيكلية أكثر من كونها مذهبية، فالعلمانية لا تعني ألا يوجد من يهتم بالدين بعد الآن، بل قد تستمر الحركات الدينية في الازدهار، ولكن الحركات الدينية أصبحت الآن حركات خاصة، وتعني العلمانية نزع السيطرة المحركة للإنتاج الفكري من السلطة الخاصة بالكنيسة. حيث إنَّ السلطة تم دعمها من القوة الجبرية الخاصة بالدولة، وكانت الكنيسة والحكم الأرستقراطي متشابكين من الناحية التنظيمية، وعملت نفس العائلات على وجود وظائف في كل من ممتلكات الكنيسة التي كانت مهنة الملكية الأرستقراطية، وفي الحياة اليومية حيث الكنيسة تزودنا بوسائل الإنتاج الشعائري، وتشريع تأثير الاحتفالات الخاصة بالطبقات السياسية، وبالتالي: بدأت العلمانية باعتبارها نوعاً من الثورات السياسية، كما هو الحال مع

جميع الثورات، وكان مفتاحها الهيكلي هو التوقف على القمة، الأمر الذي تسبب فيه الصراع الداخلي بين النخبة، كما أنَّه أدى إلى أزمة بواسطة التصعيدات المكلفة ونفاذ المصادر[1].

وكانت العلمانية هي نتيجة الوقوع في مأزق، وكانت البابوية نفسها جارية في العلمانية الداخلية خلال فترة النهضة، حيث إنَّها مركز الثروة الدنيوية، ولكنها أيضاً ديون دنيوية لا يمكن التحكم فيها (قبل كل شيء من موقعه الجغرافي السياسي)؛ حيث إنَّ شبكاته واسعة الانتشار وثرواته جعلتها مركز النزاع الفئوي وهدفاً للسلب من قبل المغامرين، وترجم الإصلاح النزاع وسلب إلى مستوى جديد ـ المصادرة العامة والحرب الدينية، وفي كل مرحلة يعد النموذج الهيكلي هو نفسه: حيث إنَّ الصراع بين نخبة الدولة التابعة للكنيسة، والكهنة المسيّسين والسياسيين إلى جانب الشعارات الدينية على لسانهم، التي أنهكت صراعاتهم المطولة في النهاية قوة الكنيسة، وذلك من الناحية المادية والعاطفية، حيث إنَّ التأثير الخاص بالشعائر وقدرة التشريع تعد ضائعة، حيث إنَّ الصراع هبط في المناورات والتسويات العسكرية، وبالنسبة إلى نظرية الصراع الاجتماعي؛ فإنَّ عملية الانهماك والتخفيف للصراع لها نفس أهمية التعبئة العامة والاستقطاب.

وعلى المستوى الكبير فإن الوضع الهيكلي للسياسة الخاصة بالكنيسة كان بمثابة صراع متوازن للقوة المتقاطعة، حيث الاختناق المروري للتحالفات السياسية والطوائف الدينية، حيث إنَّ الصيغة الخاصة بالمأزق السياسي وبسبب نفاذ الموارد وبسبب تصاعد الصراع في هذا الموقف المستحيل الفوز، ونتيجة للتوقف النهائي لكنيسة الدولة القديمة، ولكن مع المحتوى الوحيد الإضافي؛ فإنَّها أيضاً الصيغة الخاصة بالإبداع الفكري التي شاهدناها في العديد من الأجزاء في العالم، حيث إنَّ تقاطع الدوائر المتناحرة تعد هي مركز الانتباه، وكان العالم الكاثوليكي هو المركز الفكري خلال هذه الفترة من توقف الكنيسة والانتهاك؛ لأنها ظلت المركز العالمي، حيث إنَّها كانت مميزاتها الهيكلية المتعلقة بالكنائس القومية ضيقة الأفق التابعة للبروتستانتية، وهذا هو السبب في جعل المفكرين الانغليز والألمان يرسون شبكتهم الأساسية بباريس التابعة لرتشيليو ومازارين.

وكما أنَّ توازن القوى بين الشبكات القاطعة التي لها تأثيرات على ثلاثة مستويات مختلفة، حيث إنَّ انتهاك صراع الكنيسة المسيسة أدى إلى وجود العلمانية، كما أن الطبيعة التدريجية وتقليل دور الكنيسة في الدولة، أدى إلى خسارة سيطرة الكنيسة على وسائل الإنتاج الفكري، وبالنسبة إلى المفكرين فإن الشبكات القاطعة كانت بمثابة وصف لفترة الإبداع. كما أن النجوم مثل ديكارت وليبنيتز، هم بمثابة الأشخاص الذين يقعون في العقد بين الدائرة الداخلية من بين الدوائر. كما أن خاصية الفكرة كانت أيضاً مؤثرة: حيث إنَّ الشبكات العالمية خاصة خلال وقت التسوية العالمية عندما تلوثت العقائد الخاصة بفشل الطوائف، رفعت مستوى التجريد الذي يشكل تضاريس الاكتشاف الفلسفي، وأصبح الدين أمراً عالمياً، ومرة أخرى، كما هو الحال مع الإسبان أفيروس وميامنيديس، أمدنا الفلاسفة بدين المنطق إلى ما بعد النزاع الطائفي، ولكن هذا الأمر تم نكبته أيضاً بواسطة التغيرات الهيكلية للعلمانية، وليس العقيدة الدينية، حتى إنَّ أكثرها عالمية، بإمكانها تعافي السيطرة بمجرد انعقاده بواسطة الإيمان القديم المدعم من قبل الدولة، حيث إنَّ الانغماس في السياسة فتح مجالاً داخليّاً للمفكرين لمواصلة ألغازهم الخاصة، وتعافت الفلسفة من كسوفها، كما أنَّها عملت عل إطلاق عهد جديد في المناطق العُليا للتكهنات ونظرية المعرفة.

الجغرافيا السياسية والانشقاقات داخل الكاثوليكية

كانت إسبانيا المركز الأول للثورة الفكرية؛ لأنَّها البلاد العظمى القوية الأولى كما أنَّها القوة المسيطرة في العالم الكاثوليكي، كما أنَّ وجود هيكل الدول الحديثة كان بشكل كبير أمراً متعلقاً بالجغرافيا السياسية والمنظمة العسكرية وتابعة للهياكل المالية الداخلية وذلك لغرض دعمها، وكانت إسبانيا الأولى في تنفيذ الثورة العسكرية، ومتحولة بذلك إلى المشاة المسلحة المنضبطة والمركزية، إلى جانب كونها أصبحت صراعاً مركزاً إلى جانب طبقة النبلاء الهابطة المتعلقة بالمتطلبات المالية المتزايدة للدولة، وتضافرت المنظمات الدينية مع الاتجاهين؛ الاستقصاء، والأديرة، والعالميين،

وأراضي الكنيسة التي بها: (٥٠٪) من إسبانيا. [وزنو، (١٩٨٩ : ٣٤)]، التي كانت أماكن فورية، حيث استحوذت الطبقة الأرستقراطية على المهن والمصادر الخاصة بالحكومة التي كانت مدركة لقوّته الخاصة، حيث حدثت شدة الحرب ليس بين الأغنياء والفقراء، ولكن بين السبل المنافسة للمنظمة الموجودة في القمة؛ وهذا يعني أنه قد يكون هناك فصائل غنية بالمصادر في قلب الكنيسة نفسها؛ المكون الكبير للعمل الفكري.

وكانت إسبانيا في القرن السادس عشر بمثابة الإمبراطورية الأوروبية العظيمة، التي توسعت بشكل تلقائي مع توحيد الممالك الإيبيرية، وقهر الأمريكيين، والزيجات بين السلالات والتحالفات التي جلبت لها نيوزلاند، وأستراليا، وسلسلة من الأراضي وصولاً إلى حدود فرنسا الشرقية، ناهيك عن توسعها إلى إيطاليا، إلى جانب ممتلكاتها في سيسيليا، وتم اشتقاق ذلك من قبل التنافس مع فرنسا، إلى جانب دعم الحالة بعد الإقطاعية، وزحفت جيوش فرنسا وإسبانيا ذهاباً وإياباً من ميلين إلى نابولي من تسعينيات القرن الخامس عشر إلى عام: (١٥٣٠)، وتحرير وطرد الرومان في طريقهم، وتم تقليل وظيفة البابا إلى المناورة لصالح الحلفاء، ويمكن أن يكون ذلك السبب الرئيسي لتوقف السلطة الدينية المركزية في النهاية خلال هذه السنوات من قبل الإصلاح التابع للورثة، ومن عام: (١٥٣٠)، إلى: (١٧٠٠)، التحقت أجزاء كبيرة من إيطاليا بشكل مباشر بإسبانيا، كما أنَّ الباقي، الذي يشمل الدول الباباوية إلى جانب توسكانا وفينيسيا، التي كانت بمثابة مناطق غير سهلة من المقاومة المختلطة والاستحواذ، ويوجد هناك بناء كبير في القوة الكاثوليكية، كما أنَّه إحدى أسباب أن أصبحت نابولي بشكل مفاجئ مركز الحركة الفكرية ـ تليسيو، وبرونو، وكامبنيلا، وديلا بورتا ـ المتورطة في الحركات المضادة للاحتلال الإسباني إلى جانب الدعم المتقطع من البابا.

وظلت كل من فرنسا وإسبانيا مغلقتين معاً في الشمال من قبل صراعهما السياسي الجغرافي، وانحصرت هابسبورج الإسبانية في فرنسا في جميع الحدود، حيث إنَّ البلاد الصغرى «قمرة القيادة في أوروبا»، التي أصبحت مساوية للمنطقة الحاجزة في تحول الأجزاء السياسية، وهذا الأمر جعلها أكثر قيمة للامركزية في أكثر نهايته، نموذج الكالفينية، ويكون هذا الأمر تهكمياً

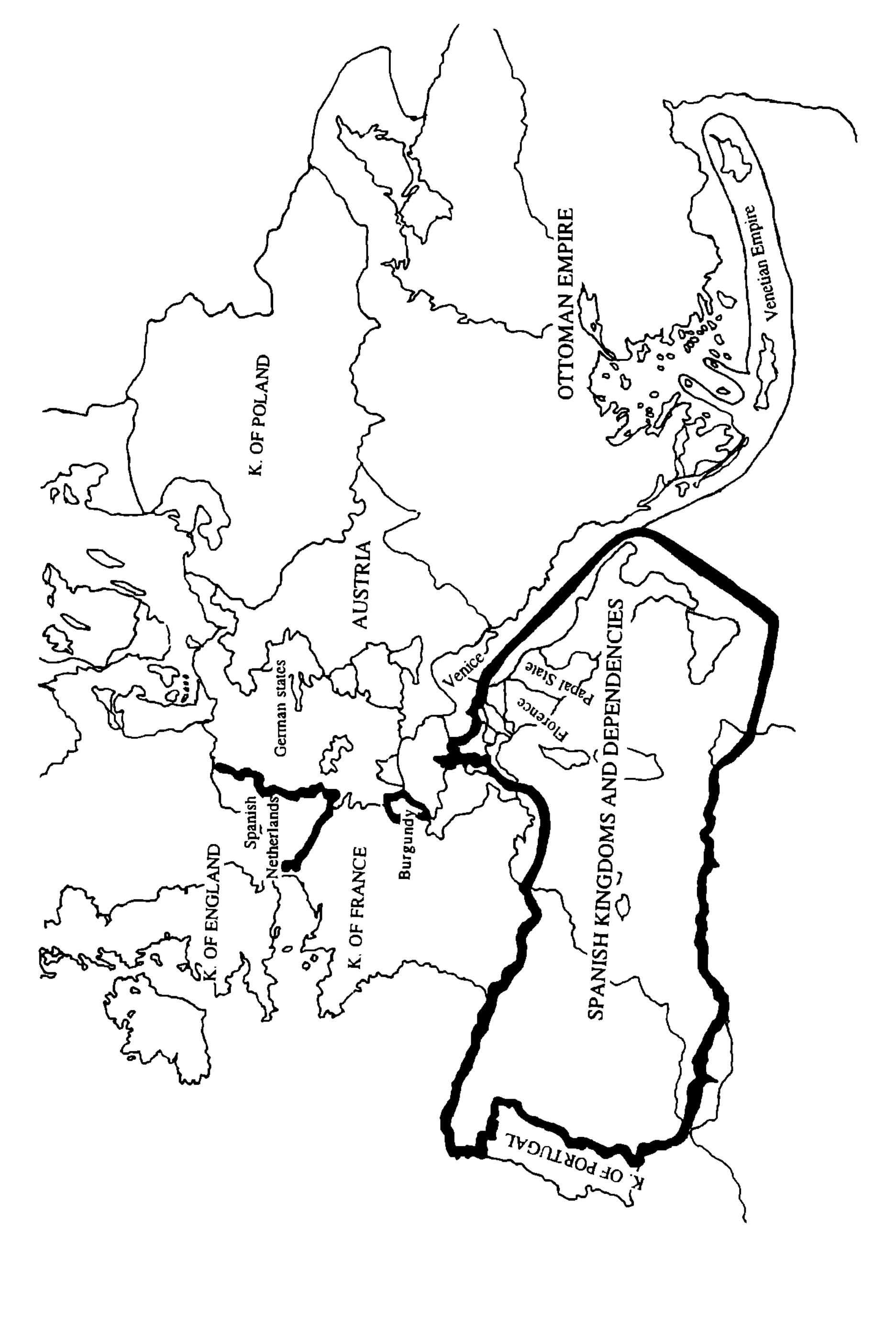
فقط إذا فكرنا أن القوة العسكرية يجب أن تكون قادرة على فرض الأرثوذكسية الدينية المتعلقة بها؛ وفي الحقيقة فإن المصادر الضخمة للدول الفرنسية والإسبانية سمحت جميعها بفحص الأخرى، ويشمل ذلك مصادرهم لفرض السياسة الدينية، حيث إنَّ إسبانيا في النهاية أصبحت الحامل القياسي للإصلاح المضاد، وانقادت فرنسا إلى السياسة الخارقة لعدم تابعي البروتستانتية.

وتشير الجغرافية السياسية ليس فقط إلى السيطرة من قبل الدولة الأقوى، ولكن إلى نموذج العلاقات بين المصادر المتنافسة، حيث إنَّ إسبانيا أصبحت الدولة المستبدة الكاثوليكية، وأصبحت فرنسا مركز الليبرالية الكاثوليكية، وبالنسبة إلى هولندا؛ فإنَّه بخصوص جميع الاتجاهات المتعلقة بها إيذاء الاستبداد التابع للكالفينية؛ فإنَّه بحلول القرن السابع عشر، أصبحت مركز ضجر من الحرب الدينية وموطن الحركات الجغرافية السياسية التي تجاوزت الطوائف الدينية.

الازدهار الفكري الإسباني

على الرغم من استقرار إسبانيا في النهاية إلى الجهد المتشدد لإجبار الناس على التقاليد الكاثوليكية، إلا أنَّ هذا لم يحدث قبل عدة أجيال من الصراعات الداخلية، وأتى الإبداع الفكري نتيجة لذلك، ولم تكن إسبانيا مضادة للإصلاح بشكل تلقائي، خاصة وأن لها مشاكلها السياسية والعسكرية الخاصة مع البابا فيما يتعلق بالسياسة الإيطالية، ووضح روبرت ويسنو (١٩٨٩ : ٢٦ ـ ٣٥، ١٠٢ ـ ١١٣)، إنَّ الأرستقراطية الهابطة اشتقت من تشريعها الأقوى من المشاركة في الشعائر الكاثوليكية القديمة، وكانت هذه الطائفة قوية بشكل كاف في إسبانيا لهزيمة ممثلي الدولة الجديدة المركزية، وعدم تثبيت الحركة في اتجاه الإصلاح الشامل.





الأزمة الجغرافية السياسية للإمبراطورية الإسبانية الهابسبورغ،
(١٥٥٩)، [من ماكايفدي، (١٩٧٢)، صفحة (٣٣)]

وعلى الرغم من هذا؛ فإنَّ المصادر التنظيمية تحولت، خاصة خلال التوسع العظيم للإمبراطورية في القرن السادس عشر، إلى جانب الشعب الأقرب إلى هذه التغيرات التنظيمية التي أصبحت مفتوحة لطرق جديدة لجمع رأس المال الفكري إلى جانب الأشكال الجديدة من الطاقة الشعورية المتولدة، حيث إنَّ هذه التغيرات استمرت في تعريفها على أنَّها «كاثوليكية»، والتي تعني أنَّه لا يوجد استراحة مفتوحة من البابوية إلى جانب عدم وجود اللامركزية الجذرية للسلطة الكنائسية، وفي معظم المجالات الخاصة بالمحتوى والممارسة؛ فإنَّ الإبداعات قد ذهبت بعيداً.

ويعد اليسوعيون الوسائل للعديد من هذه الإبداعات، وتم تنظيم هذه الحركة من قبل النبيل إيغنتيوس لويولا (لوبيز)، الذي تم إلغاؤه من قبل الجيش الإسباني، الذي تحول عام: (١٥٢٢) إلى الممارسات الدينية التقليدية، مثل الحج، وتحويل الكفار، والحماس في الاهتمام بالمرضى، والتقشف الشخصي.

وفي الوقت الذي نهضت فيه سمعته، بدأ لويولا في تحويل الحياة الرهبانية، وإلغاء الجوقة، والصلوات، والعزلة، والإصلاحات المميزة، وانتقد اليسوعيون السحر، والأساطير، وعبادة القساوسة، وكان هدفهم الأول هو أن يصبحوا مبشرين بالنظام العالمي الذي سيتوسع فيما بعد طبقاً للقيادة الليبرالية، ولكن الجامعات كانت مستمرة في الازدهار المفاجئ في إسبانيا، وتبع لويولا تدفق الإثارة الحالية في السعي إلى تجنيده، وبتبني المثالية التي تشير إلى المبشرين الذين يجب أن يكونوا الأفضل في التدريب الخاص بالكنيسة، حيث إنَّه درس في الجامعات الإسبانية المنتخبة من الكالا وسالامنكا، وبعد ذلك باريس، حيث إنَّه عام: (١٥٣٤) قام بتنظيم مجتمع اليسوعيين مع القليل من الجامعات، وعند وفاة لويولا عام: (١٥٥٦)، كانت تملك: (١,٠٠٠ عضو)، وفي القرن التالي كانت تملك أكثر من: (٦٠٠) كلية وأكاديمية وكانت المؤسسة التعليمية في أوروبا [هيير، [١٩٥٣]، (١٩٦٨: ٢٦ ـ ٢٧)، اومالي، (١٩٩٣: ٢٠٠ ـ ٢٤٢)].

وكان وقت الحركة اليسوعية في تواز شديد مع الإصلاح، وكان تحول لويولا المعاصر تقريباً مع عصيان لوثر، حيث إنَّ انطلاق اليسوعيين في باريس في ثلاثنيات القرن السادس عشر الذي حدث في مركز الجدل حول العقائد الجديدة، وتداخل مع وجود جين كالفن، الذي فر إلى بازل عام: (١٥٣٦) لنشر مؤسسات الديانة المسيحية، وأسس الحكومة الدينية في جنيف عام: (١٥١٤)، في العام نفسه بعد تصديق البابا على النظام الخاص بلويولا.

ومن الناحية العملية؛ فإنَّه يوجد كل من الإصلاحات المضادة للرهبانية، والإصلاحات المضادة للشعائر، على الرغم من وجودهم لبيئات سياسية وتنظيمية مختلفة في علاقاتهم مع السلطة البابوية.

وتشكل نمو اليسوعيين بشكل كبير من قبل البيئات الناشئة عن إعادة التنظيم التي تمت للنظام التعليمي في العصور الوسطى، وكانت الجامعات الموجودة في العصور الوسطى بمثابة نقابات للمدرسين، تمنح الرخص الخاصة بالمهن العُليا في القانون، والطب، وعلم اللاهوت، إلى جانب منح درجة رسمية هيكلية في الفنون التي تم إعدادها خصيصاً لهم، وكان النظام المقسم إلى اثنين مع الجامعات باعتباره الدرجة العليا، بينما معرفة القراءة والكتابة الأولية والقواعد التي تم منحها في المدارس الملاحقة بالكنائس والأديرة، ولقد رأينا بالفعل (في فصل ٩) أزمة الجامعات التي تم تأسيسها بعد عام: (١٣٠٠)، حيث إنَّ الجامعات انتشرت، والتسجيلات سقطت، والمؤسسات فشلت، ومالت الاحتكارات الخاصة بالرخص والمتعلقة بالمهن إلى الإقلاع، وخاصة في فرنسا وإنجلترا؛ فإنَّ جوهر النظام القديم، والجامعات، تحولت الآن إلى أن أصبحت مجموعات من الكليات، ويمكنك القول: إنَّ المدارس الداخلية للطلاب غير المتخرجين، مستبعدين التعليمات القادمة من كلية الفنون.

وفي القرن السادس عشر كانت هذه الكليات الجامعية قد بدأت في التوسع التحتي للتعاون مع المنهج التعليمي اللاتيني الأولي أيضاً، ويمكنك القول: السيطرة على أراضي مدارس القواعد السفلى، ولم يكن لمدارس العصور الوسطى سن معين للالتحاق بها، بينما أصبحت الكلية الآن لابد لها

من سن يتراوح من: (٨)، إلى: (٢٠) عام، وكان معظم الطلاب يدرسون في النهار، حيث إنَّهم كانوا يحضرون لسنوات قليلة فقط، وكان الرابط الوحيد المتبقي بهيكل الجامعة القديمة هو أنَّه إذا حافظ الطالب طوال الطريق إلى نهاية التدريب؛ فإنَّه يمكنه الحصول على درجة الماستر، ولكن قيمة هذا المؤهل كانت قد اختفت الآن، وكان النظام الثنائي التقسيم للعصور الوسطى تم تقسيمه الآن على طول الخط المختلف، حيث إنَّه بدلاً من مدارس القواعد والجامعات التي يلتحق بها المراهقون والشباب اليافعون في الأخير، أصبح هناك الآن جامعات وكليات محترفة، إلى جانب السابقة التي امتدت إلى الأطفال. [أريس، (١٩٦٢: ١٩٥ ـ ٢٣٧)، وسيمون، (١٩٦٦)، وغريندلير، (١٩٨٩)].

إنَّ العديد من البلدان بدأت في تأسيس الكليات بشكل مستقل عن الجامعات، واختفت مزايا التعليم الجامعي، وحصل اليسوعيون على نجاحهم بواسطة الدفع بهذا الاتجاه إلى النهاية، حيث إنَّ كلياتهم أصبحت حرة ومفتوحة لجميع الطبقات الاجتماعية، وفي القرن السابع عشر، كان من: (٥٠) إلى: (٦٠) في المائة من الطلاب هم أبناء الحرفيين والطبقة المتوسطة الدنيا.

وفي هذا الإطار، عمل اليسوعيون على وجود نقطة تعاون من الثقافة الجديدة وعرضت بذلك العلوم، والأدب، وآخر صيحات الفلسفة، إلى جانب الجدل اللاهوتي، كما أنَّنا رأينا تداخلاً آخر ذا أهمية مع وجود ليولا في باريس في ثلاثينيات القرن السادس عشر، وحصل راموس على الماستر من هناك عام: (١٥٣٦)، وبدأ في تدريس المنطق المعدل غير التابع لأرسطو، والمختلط برأس المال الثقافي الإنساني بواسطة جمع المنطق مع فن الخطابة لكي يصبح فنّاً واحداً من الكتابة، وأصبح هذا النموذج لكتاب النصوص في المدارس الثانوية، التي انتشرت بكثرة في المدارس المتوسطة الكالفينية التي نمت، وذلك خاصة في ألمانيا وإنجلترا، باعتبارها بديلاً للجامعات التقليدية، كما تبنت كليات اليسوعيين أيضاً نسخة من كتب النصوص التابعة لراموس، وذلك مثل التي درسها ديكارت في لافلاش. [أي بي، (١٩٨٦: ٧:٦٦ ـ ٦٧)]، ووجدنا هنا أيضاً اليسوعيين يتوازون مع الجانب الكاثوليكي الخاص بالإصلاحات التنظيمية التي فتحت مع انهيار نظام العصور الوسطى الخاص بالتعليم الديني.

وزودنا الإصلاح التعليمي بالقواعد التنظيمية للإبداع الفكري، وأصبحت كلية اليسوعيين في روما مركزاً للعلماء ذوي المستوى الراقي واللاهوتيين من ستينيات القرن السادس عشر إلى عام: (١٦٢٠)، ويشمل ذلك كلافيس، وسواريز، وبلارمين، إلى جانب الاتصال مع غاليليو. [والاس، (١٩٨٤)]، وقد يكون أكثرها تشدداً، اليسوعيون الذين كانوا على أعلى نقطة من الإبداع الفكري الذي اندلع في الجامعات الإسبانية، ولـم تكن إسبانيا المسيحية مركزاً فكريّاً أبداً، إلَّا عندما كانت طليطلة في منتصف القرن الثاني عشر مركز الترجمة مع المسلمين؛ وبعد سقوط خلافة قرطبة عام: (١٢٣٦)، كان النشاط الوحيد للأهمية الفلسفية يتضمن اليهود الميمونيين، والرشديين، والكاباليين، وبشكل نموذجي في السر ضد استبداد الأرثوذكس المسيحيين.

وهناك جامعتان كبيرتان في العصور الوسطى، في سلامنسا وفالدوليد، ولكنهما لـم تكونا مهمتين أبداً في الفلسفة، لذلك؛ فإنَّها بالأحرى كانت مفاجأة في بداية ووسط القرن السادس عشر، حيث إنَّنا وجدنا مفكرين إسبان ذوي أهمية عالمية ـ لاسكاسس، فيتوريا، وسوتو ـ طورت نظرية الحقوق الطبيعية والقانون الدولي.

وبالنسبة إلى هيكل الشبكات؛ فإنَّ المفكرين الإسبان كانوا الربح المفاجئ من النسب الدراسي في باريس[٢]. كما أنَّ الإنسان الإسباني الأول جان لويس فيفس، مثل ليولا ذهب إلى باريس ولكن بلا رجعة.

وبحلول منتصف القرن السادس عشر؛ فإنَّ الدومنيكان التوماويين كانوا في إسبانيا، كما أنَّ بعض الشماليين، مثل المصمم اللاتيني بوشانون، حتى أنَّه أقام مؤقّتاً هناك، حيث إنَّ النموذج الهيكلي المثالي للظواهر الإبداعية: خطوط الصـراع بين الطوائف المترابطة، والمصلحين الكرمليين المشهورين، مثل الصوفيين القديسة تريزا التابعة لافيلا وجون الصليبي، تم مهاجمتهم من قبل ميلشوار كانو الدومنيكاني؛ المعارض للطرق العلمية، حيث إنَّه رأى هؤلاء الصوفيين الرجعيين المعادين للثقافة، وتم دعم تريزا من قبل معترفها، بانيز، والماورائي سلمانكا وتوماوي دومينكاني آخر، وظهر في قلب هذه الشبكات المتنافسة أهم فيلسوف يسوعي، مولينا وسواريز.

وكون مولينا فلسفة اليسوعية المتميزة، حيث إنَّ الحسابات المتطورة

المتوسعة الكلبية التي قد تشكل معظم التفكير العلماني الرائد والمتعلق بالأجيال التالية، وفي عام: (١٥٨٨) قام مولينا بنشر المسار الفلسفي بعيداً عن معضلة القدر، حيث القضية اللاهوتية ذات العلامة التجارية الخاصة بكالفين، واقترح الإعلام العلمي، النوع المتوسط من المعرفة الموجودة بين نوعي الاكويني، حيث رؤية الآلهة الخاصة بالوجود المؤكد ومعرفة الآلهة الخاصة بالاحتمالات، كما أنَّ موقع توماس التقليدي، حيث إنَّ ذلك الرجل المحدد مسبقاً جسمانيّاً من قبل الآلهة حتى يمكنه التصرف بحرية، وتغير مولينا، وهو الشكل الوحيد الغريب المتعلق بالتصميم، وجادل مولينا من أجل المعرفة الإلهية الخاصة بالمستقبل المشروط لإحداث الفريق، ومن ثَمَّ التعاون الخاص بالإرادة الحرة مع النعمة الإلهية، وعمل على سقوط نفسه في هجوم كانو وبانيز.

وكان للجدل اللاهوتي أهمية خاصة، الأمر الذي أثر في مفهوم المعرفة، ومن ثَمَّ المتعلق بمجال نظرية المعرفة الصاعدة مع الفلسفة، وكان هناك ثلاثة أجيال فيما بعد ليبنيتز الهدف منها رسم وسائل الإعلام الخاصة بمولين، وذلك بغرض التغلب على صلابة الديكارتية [براون، (١٩٨٤ : ٢٦)]، وأنشأ مولن علم اللاهوت والأخلاقيات الخاصة بالاحتمالات: ويعد الإدراك أقل صدقاً كلما كانت أكثر شمولاً، حيث إنَّ النشاط المؤكد في العالم يستلزم دائماً اختيارات تشمل خليطاً من العقبات الشريرة الضخمة أو الضئيلة، وأطلق مولينا التأكيد اليسوعي الشهير المتعلق بالإفتاء والأخلاقيات المتعلقة بالمواقع، حيث إنَّها بمثابة نسخة من النسبوية، وبالنسبة إلى اليسوعيين في هذا الوقت؛ فإنَّه بمثابة موقع متحرر ضد المستبدين ومؤيدي الحكم المطلق لكل من البروتستانتية والمعاديين للإصلاح المتشددين، حيث إنَّ الحملات الصليبية والحروب المقدسة لا يمكن تعديلها، بما أن الاتهامات يمكن تأكيدها بشكل كاف لعدم دعم النزاع المخطّط للعوائق، وأدى ذلك بشكل طبيعي إلى نقد الحق الإلهي للملوك وللسلطة المطلقة للدولة، وفي هذا الاتجاه اتبع مولينا يسوعيين آخرين، ومن بينهم بيلارمين (ناقد غاليليو) سواريز.

وتم تتويج ثلاثة أجيال من الإبداع في إسبانيا، وكان سواريز آخر فيلسوف مدرسي عظيم، وفي الدوائر الكاثوليكية اللاحقة كانت سمعته التالية فقط للأكويني، وقام بإنتاج تأليفات كبيرة من ما وراء الطبيعة الخاصة بتوماس

وسكوت، كما أن أعلى نقطتين في فلسفة القرون الوسطى، حيث إنَّ الأنساب المنافسة لمدة: (٣٠٠ عام)، جلبت معاً عندما كانت تركيبات القرون الوسطى في انهيارها الأخير، كما أنَّنا وجدنا هنا قضية أخرى من الإبداع القادم من إعادة الترتيب الخاص بمجال الانتباه، حيث إنَّ إبداع التحالفات الفكرية التي بسطناها في تأليف الكفار الضخمة في نهاية العالم اليوناني القديم، وشكل سواريز علم الخوارق باعتباره علم الإنسان النسبي، حيث إنَّها تتضمن أفعال الوجود، ولكن الجواهر الحقيقية، التي يتسم بها عدم التناقض، وبالتعارض مع سكوت، أقر سواريز أن الوجود أحادي المعنى، لكنَّه مفهوم تم اشتقاقه من التناظر القادم من الأنواع المختلفة للوجود[٣]، وشكل سواريز التراث الفلسفي الذي سيمر بالمتحررين، الذين يعتقدون أنهم تخاصموا مع فكر القرون الوسطى.

وأصبحت فلسفة سواريز مركز المناهج التعليمية في الجامعات الكاثوليكية والبروتستانتية (خاصة في ألمانيا) لمدة بلغت: (٢٠٠) عام، كما أنَّ هذا التقليد ظل يطفو على السطح أينما أصبحت الفلسفة واعية بالقضايا الميتافيزيقية، وتعد أفضل أعمال وولف هو (الفلسفة الأساسية أو الأنطولوجيا Philosophia Prima Sive Ontologica) (١٧٢٩)، وهو قائم بشكل واضح على سوريز. [أي بي، (١٩٦٧: ٨: ٣٤٠ ـ ٣٤١)]، واعتبر وولف الأنطولوجيا جدلاً مكتفياً ذاتيّاً ومتعلقاً بالمبادئ الأولى، التي يتحكم فيها مبدأ عدم التناقض، واستنتج من ذلك مبدأ المنطق الكفيل الذي يحكم الضرورة الفيزيائية واللامنطقية: حيث إنَّه يجب أن يوجد في كل حالة منطق يفسر وجود الأشياء وليس عدم وجودها، حيث إنَّه المحك لفلسفة ليبنيتز أيضاً، ومن الواضح في مشاكل المنطق الخالص لكانط، إلى جانب تبرير التأليف الأولي، وعندما كان شوبنهور في بداية وظيفته اقترح التغلب على المثالية البناءة والعودة إلى كانط، وكانت جملته الأولى الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي، إلى جانب إعجابه الواضح بسواريز، وفيما بعد أعاد هايدغر إحياء ـ منتج تعليم الكلية الكاثوليكية ـ أي السؤال المتعلق بعلم الوجود (الأنطولوجيا)، وعاد بشكل واضح إلى سكوت وانقلب على مبدأ السبب الكافي عن طريق الإعلان عن التأسيس المنطقي للوجود، وكان هذا واحداً أيضاً لتحرك السباق المحدد من قبل سواريز.

وتوضح الصورة: (١٠ ـ ١) سواريز المعاصر مع بيكون، وكامبنيلا، والخلفاء العلميين لديكارت، لا يعد هذا الأمر شاذاً، واندلع الإبداع مرة أخرى بشكل فوري على الجوانب المنافسة لهذا المجال، واحتقر المتحررون في الثورة العلمية خوارق الجامعات القديمة، حيث إنَّ شبكات الجامعات الإسبانية تم إحياؤها واستمرت في المجردات المتطورة للتقاليد الدراسية، وعندما تغلب الجيل التالي لثوار الشبكة على المذاهب الميتافيزيقية، حيث إنَّ ذلك هو الخط الخاص برأس المال الثقافي الذي استمر فيه أتباع سواريز.

مرة أخرى أخذت حركة الإبداع تشتعل في وقت متزامن على طرفي النقيض في هذا الميدان، وأخذ متبعو مذهب الحداثة من أهل الثورة العلمية ينظرون بعين الازدراء إلى الميتافيزيقا الجامعية القديمة، وانتعشت شبكة الجامعات الإسبانية وانتقلت بالتجريدات المعقدة للتقاليد السكولاستية إلى مرحلة جديدة، وعندما تمكن الجيل اللاحق من الثوار من التغلب على إيديولوجيتهم المناهضة للميتافيزيقية، كان الإرث الثقافي لـ «سواريز» Suarez هو ما اتبعوه.

توسعات الجامعات الإسبانية وأزماتها

لماذا إذاً توارى العالم الفكري الإسباني مرة أخرى عن الأنظار في القرن السابع عشر؟ قد تتمثل أسهل إجابة لهذا التساؤل في هيمنة الكاثوليكية الرجعية، لكن ذلك يطرح سؤالاً عن السبب والنتيجة، فالاستبدادية لم تكن هي المهيمنة دائماً، كما أن «محاكم التفتيش» في حدّ ذاتها لم تتسم بكونها رجعية بصورة موحدة النسق فيما يخص المسائل الفكرية، فالموجة الأولى من الليبرالية في بداية القرن السادس عشر كان يقودها «الكاردينال سيسنيروس» Cardinal Cisneros كبير قضاة محاكم التفتيش، الذي كان يؤيد المصلحين من أتباع «إرازموس» Erasmus. [انظر دراسة: "Heer" [العام ١٩٥٣ وعام] (١٩٦٨): ص: (١٣، و٢٩ ـ ٣١)].

وقد قام «الكاردينال سيسنيروس» بتأسيس جامعة «الكالا» Alcalá الجديدة بالقرب من العاصمة الإسبانية «مدريد» Madrid عام: (١٥٠٩)، وجعل بها أساتذة لتدريس اللغات القديمة، والنصوص الأصلية للكتاب

المقدس. ولموازنة هذا التوجه نحو الدراسات الإنسانية، عيّن الكاردينال أيضاً أساتذة لتدريس فلسفة التوماويين (متبعي توما الأكويني)، وفلسفة متبعي سكوت، والفلسفة الإسمانية وذلك لمواجهة النزعة التي سادت أواخر العصور الوسطى تجاه الطائفية والاستئثار، فما كان من مدينة «سالامانكا» Salamanca إلَّا أن ردت بإنشاء جامعتها المنافسة، ومن هنا تأسست القاعدة المادية للانطلاق الفكري الإسباني.

وقد مرت على تلك القاعدة المادية فترات ازدهار وانكسار تزامنت مع صعود نجم الإبداع الفلسفي الإسباني وأفوله، وتميزت الجامعات الإسبانية في العصور الوسطى بكونها متواضعة العدد والحجم.

وفي القرن الخامس عشر: ازداد معدل المؤسسات الجديدة، حتى أصبح كالسيل المتدفق في القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر [انظر الجدول رقم: (٩ ـ ١)، والمصادر المذكورة به)، ومن بين الجامعات الإسبانية البالغ عددها: (٣٢) جامعة في تلك الفترة، كانت هناك ثلاث جامعات لها حضور طاغ على ما هو دونها، فكان عدد الطلاب في جامعة «سالامانكا» Salamanca وحدها يبلغ: (٦,٠٠٠) طالب في أغلب السنوات التي تقع في الفترة ما بين عام: (١٥٥٠)، إلى عام: (١٦٢٠)، وهو رقم لم يسبق أن شهدته أية جامعة قبلها باستثناء جامعة «باريس» Paris في القرن الثالث عشر، ولم تشهده أية جامعة بعدها حتى أواخر القرن التاسع عشر في ألمانيا.

أمَّا عدد الطلاب في جامعة «الكالا» Alcalá، في أوج عظمتها، فتراوح ما بين: (٢,٥٠٠)، إلى: (٣,٥٠٠) طالب، بينما بلغ عدد الطلاب في جامعة «بلد الوليد» Valladolid (٦٠٠) طالب، وكان هناك ما بين ثلاث أو أربع جامعات أخرى صغيرة يبلغ عدد الطلاب بها ما بين: (٦٠)، إلى: (٧٠) طالباً على الأكثر.

وإبّان ذروة القرن السادس عشر، كان ما يقارب (٣٪) من الشباب الإسبان الذكور يرتادون الجامعات، وربما تمكن نصفهم من نيل درجات علمية، وضخامة هذه الحركة التعليمية في مجتمع صغير التعداد السكاني نسبيّاً إنَّما هو أمر يستحق الاحترام. فالولايات المتحدة الأمريكية، وهي

الرائدة الحديثة في مجال التعليم العالي الجماعي إنَّما لـم تتجاوز تلك النسبة حتى عام: (١٩٠٠)، في حين أن إنجلترا الحديثة لـم تتجاوزها حتى عام: (١٩٥٠)[٤].

وكانت القوة المحركة الكامنة وراء ذلك هي وجود سوق للمؤهلات التعليمية، فبحلول القرن السادس عشر، انخفض إلى حدٍّ كبير عدد كليات الفنون الدنيا أمام تنامي عدد الكليات اليسوعية.

وصارت الجامعات الآن تتألف بشكل كامل تقريباً من طلاب اللاهوت والقانون، الساعين لتأمين مناصب لهم في الكنيسة والحكومة، وكانت إسبانيا هي أول مجتمع في التاريخ يكتظ بدرجات الدكتوراه، وكانت هذه حالة من حالات التضخم الحقيقية في المؤهلات، وحلت الدرجات العلمية المتقدمة محل الدرجات العلمية الممنوحة في الفنون (أو الآداب) بعد عام: (١٥٥٠)، مع ازدياد التأكيد على الدرجات العلمية الممنوحة في القانون باعتبارها تذكرة دخول إلى سلم المناصب الإدارية في الحكومة، واحتكرت الجامعات الثلاث الكبرى السوق، مع زيادة الاقتران الداخلي مع كليات معينة داخلها. [انظر دراسة: "Kagan" لعام: (١٩٧٤)، ص: (٣٦٩)، ودراسة: "Elliot" لعام: (١٩٧٠)، ص: (٣١٧)]، وكان خريجو جامعات «سالامانكا» Salamanca، و«الكالا» Alcalá، و«بلد الوليد» Valladolid يحتلون أغلبية المناصب الدينية والعلمانية العليا في حكومة «آل هابسبرغ» Habsburg، كما كانوا يحتكرون كامل المناصب في المجالس الاستشارية الملكية ومحاكم العدل بالمقاطعات.

أمَّا نبلاء المناطق الريفية الذين كانوا أقل حظاً في الثراء؛ فقد توافدوا على الجامعات، ممَّا تسبب في حدوث توسع هائل بها مع تصعيد شروط الحصول على الدرجات العلمية، ولكن دون كسر احتكار طبقة الأرستقراطيين الأثرياء ممن يحظون بصلات قوية، وكانت النتيجة وجود عدد كبير وغير مستقر من طلاب العلم البائسين الذين يعيشون على أمل الحصول على من يرعاهم مادياً.

فضلاً عن أن الملك أيضاً إنَّما قد حظر على خريجي الجامعات غير الرئيسية المجيء إلى مدريد، ولكن دون نجاح يُذكر، وكانت هذه هي

الأجواء التي ورد وصفها في ينبوع الروايات الإسبانية الذي تفجر قرابة ذلك الوقت، بدءاً من الرواية القصيرة [(حياة) لاثاريو دي تورميس (وحظوظه ومحنه) Lazarillo de Tormes] (المنشورة عام: ١٥٥٧) وصولاً إلى أعمال كل من الكاتب «كيفيدو» Quevedo، والكاتب «ثربانتس» Cervantes في أوائل القرن السابع عشر، ولقد كانت هذه «البروليتارية الفكرية» هي الأساس الذي يقوم عليه الإنتاج الأدبي.

وبعد عام: (١٦٢٠)، أخذ هذا النظام في الاضمحلال؛ فبحلول عام: (١٦٦٠)، كان عدد طلاب العلم قد انخفض إلى النصف، مع استمرار الانخفاض حتى أوائل القرن التاسع عشر، ووصلت الطفرة في بناء المؤسسات التعليمية إلى نهايتها، ولم يتم إنشاء جامعات جديدة بعد عام: (١٦٢٠)، وحتى عام: (١٨٣٠). أمَّا الجامعات التي تم إنشاؤها في القرن السادس عشر والبالغ عددها إجمالاً: (٢٥) جامعة، فقد أصيب نحو نصفها بفشل ذريع، وأصاب الضعف الكثير منها في مسيرته في القرن الثامن عشر فلم يعد بها من الطلاب سوى نحو: (٣٠) طالباً أو أقل، وتراجع أيضاً حجم الجامعات الكبرى كما هو حال الجامعات الأخرى.

وكان لهذه المرحلة التوسعية الفضل في الانتقال بالحياة الفكرية في إسبانيا من زمن «الكاردينال سيسنيروس» Cisneros، والمؤرخ «لا كاساس» La Casas وصولاً إلى زمن «سواريز» Suarez، ومع انكماش القاعدة الفكرية، نضب معين الحركة الإبداعية أيضاً، فالنزعة الاستبدادية الإسبانية المحافظة لم تكن فطرية، وقد كتب لها الانتصار فقط عندما انتهت حركة التوسع في بناء المؤسسات التعليمية.

التداخل مع الحركات الناشئة في فرنسا

كانت طائفة اليسوعيين (Jesuits) تجسِّد ما يمكن أن ينشأ عن هذا الوضع، ولقد كانت هناك أسس مادية جديدة تشد من أزر الأوساط الفكرية المتعددة المتنافسة، فالإبداع ما هو إلَّا عقد توليفات جديدة بواسطة التحرك كلما سنحت الفرصة خلال مثل هذا البناء، وتجاوز الولاءات المستقطبة بشكل ضيق والاقتراض من الأعداء من أجل أهداف جديدة، فلقد نشأ تنظيم اليسوعيين في إسبانيا، لكن قاعدته الفكرية إنَّما كانت أوسع بكثير، فمدارس

هذا التنظيم إنَّما تهيمن الآن على التعليم في العالم الكاثوليكي، وقد تم إنشاء كليتهم الكبرى في «لا فليش» La Flèche عام: (١٦٠٧) في قصر منحهم إياه الملك هنري الرابع، إلى جانب وقف باذخ، للاحتفاء بعودة اليسوعيين إلى فرنسا بعد طردهم منها عام: (١٥٩٥). [انظر دراسة: "Chauvin" لعام: (١٩٩١)].

ولقد جاء الزعماء الفكريون والتنظيميون للفلسفة الجديدة، من أمثال «ديكارت» Descartes و«ميرسين» Mersenne من بين طلاب أولى دفعات ذلك المركز اليسوعي، وكانت لائحة الطلاب السابقين في المدارس اليسوعية مثيرة للإعجاب حيث شملت كلاً من «موليير» Moliere، و«بوسيه» Bossuet، و«هيوت» Huet، و«سيمون» Simon، و«بايل» Bayle وصولاً إلى «فولتير» Voltaire، و«ديدرو» Diderot، و«كوندورسيه» Condorcet، ومن الواضح: أن القاسم المشترك ما بين الطلاب كان طاقتهم الإبداعية أكثر من كونه التزامهم بالفكر اللاهوتي؛ فطائفة اليسوعيين لم يكونوا سوى ناشطين فكريين وسياسيين، فكانوا يمارسون سياسة واقعية وعيونهم يقظة، وربما كان هذا هو السبب وراء طردهم من العديد من الدول على امتداد تاريخهم الطويل، فالفيلسوف «ديكارت» Descartes، الذي قضى حياته متنقلاً ما بين خطوط القتال في الحروب الدينية، واختار الفرص بعناية لنشر أفكاره الجديدة، إنَّما يمثل امتداداً للاستراتيجية اليسوعية في قلب المضمار الفكري.

أمَّا «أتباع أخوية الأوراتوريان» Oratorians، الذين تأسست جماعتهم عام: (١٦١١) على يدي «الكاردينال بيرول» Bérulle، فقد كانوا معارضين ومنافسين لطائفة اليسوعيين. [انظر دراسة: "Heer" [العام: (١٩٥٣)، ولعام:] (١٩٦٨)، ص: (١٨٩)].

وكانوا من رجال الكهنوت العلمانيين، وهم مجموعة اتسم وضعهم دوماً بعدم الاستقرار على نقيض وضع الناسكين، والرهبان، ووضع تلك الدرجات الكهنوتية التعليمية والتبشيرية الجديدة حالياً. وقد كان للـ «الكاردينال بيرول» Bérulle الفضل في إعطاء الزخم لدرجتهم الكهنوتية، مع التأكيد على التعليم المتقدم، ومع كونهم معادين للكالفينية في الأصل، سرعان ما وجدوا مكاناً لهم في الساحة الفكرية، كما أن «الكاردينال بيرول» Bérulle، الذي كان

وزيراً للخارجية في عهد «ريشيليو» Richelieu، كان قد أسبغ رعايته وتشجيعه على «ديكارت» Descartes لتطوير فلسفته، في حين تخلى اليسوعيون عنه في نهاية المطاف على الرغم من جهوده في تأمين الدعم لهم(٥)، كما كان لـ«أخوية الأوراتوريان» Oratorians، والكلية الخاصة بها في ضاحية «جولي» Juilly، بالقرب من مدينة «باريس» Paris، لائحة للأعضاء والطلاب البارزين بها عبر الأجيال المتعاقبة، من أمثال كل من: «لابيرير» La Peyrère، و«سيمون» Simon، و«مالبرانش» Malebranche، و«مونتسيكو» Montesquieu، الذين شكلوا من الناحية العملية طليعة الفكر في فرنسا لأكثر من قرن من الزمان.

وغدت فرنسا الآن مركزاً لكل من الكوسموبوليتانية (الكونية) الكاثوليكية، والضغوط المتزايدة للعلمانية، كما غدت باريس مركزاً تلاقت فيه كافة الحركات، حيث نجد بها «أخوية اليسوعيين» Jesuits، و«أخوية الأوراتوريان» Oratorians، كما نشأت بها حركات معادية لليسوعية مثل: «حركة متبعي مذهب الينسينية» Jansenists، وأخذت تلك الحركات تتنافس في لفت الأنظار إليها.

وحظيت جماعة «ميرسين» Mersenne بالشهرة لربطها كافة الحركات ببعضها البعض، فهو قد عمد إلى ربط خيوط الشبكة العلمية معاً، حيث قام بنشر أعمال «ديكارت» Descartes، وكان له الفضل في شهرة كل من «هوبز» Hobbes، و«آرنولد» Arnauld لأول مرة حين التمس نشر تعليقاتهم مع كتاب «ديكارت» Descartes المعنون «تأملات في الفلسفة الأولى» في عام: (١٦٤١)، كما بادر بتعليم «باسكال» Pascal وهو شاب بإعطائه دروساً في الرياضيات.

أمّا «جاسندي» Gassendi، الذي كان اليسوعيون قد طردوه من منصبه في «جامعة أياكس» University of Aix عام: (١٦٢٣)، فقد جنّده «ميرسين» Mersenne كمعاون له في هجومه التشكيكي الأخير على متبعي مذهب الميتافيزيقا ومتبعي مذهب «دراسة القوة الخارقة» occultism (مذهب الأكولتيست).

وكانت الاستراتيجية التي اتبعها «ميرسين» Mersenne لتوحيد كل هؤلاء

تتمثل باستخدام العلم كسلاح ضد «البروتستانت» Protestants واضمحلال سلطة الكنيسة. وقد أسس «ميرسين» Mersenne جماعته في عام: (١٦٢٣)، في نفس العام الذي اتخذ فيه خطوته الأولى على الساحة الفكرية لمهاجمة الملحدين، والربوبيين، و«متبعي المذهب الكابالي» Cabalists، والمنجمين، واتهم العالم الثيوصوفي الإنجليزي «فلاد» Fludd بأنه ساحرٌ شرير.

وقد استخدم كل من «ميرسين» Mersenne، و«جاسندي» Gassendi مبدأ الشك في مواجهة ما اعتبروه بمثابة العدو الرئيسي للدين المعمول به، ألا وهو «المبدأ الأفلاطوني الحديث لدراسة القوة الخارقة» Neoplatonist occultism الذي ادعى إدراكه لجوهر الكون، فقد رأى «ميرسين» Mersenne علم «غاليليو» Galileo على أنَّه أحد الأشكال المتواضعة للمعرفة، التي تتجنب الجوهر، وتقبل بالوصف الرياضي لنمط المظاهر الحسية؛ إذ رأى «ميرسين» Mersenne أن علم الرياضيات إنَّما يوفر طريقة لاستكشاف المبادئ التي على أساسها صمم الله الكون، كما رأى أن العلم، أكثر من دراسة اللاهوت، إنَّما يمثل أساساً فعالاً لخطب المواعظ الدينية. [انظر دراسة: "Schuster" لعام: (١٩٨٠)، ودراسة: "Popkin" لعام: (١٩٧٩)، ودراسة: "Joy" لعام: (١٩٨٧)، ودراسة: "Dear" لعام: (١٩٨٨)].

أمَّا «جاسندي» Gassendi؛ فقد استخدم عدداً كبيراً من ذات المكونات التي استخدمها «ديكارت» Descartes، متسلحاً بمبدأ الشك المعرفي، طارحاً منظومة فيزياء، وعاملاً في مجال الرياضيات التي نال شرف تدريسها في «الكلية الفرنسية» (كوليدج دو فرانس) عام: (١٦٤٥)، لكنَّه شغل حيز الاهتمام على مسافة قريبة من «ديكارت» Descartes محافظاً على هُوية مستقلة لنفسه، واشتهر بشكل رئيسي باعتباره من قام بإحياء المذهب الفلسفي الذري الأبيقوري القديم، كما أنه انتقد منافسه «ديكارت» Descartes مستخدماً الحجة التشكيكية القائلة بأن معيار الحقيقة الواضحة وغير المشكوك فيها إنَّما يحتاج إلى معيار آخر لتحديد ماهو واضح وغير مشكوك فيه، إلا أنه كان عاجزاً عن صد القوة الماحقة للمبدأ العقلاني الديكارتي، بل عجز حتى عن إيقاف إحياء هذا المبدأ لفلسفة الجوهر. وقد صارت سمعة «جاسندي» Gassendi جزءاً لا يتجزأ من سمعة معسكر الفلسفة المادية المتنامي، وتم الترويج لمذهب «ديكارت» Descartes كشعار لهذا

المعسكر، وإن أبقى «ديكارت» Descartes على المسافة الفاصلة بينه وبين جماعة «ميرسين» Mersenne.

عقل النخبة والانتهازية في التحول إلى العلمنة

إنَّ تلاقي الحركات المتصادمة ما هو إلا محول رائع لكل من أعمال الحماسة والعداء، فمن عمليات الاستقطاب، التي ظلت قائمة في حالة توازن لفترة طويلة، تأتي الواقعية السياسية، والانتهازية السياسية اللتان تتخذان من العلمانية المتشككة قاسماً مشتركاً بينهما، وكان «ريشيليو» Richelieu يمثل شعاراً لتلك الفترة، حيث كان يلعب دوراً بارزاً في شبكات العمل باعتباره راعياً وحامياً لكل من «جروتيس» Grotius، و«كومينس» Comenius، و«كامبانيلا» Campanella، ولكل من «ديكارت» Descartes، و«حركة العلماء المتحررين» Libertins Erudits.

وكان «ريشيليو» Richelieu كاردينالاً في الكنيسة، وقام بتدمير طائفة «الهجونوت» Huguenots الفرنسيين عام: (١٦٢٨)، إلا أنه عاد فدعم البروتستانت في حرب الثلاثين عاماً ضد إسبانيا، ومثله مثل ربيبه وخليفته فيما بعد، «الكاردينال مازارين» Mazarin، كان «ريشيليو» Richelieuهو من يحكم فرنسا من وراء الكواليس، متلاعباً بالملك الضعيف في الوقت الذي كان يحارب فيه المؤامرات والدسائس التي يحيكها النبلاء، وتتسم تبعية التعصب الديني للانتهازية السياسية إنَّما لها تاريخ طويل، فالملك «هنري الرابع»، الراعي الذي تضع الكلية اليسوعية في«لا فليش» La Flèche شعار النبالة الخاص به، إنَّما كان ملكاً منتمياً إلى طائفة «الهوجونوت» Huguenot، ثم اعتنق الكاثوليكية مردداً شعار «باريس تستحق الكثير» Paris is worth a mass، وفي أعقاب وفاة «ريشيليو» Richelieu عام: (١٦٤٢)، أصبح «دوق كوندي» Condé هو الراعي الرئيسي للمفكرين، وهو القائد العسكري للجيوش الفرنسية الموجهة ضد إسبانيا في الأربعينيات من القرن السابع عشر، لكنه في نهاية الأمر انتقل إلى حزب «فروندي» Fronde، الذي جاء نتاجاً لانتفاضة الأرستقراطية ضد سيطرة «الكاردينال مازارين» Mazarin، ولما انهزم عام: (١٦٥٣)، أصبح قائداً في الجيش الإسباني إلى أن مني بهزيمة على يد الفرنسيين في عام: (١٦٥٩) ـ بمساعدة من قوات «كروميل» Cromwell التي

كانت تمارس ما يمكن أن نطلق عليه نسخة بروتستانتية من الواقعية السياسية.

وعلى الرغم من ذلك، فقد عقد «كوندي» Condé سلاماً مع الملك، واسترد أملاكه، بل وقاد الجيش الفرنسي مرة أخرى ضد كل من إسبانيا الكاثوليكية، وهولندا البروتستانتية، وقد شمل «كوندي» Condé برعايته تشكيلة مثيرة للإعجاب شملت كلاً من المهرطق «لابيرير» La Peyrère، وهو من أتباع «نظرية ما قبل آدم» Pre-Adamite، وقد شغل منصب أمين مكتبة «كوندي» Condé، كما شملت من أتباع «حركة العلماء المتحررين» Libertins èrudits، كل من «موليير» Molière، و«راسين» Racine، وأيضاً شملت رواد دنيا الأدب في البلاط الملكي، وفي وقت لاحق من حياته تحول «كوندي» Condé من مستهزئ بالمدافعين المحافظين عن «التنَسُّك» من أمثال «بوسيه» Bossuet، و«لا برويير» La Bruyère إلى مضيف لهم.

وهذا التحول هو من المفاتيح الرئيسية لكل من المذهب الكوزموبوليتاني (الكوني) والحركة الإبداعية في ذلك الوقت. فالتحالفات الفرنسية مع كل من إنجلترا والسويد في ذروة الحروب الدينية إنَّما جعلت من فرنسا محور السياسة الدينية، فلم يكن هناك من تسامح محلي فيها مع المؤمنين الحقيقيين بالبروتستانتية، ولكن كان من المقبول وجود امتداد للعقلانية الكاثوليكية التقليدية. وكانت الصلات المحفوفة بالمخاطر متوافرة أمام أولئك الذين كانوا على استعداد للسعي وراءها.

ومرة أخرى نال «ديكارت» Descartes الحظوة، فقد بدأ حياته كجندي محترف، حيث تم تجنيده في عام: (١٦١٧) في صفوف «الأمير موريس أمير ناسو» Prince Maurice of Nassau، بطل الكالفانيين الهولنديين، وفي الفترة من: (١٦١٩)، إلى: (١٦٢٠) انضم إلى جيش «تيلي» Tilly التابع للاتحاد الكاثوليكي وكان حاضراً في أثناء تدمير معقل البروتستانت في مدينة «براغ» Prague. وخلال تلك الأسفار، عقد «ديكارت» Descartes أولى اتصالاته بالعلماء الهولنديين وبزغ حلمه الشهير عن الرياضيات باعتبارها مفتاحاً للمعرفة، بينماهو معسكر في العراء مع الجيش الكاثوليكي على ضفاف نهر «الدانوب» Danube.

وكان قدره أن يصبح نمط بقية حياته المهنية، حيث أخذ يتنقل جيئة وذهاباً بين باريس وهولندا، باحثاً عن حلفاء له من أتباع المذهب الكوزموبوليتاني، ومتفادياً الدوغمائيين على كلا طرفي الصراع الديني.

وكان الانفصام العقلي الناجم عن مثل هذه الأجواء يهيمن على تلك الفترة، فقد أراد الراهب «جاسندي» Gassendi أن يدافع عن الدين، ولكنه ارتبط بجماعة تدور في فلك الأرستقراطي «لوموث لوفاييه» La Mothe Le Vayer، الذي اشتهر سرّاً بكونه ملحداً، وكان من بين أولئك «العلماء المتحررون» Libertins èrudits أيضاً كل من «باتن» Patin، عميد كلية الطب في جامعة السوربون، معقل العقيدة التقليدية (الأرثوذكسية) اللاهوتية، و«نود» Naudé، أمين مكتبة المتشككين «ريشيليو» Richelieu، و«مازارين» Mazarin، والناقد الساخر من أصحاب الفكر الحرّ «سيرانو دي برجراك» Cyrano de Bergerac.

أمّا «موليير» Molière، وهو من تلاميذ «جاسندي» Gassendi، فقد كان عضواً آخر في تلك الدائرة، وكانت أعماله المسرحية تعكس لهجة نقد ساخر، وأتى التعبير الأكثر صراحة عن هذه السخرية في مسرحية «أقوال مأثورة» Maximes التي كتبها «لاروشفوكو» La Rochefoucauld (في الفترة ما بين عام: (١٦٦٥)، إلى عام: (١٦٧٨)، ولقد تورط هذا الرجل النبيل ذو المكانة المرموقة في مؤامرة ضد «ريشيليو» Richelieu في الثلاثينيات من القرن السابع عشر، وانضم إلى حزب «فروندي» Fronde بعدما أهانه «مازارين» Mazarin، وتفاوض على إخراج «كوندي» Condé من السجن، وتمرد مرة أخرى، ثم عقد سلاماً استعاد بمقتضاه أملاكه. وقد تقاعد وأخذ يتسلى مع مراسليه من الأرستقراطيين من خلال تبادل الجمل المشفرة، والحِكَم الساخرة من المصالح الشخصية وخداع الذات الأخلاقية لدى البشر.

ومع ذلك، فإن شريكته «مدام دي سابليه» Mme De Sablé إنّما كانت من المتعاطفين مع «متبعي مذهب الينسينية» Jansenists، وكانت مقيمة في ضيعة «دير بورروبال» Port-Royal في الخمسينيات من القرن السابع عشر، كما أن «لاروشفوكو» La Rochefoucauld قد أصبح صديقاً حميماً للاستبدادي الديني «بوسيه» Bossuet، وكان يتم تسويغ توافق تلك اللمحة الساخرة مع الدين من

خلال إظهار امتلاء الدنيا بالآثام(٦).

وقد بدأت «الحركة الينسينية» Jansenists حماسية أكثر منها انتقادية، غير أن أشهر نتائج معاركها اللاهوتية إنَّما تمثلت في الفلسفات العلمانية المرتبطة بملاذهم في ضيعة «بورروريال» Port-Royal. وقد مات «يانسن» Jansen عام: (١٦٣٨) كعالم لاهوت لوفيني (في بلجيكا) بعد إنهائه رسالته عن القديس «أوغسطين» Augustine، ومع نبذه لليسوعيين، كأتباع لـ «مولينا» Molina، على غرار «البيلاجيوسيين» Pelagians، تنصل «يانسن» Jansen من أي دور للإرادة الحرة، وشدد على النزعة الفطرية داخل الإنسان لارتكاب الخطيئة وعلى قوة الرحمة الداخلية في الإنسان.

وكان ذلك الموقف بمثابة المشي فوق أرض خطرة، ومقارب بشكل وثيق من مبدأ «القضاء والقدر الكالفيني» Calvinist predestination، الذي كان بمثابة الشرارة التي أشعلت الكثير جدّاً من الصراعات، كما وأنه قد مثل نقطة حشد للمعارضة الكاثوليكية لسلطان اليسوعيين. [انظر دراسة: "Heer" [لعام: (١٩٥٣)، ولعام:] (١٩٦٨)، ص: (١٣٣ـ١٣٤)، وص: (١٩٤ـ١٩٥)، وسرعان ما أصدر البابا ومن ورائه محاكم التفتيش أحكامهم بحظر أعمال «يانسن» Jansen، إلا أن تلك الأعمال قد حظيت بمريدين لها في فرنسا. فقد ارتفع نجم «أنطوان آرنولد» Antoine Arnauld عام: (١٦٤٣) بمرافعاته عن الينسينية. وقد اتهم «آرنولد» Arnauld اليسوعيين بالدنيوية المفرطة، فما كان منهم إلا أن عملوا على طرده من جامعة السوربون عام: (١٦٥٥).

وقد انسحب «آرنولد» Arnauld إلى ضيعة «بورروريال» Port-Royal في الريف الباريسي، وهذه الضيعة ماهي إلا دير كان تحت سيطرة عائلة «آرنولد» Arnauld لمدة: (٥٠) عاماً، وكان قد تم تنصيب أخته الكبرى «آنجليك» Anglique كرئيسة للديرهناك، عام: (١٦٠٢)، وهي بعد في سن الحادية عشرة من العمر، كما أن والده أيضاً إنَّما كان عدواً لليسوعيين على المدى الطويل، فبوصفه النائب العام في فرنسا، تولى قيادة الدفاع القانوني عن «جامعة باريس» ضدهم عام: (١٥٩٤)، وهي المحاكمة التي نتج عنها في نهاية الأمر طرد اليسوعيين بشكل مؤقت من فرنسا، وصارت الضيعة

الجميلة الآن في «دير بوررويال» Port-Royal ملاذاً آمناً لمفكري باريس، فقد ذهب «باسكال» Pascal إلى هناك عام: (١٦٥٥)، متبرئاً من حياته الدنيوية، ومتحولاً من دراسة الرياضيات إلى الدفاع عن الدين.

ومع ذلك؛ لـم تنقطع صلاته بالحياة الفكرية العلمانية، وقد ألف كل من «آرنولد» Arnauld، و«نيكول» Nicole كتابهما «منطق بور رويال» Port-Royal Logic في تلك الآونة، متبعين الطرق الديكارتية، وباعتبارهما منافسين لليسوعيين، قام مفكرو «بور رويال» Port-Royal بتعديل المؤسسات الدينية بما يتفق والفرص الدنيوية. أما طائفة «الزهاد» Solitaires الزائرين فقد افتتحوا مدرسة لهم خارج أسوار الدير، وسرعان ما قامت تلك المدرسة بنشر طاقتها الفكرية، وكان «راسين» Racine هو أحد الطلاب الذين بدؤوا حياتهم المهنية من تلك المدرسة، وقد أدت النزعة الدنيوية في كتابته المسرحية في الستينيات والسبعينيات من القرن السابع عشر إلى إثارة تزمت مدرسيه السابقين.

وكانت مساهمات «باسكال» Pascal الفلسفية هي نتاج لتلك الظروف، فقد أمضى الكثير من سني حياته رجلاً ماجناً مقامراً، وهذه المقامرة إنَّما قد وفرت له الخلفية اللازمة التي على أساسها ابتكر حساب الاحتمالات. وقد شهدت نهاية هذه الفترة عام: (١٦٥٤) تحولاً عاطفيّاً، على إثره التحق «باسكال» Pascal بأفراد عائلته في ضيعة «دير بوررويال» Port-Royal، وكانت مرافعاته الشهيرة عن الدين ثمرة تراث ثقافي دنيوي. فهو القائل: «أكثر ما يخيفني هو هذا الصمت السرمدي لهذه المساحات اللانهائية»، وهذاهو البعد الإنساني لنظرة العلم الجديدة للدنيا، التي ينظر خارج حدودها. [انظر دراسة: "Pensées"، ص: (٢٠٦)]. كما أن رهان «باسكال» Pascal الشهير بوجود الربّ إنَّما هو رهان علماني اللهجة بشكل فاضح؛ إذ يتضمن تقليل الحد الأقصى لتكاليف عدم الإيمان إلى جانب المنافع المحتملة للإيمان.

وهناك الكثير من العناصر المثيرة للشفقة في حالات الهجوم والتراجع، وحالات الإنهاك وتبدل المواقف التي شهدها ذلك العصر، ونحن نربط ما بين الحماس والإبداع ونعتبر احترام المرء لمعتقداته من بين أسمى خصال البشر، ولكن عند اقترانها بالسلطة؛ فإنَّ المُثل العُليا الحماسية إنَّما تعني

استقطاب الصراعات، ممَّا يؤدي إلى الدمار، وإلى القسوة والظلم في عيون عدد متزايد من الناس، وفي هذا السياق تصبح الانتهازية فضيلة، وسواء كنا نرى تلك الأمور على أنها من قبيل الفلسفة الساخرة أو من قبيل التسامح؛ فإنَّها ليست سوى عناصر (جشطالت) بديلة لنفس التكوين، وسواء كنا نظن أن كلاً من «باسكال» Pascal و«ديكارت» Descartes إنَّما هما يتحوطان أو هما صادقان فيما يزعمان، فهما قد نالا نصيبهما من العظمة؛ لأنَّهما يمثلان اللحظة التاريخية التي صار فيها من الممكن إثارة تساؤلات من هذا القبيل.

عودة المجال الميتافيزيقي إلى الظهور

كانت جماعة الديكارتيين في باريس في الثلث الأخير من القرن تمثل نوعاً من التراجع عن الحماسة التي تميز بها الجيل السابق، فإصباغه بالصبغة الروتينيةهي عملية تشير في حدّ ذاتها إلى أن العالم الفكري المعاد تشكيله إنَّما يحظى بسمة مهمة، فالفلسفة لم تنلها يد الفناء، ولم يحل العلم محلها، ولم تتلاش إلى مجرد بقية من بقايا الدين، لقد أخفقت طموحات «ديكارت» Descartes الكبرى، ولكنَّها تركت مجموعة من المشكلات والمعتقدات التي تعين بشكل متميز حدود المضمار الفلسفي، وفي الواقع؛ فإنَّ «ديكارت» Descartes لم يكن راديكاليّاً من الناحية الفلسفية على النحو الذي كان يتظاهر به، حيث كان يعتمد بشكل كبير على التراث الثقافي السكولاستي، كما أن سكولاستية كلّاً من «مولينا» Molina، و«سواريز» Suarez اليسوعية إنَّما كانت بارزة في العديد من الجامعات. لكن الحال تبدلت الآن، حيث أصبح المحدثون يمارسون الميتافيزيقا علناً، وأصبحوا يشغلون بؤرة الاهتمام الفكري، ويسير الإبداع قُدُماً من خلال تقسيم تلك البؤرة وَفقاً لقانون الأعداد الصغيرة، وكان النصر حليف الحزب الديكارتي بشكل كبير في تركيز بؤرة الاهتمام على شبكة العمل الطليعية، حتى إن أغلبية أعضائها بدؤوا في الانقسام إلى فصائل، بل إنهم أخذوا يجادلون «ديكارت» Descartes نفسه.

ولقد عانى أتباع «ديكارت» Descartes من مصير رجال الصف الثاني، حيث لم يكونوا مميزين بالقدر الكافي لينالوا شهرة خاصة بهم، فقد استخلص «روهولت» Rohault وجود الذات من خلال ثمان من المسلَّمات البديهية.

أمَّا «ريجيس» Régis؛ فقد قام بشكل ممنهج بتوسيع نتائج مذهب «الكوجيتو» Cogito، واشتق منها: (١٤) مبدأ آخر غير قابل للتفنيد، كما أن المحافظين الدينيين الرئيسيين إنَّما قد بنوا سمعتهم كذلك اعتماداً على التراث الفكري الديكارتي، فالفيلسوف الإيماني «هيوت» Huet إنَّما استخدم المزاعم التشكيكية ضد مذهب «الكوجيتو» Cogito، حيث إنَّه يتكون من عبارات تم نطقها في لحظتها، وليس هناك ما يضمن أن لا تزال عبارة «أنا موجود» قائمة حقاً عندما يتم نطقها في اللحظة التالية، فعبارة: «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود» إنَّما لا تحمل أي معنى أكثر من: «أنا فكرّت؛ لذا ربما أنا كنت موجوداً». [انظر دراسة: "Popkin" لعام: (١٩٧٩)، ص: (٢٠٠).

أمَّا «فوشيه» Foucher؛ فقد أعاد إحياء النقد الأكاديمي الأفلاطوني التشكيكي في الحواس والإدراك، مستبعداً أعمال تراث «ديكارت» Descartes الموسع، وكل تلك الجهود لتحجيم أفكار «ديكارت» Descartes، أو للتنصل منها تماماً، إنَّما قد لفتت إليها الأنظار أكثر من التحركات الأكثر جذرية لتفتيت مجال الميتافيزيقا المعاد تنشيطه من جديد.

وقد احتل أنصار المذهب الديكارتي بؤرة الاهتمام التي هاجمها الجميع، فقد كانت ثنائية الجوهر العقلي والمادي لديهم هي اللغز المحير الذي ركز عليه الجميع، وحول ذلك اصطف متبعو «مذهب العرضية أو المناسبتية» Occasionalism، (ومنهم «مالبرانش» Malebranche وآخرون)، حيث أعطوا الأولوية للجانب الروحي، وعلى الطرف المقابل كان هناك متبعو «المذهب الحسي» Sensualism، الذين أعطوا الأولوية للجانب المادي، لا سيما في أعمال الفيلسوف «لوك» Locke، وكان هناك بديل رئيسي ثالث تمثل في «مذهب الوحدوية» Monism (أو مذهب وحدة الوجود) للفيلسوف الهولندي الشهير «سبينوزا» Spinoza، وبديل رابع تمثل في «نظرية الجوهر الفرد»، (أو المونادولوجيا Monadology) للفيلسوف الألماني الشهير «ليبنتز» Leibniz، وهي النظرية التي تجمع ما بين العقل والمادة في كل واحدة من مجموعة لا نهائية من الأشياء.

وهناك موقف خامس، بمنأى عن صف المنظومات الإيجابية هذا، وهو موقف يشمل كافة أتباع مبدأ الشك، وينبذ ما دونهم، فلو أضفنا إلى كل

هؤلاء، أنصار المذهب الديكارتي، لأصبح لدينا ستة مواقف، تمثل تقريباً الحدّ الأعلى في ظل قانون الأعداد الصغيرة، وهي مجموعة من المواقف يمكن لها أن تحظى بالاهتمام في الوقت نفسه. وفي الحقيقة، كان هناك المزيد من التوجهات الفلسفية التي تتصارع من أجل لفت الأنظار إليها، بل كان مقدوراً للبعض منها إخراجه من ذاكرة الأجيال اللاحقة بشق الأنفس.

فالأعوام الـ (٣٦) الممتدة في الفترة من عام: (١٦٧٤) إلى عام: (١٧١٠) إنَّما شهدت واحدة من أكبر وأكثر طفرات المنظومات الميتافيزيقية زهاء منذ أوائل القرن الرابع عشر، ثم أتت الطفرة الوحيدة الأخرى المشابهة لها متمثلة في صورة تشكيلة المذاهب المثالية الألمانية المنتجة في الفترة ما بين عام: (١٧٨٠) وعام: (١٨٢٠)، وكان الفيلسوف الإيرلندي «بيركلي» Berkeley جزءاً من ذات جيل الإبداع الرئيسي (فمدى حياته الزمني ليس مهماً، فإبداعه المفعم بالحيوية إنَّما يفسره شبكة العلاقات التي أتاحت له فرصة الاستفادة من التحول الهيكلي في المجال الفكري).

ومن ثَم؛ فإن المذهب المثالي للفيلسوف «بيركلي» Berkeley إنَّما يعتبر بمثابة موقف سابع في تلك المتسلسلة، متفوقاً على «مالبرانش» Malebranche في الجانب الروحي، وربما لهذا السبب صار الفيلسوف «بيركلي» Berkeley يحظى بهذه السمعة الكبيرة على هذا الجانب من الميدان الفلسفي في نهاية المطاف، ليصبح واحداً من الفلاسفة الكلاسيكيين في هذا الجانب بينما أخذت سمعة «مالبرانش» Malebranche تتلاشى[٧].

وقد قبل «مالبرانش» Malebranche بمبدأ «الثنائية» Dualism، لكنه أعاد الأولوية مرة أخرى إلى الجانب الديني. وكانت تلك توليفة طبيعية بما فيه الكفاية لكاهن شاب متخرّج من جامعة السوربون. فهو كعضو في «أخوية الأوراتوريان الليبراليين» Liberal Oratorians، في الفترة ما بين عام: (١٦٦٨) إلى عام: (١٦٧٤)، كان يتردد على مجالس الديكارتيين، الذين قدموا له مخطوطات «ديكارت» Descartes التي لم يتم نشرها، وأدرك أن النقطة الرئيسية في الجدل إنَّما تمثلت في صعوبة وجود علاقة سببية بين العقل والجسد، وفي عام: (١٦٧٤) طرح حلاً لهذه المسألة من خلال «مذهب العرضية أو المناسبتية» Occasionalism، فمن الواضح أن العلاقة موجودة،

وأخذ «مالبرانش» Malebranche هذا الحل كبرهان على التدخل الإلهي المستمر في الدنيا؛ فعندما تشاء الروح الإنسانية، فإن الربّ هو الذي يقوم بتحريك جسدها، ومن الناحية الأخرى فإن الإدراك إنَّما يعتمد على تحويل الربّ لحركة المادة إلى الأفكار التي يختبرها البشر، فلقد كان «مالبرانش» Malebranche يدافع عن أهمية الربّ في وقت كانت فيه الحياة الفكرية العلمانية تنمو بحرية وبشكل سريع، ولم يكن «مالبرانش» Malebranche هو المفكر الديني الوحيد الذي يصطدم بنهج «مذهب العرضية أو المناسبتية» Occasionalim الخارج من عباءة «ديكارت» Descartes.

أمَّا «جولينكس» Geulincx، الذي درس في مدينة «لوفاين» Louvain مع أستاذ ديكارتي قبل أن يعتنق الكالفينية، فقد قام بتطوير تفسير لمبدأ السببية من خلال «مذهب العرضية أو المناسبتية» Occasionalism، منكراً أهمية التفاصيل المفتعلة، ولم يتم نشر هذا التفسير إلا قبيل وفاته في عام: (١٦٨٨)، بعدما كان «مالبرانش» Malebranche قد حصد كل الشهرة لنفسه، وقد عثر الفلاسفة الآخرون أيضاً في شبكة المفكرين الدينيين الباريسيين على هذا المنفذ إلى الشهرة، فكل من «كوردموي» Cordemoy (الذي ارتبط بـ«بوسيه» Bousset باعتباره قارئاً «للدوفين» Dauphin)، و«لا فورج» La Forge قد طرحَا حلّاً لمشكلة العلاقة بين العقل والجسد من خلال «مذهب العرضية أو المناسبتية» Occasionalism.

وجاء «مالبرانش» Malebranche ليمثل هذا الموقف في نظر العامة، حيث انخرط في دوامة من الخلافات مع أشهر خصومه، ففي عام: (١٦٨٣) انخرط «آرنولد» Arnauld في سجال معه حول فرضية أنه لو كان البشر يرون كل شيء في الربّ، فمن ثَم: ليس لديهم أي أفكار خاصة بهم، ولاحقاً أخذ «ليبنتز» Leibniz ينتقد «مالبرانش» Malebranche لتشويشه على المكانة العلمية لقوانين الحركة.

وعلى الجانب الآخر هاجمه كل من «فنيلون» Fénelon و«بوسيه Bousset، فجعل الربّ هو السبب الوحيد في الكون إنَّماهي فرضية تقضي على الإرادة الحرة للإنسان، كما أن العقيدة اللاهوتية غير التقليدية لدى «مالبرانش» Malebranche إنَّما قد هبطت بسمعته إلى الحضيض عام:

(١٦٩٠)، وكان ذلك بالكاد أمراً قاتلاً لسمعة المرء الفكرية، لكن كانت هناك مشكلة أكثر عمقاً تكمن في التوفيق ما بين أتباع العقيدة الدينية التقليدية وأتباع المذهب الديكارتي أثناء محاولة حل اللغز الفلسفي الخاص بكيفية عقد علاقة ارتباط ما بين اثنين من الأشياء. فتدخل الربّ فعلياً إنَّما يوفر شيئاً ثالثاً. فإذا كان المرء يرغب في التأكيد على الجانب الروحي، كان مذهب «بيركلي» Berkeley المثالي هو أيسر الطرق لتحقيق هذا الهدف. أمَّا لو كان المرء متأثراً بالأدوات التصورية (الخاصة بالمفاهيم) التي يستخدمها «مالبرانش» Malebranche، فإن فلسفة «ليبنتز» Leibniz إنَّما توفر طريقاً أفضل، وكان للفيلسوف «مالبرانش» Malebranche الفضل ليس فقط في جعل مسألة العلاقة بين العقل والجسد أكثر وضوحاً، بل أيضاً في إيضاح مسألة كيف يمكن لأي شيء أن يؤثر بشكل سيء على أي شيء آخر. فنحن إذا تمسكنا بماهو ملحوظ ظاهرياً، فلن نجد سوى تسلسل للأشياء، ولن نعثر أبداً على أي قوة سببية، ويطرح «مالبرانش» Malebranche لنا مثالاً تجسده صورة كرات لعبة البلياردو وهي تتحرك على الطاولة، وهو المثال الذي ربطه بعضهم لاحقاً بالفيلسوف «هيوم» Hume (حيث ورد في دراسة: "Brown" لعام: (١٩٨٤)، ص: (٨٤)، وكذلك في دراسة "Lévi-Bruhl" لعام: (١٨٩٩)، ص: (٦٣ـ ٦٤)].

وبالمنوال نفسه، يقول «مالبرانش» Malebranche: إنه ليس من الممكن للعقل أن يفهم كيف يمكن للروح أن تتواصل مع روح أخرى من خلال الربّ، وأن تدخل الربّ هو أمر ضروري كذلك للحفاظ على تنظيم العالم المادي. ولقد خلف «مالبرانش» Malebranche وراءه تراثاً من الألغاز المحيرة التي ينتفع بها كل من يأتي بعده.

أمَّا «سبينوزا» Spinoza؛ فقد انتهج مسار «الوحدوية» monism الذي تفرع عن مسألة ثنائية الجوهر التي طرحها فكر «ديكارت» Descartes، وهو نفس المسار الذيل فيه «ليبنتز» Libniz لاحقاً نقطة تحول مميزة، فكُلٌّ من الرجلين قد واجه الشبكة الديكارتية وما فيها من ألغاز محيرة، وكان لكل واحد منهما علاقات ارتباط بالمجتمع العلمي الدولي، ولكل واحد منهما دوافع قوية لتجاوز الخلافات الدينية.

مذهب الألفية اليهودي ومفهوم دين العقل لدى إسبينوزا

تشكلت عقلية «سبينوزا» Spinoza في خضم الجدل الدائر في العاصمة الهولندية «أمستردام»، عندما كانت انتهازية السياسة الدينية في أوج ذروتها في أوروبا، وأصبح اليهود عنصراً مهمّاً في المشهد الفكري الأوسع هناك. لقد كان هذا هو الدور نفسه الذي سبق لهم أن لعبوه في الأندلس الإسلامية إبّان القرن الثاني عشر، ولكنهم لم يلعبوه أبداً من قبل في أوروبا المسيحية. فأغلب العناصر الفاعلة الآن من اليهود البرتغاليين الذين وصلوا مؤخراً إلى منفاهم، أصبحوا هاربين من اضطهاد محاكم التفتيش الإسبانية، التي امتد سلطانها إلى البرتغال عندما تم ضم تلك المملكة إلى الأراضي الإسبانية عام: (١٥٨٠)، غير أن اليهود الإسبان منذ حروب الاسترداد إنَّما كانوا يتعرضون لضغوط متواصلة ليختاروا إمَّا التحول عن ديانتهم أو الفرار، وتمثلت النتائج الفلسفية في ظهور نمط خصوصي من مذهب الكابالا اليهودي (particularistic Kabbalah) وليس مذهباً عالميّاً.

وفي أواسط القرن السابع عشر، كان هناك عامل إضافي من الجانب المسيحي، تمثل في الاهتمام المتزايد بوجود ديانة عالمية مجردة من العناصر الدوغمائية. لقد كانت الديانة اليهودية جذابة في هذا الشأن، فبصرف النظر عن طقوس حرمة الأطعمة وحلّها وغير ذلك من الطقوس الأخرى، فإن الديانة نفسها إنَّما تمثل مبدأ توحيد أبسط من المسيحية، وقد زعم بعضهم أن اليهودية هي الدين العالمي الذي تم التوصل إليه بواسطة العقل.

وكانت الأوساط اليهودية في أمستردام منقسمة على نفسها ما بين مؤيد لعلمنة الدين، ومؤيد للتحالف مع المسيحية، ومؤيد للدفاع عن العقيدة اليهودية التقليدية[٨]. وفي عام: (١٦٤٣)، قام لاجئ برتغالي يدعى «إسحاق لابيرير» Isaac La Peyrère (ويسمى أيضاً «لا بيريرا» la Peireira)، بتقديم أطروحة مثيرة للفضول مفادها أن عهد «المسيح المُخلِّص Messiah سرعان ما سيبدأ، حيث إنَّ بشائرها تتمثل في تحول اليهود عن عقيدتهم، وكان «لابيرير» La Peyrère خبيراً بالتحول من طرف إلى طرف، وقد اعتنق الكالفينية، وعاش في ذلك الوقت في باريس تحت رعاية «كوندي» Condé وبالاتصال مع «حركة العلماء المتحررين» Libertins èrudits، وعندما سافر إلى

امستردام، اتخذ منها ملجأ آمناً لينشر فيه أعماله التي تلقفها اليهود. وفي عام: (١٦٥٠)، نرى الحاخام «منشه (أو مناسح) ابن إسرائيل» Menasseh ben Israel، وهو مالك مطبعة في أمستردام، وينتمي إلى أسرة من اللاجئين البرتغاليين، يتنبأ بقرب مجيء «المسيح المُخلِّص Messiah بعد شتات اليهود في العالم، ولابد أن ذلك قد أثبتته الأحداث المعاصرة، في ذلك الزمن الذي شهد التغيير الإجباري للديانة، وبزوغ عهد الشتات من جديد، كما وأنه قد اختلط أيضاً بالتكهنات العلمية حول الاكتشافات الجغرافية الجديدة، بما في ذلك فكرة أن القبائل التي تم اكتشاف وجودها في الأميركتين ليسوا سوى أسباط بني إسرائيل الضائعين. كما أن حماسة السياسة الدينية المعاصرة في المعسكر البروتستانتي إنَّما قد ساهمت كثيرا في تهيئة الأجواء التي ظهر فيها «مذهب الألفية اليهودي» Jewish millennialism.

وفي عام: (١٦٥٥)، قام «كرومويل» Cromwell، الذي كان يؤمن بأن الكومونولث إنما كان يعيد من جديد إنشاء حكومة دينية يهودية قديمة، بدعوة «منشه» (أو مناسح) Menasseh للقدوم إلى إنجلترا.

وفي غضون ذلك الوقت، أعلن «لابيرير» La Peyrère عن أطروحة جديدة أكثر بعثاً على الصدمة، ففي عام: (١٦٥٥)، اقترح أن هناك أناساً من غير أهل الكتاب المقدّس كانوا موجودين فيما قبل عهد «آدم»، وأن الكتاب المقدّس هو السجل التاريخي لشعب واحد فقط من سكان العالم، ألا وهو الشعب اليهودي. وأطروحة «ما قبل آدم» Pre-Adamite تلك إنما كان قد تم نشرها في أمستردام، حيث تمت مناقشتها في دائرة مريدي «منشه» (أو مناسح) Menasseh من متبعي مختلف المذاهب.

أمَّا «بوريل» Boreil، الذي كان على اتصال بكل من «كرومويل» Cromwell، و«الكلية الخفية» Invisible College للعلماء التي أخذت تتشكل في إنجلترا، فقد قام باستضافة المجموعة واتبع فكر «مذهب الألفية» millennialism القائل بأن تحول اليهود عن عقيدتهم إنما يمثل المرحلة قبل الأخيرة لمجيء «المسيح المُخلِّص» Messiah.

أمَّا «سبينوزا» Spinoza الشاب فكان يرتاد جماعة «منشه» (أو مناسح) Menasseh، وتم طرده من المعبد اليهودي في أمستردام عند احتدام تلك

المناظرات في عام: (١٦٥٦)، هو و«ريبيرا» Ribera الذي استفاض في تفسير أطروحة وجود شعوب بلا كتب مقدّس «ما قبل آدم» Pre-Adamite للفيلسوف «لابيرير» La Peyrère .

وقد انتهج «سبينوزا» Spinoza طريقاً وسطاً ما بين العقيدة التقليدية اليهودية، وآمال «مذهب الألفية» millennialism، حيث اتخذ موقف التسامح وتجاوز الشحناء الحزبية. وقد جاءت نسخة «سبينوزا» Spinoza المميزة من المذهب الكوزموبوليتاني نتاجاً لشبكة صلاته الإضافية مع العلماء الديكارتيين، فقد عمد إلى شرح فيزياء «ديكارت» Descartes في محاجاة هندسية في أولى منشوراته (عام: ١٦٦٣)، على أمل أن يصل إلى إظهار الفلسفة العقلية بشكل بديهي كأساس لعلم لاهوت مقبول عالمياً. إلا أن فكر «ديكارت» (Descartes) لم يأت بأي اتفاق عالمي، كما أن «سبينوزا» Spinoza قد وضع يده على الخلل في معضلة ثنائية الجوهر[٩]. وكان أحد مفاتن «مذهب الوحدوية» monism هو أن الدليل على وجود جوهر واحد إنَّما يعمل في الوقت نفسه على التوحيد ما بين علم اللاهوت وعلم الرياضيات.

وكان هذا سبيلاً أكثر جرأة من السبيل الذي اتبعه «ديكارت» Descartes. فقد كان «سبينوزا» Spinoza على استعداد لأن يترك علم اللاهوت الكاثوليكي التقليدي على حاله طالما كان بمقدوره أن يقوم بتنظيم الفلسفة على أسس علمية. وقد احتل «سبينوزا» Spinoza المكانة التي شغرت بوفاة «ديكارت» Descartes؛ لأن ««سبينوزا» Spinoza في هولندا كان ما يزال في مفترق الطرق ما بين الشبكات العلمية الدولية. لكن أصبحت هولندا الآن مصابة بالضجر من الصراعات الدينية، وترغب في تسوية الحرب الإسبانية، ولابد أن الهزيمة التي مني بها «مذهب الألفية» millennialism البروتستانتي مع سقوط الكومونولث الإنجليزي في عام: (١٦٦٠)، إنَّما قد أعطت دفعة قوية لمثل تلك الآمال التي كانت تحدو «سبينوزا» Spinoza لتحقيق انتصار عقلاني على الاختلافات الدينية. وقد كان «سبينوزا» Spinoza في ذلك ساذجاً من الناحية السياسية، أمَّا موقفه، الذي كان أكثر شمولاً من كافة النظريات اللاهوتية العقلانية الأخرى، فقد أصبح مرادفاً للشكل الجديد من الهرطقة الدينية حيث استردت المعتقدات الدينية التقليدية سلطانها في كل أنحاء فرنسا.

وكان الإنجاز الرئيسي لـ «سبينوزا» Spinoza يمثل لبّ الشبكة الفكرية، فقد كان «سبينوزا» Spinoza الأخير والأكثر تطرفاً من بين أولئك الذين كانوا يأملون في استنباط قوانين علمية بشكل بديهي، في ذات الوقت الذي كان فيه «هيجنز» Huygens وغيره من العلماء التجريبيين يتخلون عن مثل معيار اليقينية هذا. وجاء بزوغ «سبينوزا» Spinoza في دائرة الاهتمام من تطويره لمعيار جديد لكل من الطموح والجرأة في مجال الميتافيزيقا. ودون أن يتقيد بالعقيدة الدينية التقليدية، كان «سبينوزا» Spinoza على استعداد لمتابعة الفرضيات الحتمية حتى النهاية. ويعبر «سبينوزا» Spinoza في شكل متطرف عمّا يعنيه أن يكون لدى المرء نظام فلسفي، ليس فقط في أسلوبه الهندسي في المحاجاة، وإنَّما أيضاً في اتساع واتساق عملية توحيده لنسق كل من علم الكينونة، ونظرية المعرفة، وعلم الأخلاق.

الميتافيزيقا الرياضية عند ليبنيتز

اتخذ ليبنيتز منهجاً أكثر حذراً فيما يخص الدين، لكنه كان ـ على حد سواء ـ يسعى للتقريب بين المذاهب المسيحية. فبعد نهاية الحروب الدينية التي خربت ألمانيا، قرر ليبنيتز في البداية أن يوحد الكنيستين ـ البروتستانتية والكاثوليكية ـ حول لاهوت مشترك، ولكي يحقق ذلك، قام بتأسيس منطق توافقي عالمي، وصنع آلة حاسبة كان يأمل أن يستخدمها التبشيريون، وكان يحلم بأن تتغلب على الخلافات الدينية. [براون، (١٩٨٤: ٥٦ ـ ٥٧)].

كان ليبنيتز مستغلاً وطموحاً للفرص، وقد نفع المنظومات العالمية بفعالية أكثر من غيره. ووُلد ليبنيتز لعائلتين من الأساتذة في لايبزيغ (أفضل الجامعات الألمانية في العصور الوسطى)، وقد جرب الروسيكروسانية (Rusicrcusanism)، وعمل في خدمة أمراء ألمانيين كثيرين، واستطاع أن يحصل على مشاركة دبلوماسية في باريس ولندن في السبعينيات من القرن السابع عشر. وساعدته نشأته في ألمانيا على أن يشق طريقه وسط الاتفاقات الموجودة في ذلك الوقت بين الجيل الثاني من أتباع المذهب الديكارتي. واحتفظت الجامعات الألمانية بالسكولاستيكية التقليدية التي كانت عاملاً أساسياً لخلق توافقات جديدة، ولم تلقَ أفكار ليبنيتز الدينية وآلته الحاسبة ترحيباً، لكنه وجد بسرعة قاعدة أخرى للعمل، حيث قابل كل الجماعات

المهمة من العلماء والفلاسفة، واستوعب الأفكار الحديثة، وحولها بسرعة إلى أفكاره الخاصة.

تعلم ليبنيتز الرياضيات على يد هايغنز وعن طريق الاطلاع على أعمال باسكال غير المنشورة، وأنشأ ليبنيتز نظرياته الخاصة في علم التفاضل والتكامل، بناء على نظريات نيوتن (على الرغم من شكوك نيوتن الحذرة). [هاول، (١٩٨٠)، هوفمان، (١٩٧٢)، قاموس التراجم العلمي، (١٩٨١: ٨: ١٤٩ ـ ١٦٨، ١٠: ٣٣٠)]. تقوم المنظومات العالمية المتداخلة بخلق فرص وتوليد طاقة انفعالية (عاطفية) عالية بداخل الفرد الرائد في مجاله، وهي إحساس الزخم الذاتي الناتج عن طريق كونه المبادر الأول في مجاله. وكان ليبنيتز مستغرقاً في الفرص التي منحتها له التنظيمات، لدرجة أنه لم يجد الوقت الكافي لكل مشروعاته، وترك العديد منها في صورة مسودات.

وكان القانون والتاريخ والدبلوماسية أهم ما يحظى باهتمامه المباشر، واشتغل ليبنيتز لمصلحة دوق برونسفيك (Duke of Brunswick)، وقام بعمل بحث متعلق بعلم الأنساب، ساعد سيده في أن يصبح دوق هانوفر، وهو الأمر الذي مكن العائلة في النهاية من وراثة عرش إنجلترا (عام: ١٧١٤). وعندما أصبحت ابنة سيده ملكة بروسيا بعد أن تزوجت أحد أفراد الأسرة الحاكمة، استفاد من علاقته بها بأن أسس أكاديمية العلوم في برلين. كان ليبنيتز أبرع من نيوتن في الاستفادة من الناحية التنظيمية، حيث استطاع أن يؤسس جريدته الخاصة، وأن يجد الدعم لأكاديمياته العلمية الحديثة، التي استخدمها أتباعه ـ عائلة بيرنولي، ولوسبيتال (l'Hospital)، ويولر ـ لجعل نظرياته الرياضية هي المسيطرة.

طوّر ليبنيتز فلسفته في ما يخص شئون منظومته. كان تدريبه المبكر في لايبزيغ سكولاستيكياً (مدرسياً)، وأصبحت أفكاره عن مولينا وسواريز دعائم فكره الأساسية[١٠]، وفي باريس، كانت اتصالاته الفلسفية في المقام الأول مع مناهضي المذهب الديكارتي، خاصة هويت وفوشير. كما سافر أيضاً للبحث عن إسبينوزا ـ عام: (١٦٧٦) ـ وقضى أسابيع كثيرة في قراءة مخطوطاته.

وأصبح ليبنيتز صديقاً حميماً لمالبرانش في الوقت الذي ظهرت فيه

أعمال الأخير الشهيرة. وبمجرد أن اندلع الصراع بين مالبرانش وأرناولد، طوّر ليبنيتز فلسفته الخاصة واستخدمها في مراسلاته مع أرناولد، وقام بتعديلها نتيجة لانتقادات أرناولد. [براون، (١٩٨٤ : ١٢٣)، برواد، (١٩٧٥)].

كان أساس ذلك أن مذهب المناسبتية (Occasionalism) عند مالبرانش قد استبعد إرادة الإنسان الحرة، مثلها مثل أفكار الإنسان. تدخل ليبنيتز باستخدام نقاط من نظريات مولينا، ومن العُرف الإسكولاستيكي. اقترحت المناقشات حول المنطق التوماوي الحديث، المبدأ التالي: «في كل قضية صادقة، يتم اشتمال الفكرة العامة للخبر في الفكرة العامة للمبتدأ». [مُقتبس من براون، (١٩٨٤ : ٧٤)، فونكينشتاين، (١٩٨٦ : ٩٨ ـ ٩٩)].

كل القضايا الصادقة حول الفرد المستقل ـ يستأنف ليبنيتز ـ يتم تضمنها في جوهر ذلك الفرد، بما في ذلك كل شيء قد فعله أو سيفعله في المستقبل، وبالتالي: فإنَّ جوهر الفرد هو سببيته الخاصة، لكن هذا يعني أيضاً أن لا جوهر يمكنه أن يؤثر على الآخر؛ فكل منهم له سببيته المستقلة، ويثير ذلك مشكلة كبيرة حول فكرة عدم الاتصالية (اللااتصالية) بين المواد المختلفة، الأمر الذي يُعَد اللغز الأساسي في فترة ما بعد ديكارت.

ولحل هذه المشكلة، يشير ليبنيتز إلى أن العديد من القضايا الصحيحة حول الفرد، يظهر أنها تصف علاقاته بالأفراد الآخرين، ومع ذلك فكل منهم له سببية مستقلة. هذا يعني أن كل جوهر فردي يعكس الآخرين من منظوره هو، وبالتالي: فكل منهم يعكس الكون كله.

يعيد ليبنيتز ـ بتحفظ ـ مذهب الجوهر الذي قام غاليليو وحركته بدحضه في الفيزياء، لصالح الوصف الرياضي للمادة في حالة الحركة، لكن العلم المعاصر هو أيضاً جزء من أسلحة ليبنيتز، ولفتت نظرياته في التفاضل والتكامل نظره إلى بُعد آخر وراء الصور التقليدية للمادة في حالة الحركة، فعندما يقول إنَّ كل مادة تحتوي آثاراً من حالاتها الماضية والمستقبلية، يمكنه تصور نقطة تتحرك في إحداثيات رياضية. هندسياً، لا يمكن تمييز الجسم المتحرك من الساكن، ولهذا فلابد من وجود صفة إضافية: «قوة حية» (living force) ـ أُطلِق عليها لاحقاً اسم «الطاقة الحركية» (Kinetic energy)،

[برواد، (١٩٧٥ : ٦٥)] ـ تتضمن ماضيها ومستقبلها. يوجد اتصال أيضاً بين نظرياته في التفاضل والتكامل وبين الخلاف حول الذرات والقابلية للقسمة اللانهائية.

انتقد فوشير نظرية المادة الممتدة عند ديكارت باعتبارها قابلة للقسمة اللانهائية، وبالتالي: فهي لا تُعتبر مادة على الإطلاق، بينما رفض كون الذرات غير قابلة لصنع كمية مستقلة. [براون، (١٩٨٤ : ٤٢)].

تم تعزيز هذه المسائل عن طريق الاكتشافات الحديثة بواسطة المجاهر الميكروبية، وقاد ذلك ليبنيتز وآخرين إلى افتراض وجود مصفوفات من الجسيمات متناهية الصغر ـ عددها لانهائي ـ بداخل كل نوع من الأحجام. جعلت نظريات ليبنيتز في التفاضل والتكامل فكرة أن استحضار الحقيقة المتعالية أمراً مألوفاً بالنسبة إليه، مفضلاً ذلك عن الانقسام المادي الثنائي للذرات في مقابل الصغر المتناهي. أعاد ليبنيتز صياغة كل الفروق الرياضية والميتافيزيقية باعتبارها صفات خاصة بالكمية المتصلة، ويجب افتراض أن السكون هو حركة بطيئة لانهائية، وأن الاستواء هو فروق صغيرة لانهائية[١١].

اقترح ليبنيتز ـ مقتبساً أفكار إسبينوزا ومالبرانش ـ نظاماً تفسيرياً مترابطاً. وهو أن العالم مكون من عدد لانهائي من المواد، كل منها استثنائية (لا نظير لها)، وكل منها تملك جوهراً يحتوي على كل شيء يخصها منطقياً وسببياً. ووفّق ليبنيتز بين الذرية وعلم الأحياء المجهري، وذلك بافتراض أن الأجسام المرئية تتكون من وحدات هائلة العدد. كما وفّق أيضاً بين الكائنات الحية والروح البشرية، بافتراض أنها أيضاً وحدات بشكل ما (على طريقتهم الخاصة). ووافق ليبنيتز على حل اسبينوزا لمسألة العقل والجسد، بافتراض أن كل مادة هي مادة وعقل في الوقت نفسه. لكن هذه الكينونات المطلقة ليست مجرد ذرات (قابلة للتبادل باستثناء ما يخص مواقعها في الزمن والمسافة)، وإنما لكل منها جوهرها الفردي، ويعتبر هذا نظيراً لمبدأ الإنية (haeccitas) عند دانز سكوتس، فلا يمكن أن يتبادل الزمن والمسافة؛ لأنهما ليسا وعاءين موجودين بشكل مستقل، وإنما خواص داخلية للوحدات نفسها، أو أساليبهما للاتصال ببعضها البعض[١٢].

تبدو العلاقات متناقضة بين هذه الوحدات الكائنة بنفسها، وهذه إشارة على عدم قدرة ليبنيتز على تكوين نظريات كاملة حول المواد المتفاوتة، ومع ذلك، يمكن تفسير الفكرة الضمنية في مناقشاته على النحو التالي: جوهر كل مادة ـ تعريفها المنطقي ـ يحتوي على خصائص تصنع تزامناً مع خصائص المواد الأخرى في الوقت نفسه، وهذه الصفات ـ على وجه التحديد ـ هي طبيعتها الذاتية، ويعبر ليبنيتز عن ذلك بلغة لاهوتية ـ متذكراً مالبرانش ـ قائلاً إن ذلك نظام متناغم وضعه الإله من قبل.

لكن ذلك النظام لا يعتمد كلية على اللاهوت، وإنما على إدراك ليبنيتز لمنطق كوني يشمل كل الافتراضات. وعلى يديه، أصبح مفهوم الإله أسلوباً للإشارة إلى نظام عالمي من الأسباب الواضحة (المفهومة). المعرفة الكليّة ـ عند الإله ـ هي نظير العلم الكامل اللامحدود، والقدرة الكلية ـ للإله ـ تم إخضاعها للعقل (لمنظومة الأسباب).

ويُعتبر نظام ليبنيتز تجسيداً لكل المنظومات المرتبطة التي ضمها لبعضها البعض. والمكون الأساسي لذلك النظام هو التطور الدقيق للرياضيات التي تقدمت على الديناميكا الجديدة وعلم التفاضل والتكامل الدقيق جداً، بالإضافة إلى الميتافيزيقا الاسكولاستيكية المتراكمة التي اختفت في مقابل مذاهب الحداثة، لتعاود بعد ذلك الظهور مجدداً عندما أصبحت ثقافتها مصدراً أساسياً داخل فضاء الانتباه الفلسفي.

فلسفات منافسة لفضاء التسامح الديني

بدأ العالم البروتستانتي في الجيل الأخير من بدايات القرن السابع عشر، يصبح أهم مركز لعلمانية الحياة الفكرية، فقد انعكست الأحوال القديمة في ذلك الوقت. كانت أساليب البروتستانتية في تنظيم الدين متمركزة بشكل أكبر في الدولة القومية، وفي الأبرشيات المحلية كانت مركزيتها أقل من الكاثوليكية. ويعني ذلك أن الحركات البروتستانتية قد التحمت مع الحماسة المذهبية (الدوغماتية) والإجبار (الاضطهاد) السياسي. ومع ذلك، مهدت الخلافات السياسية الطريق للاتجاه نحو العلمانية. وأدى تشتت المصادر التنظيمية للتعبئة الدينية نحو السياسة إلى تغيير موازين القوة، وفي آخر الأمر، وضع قدرة الدولة على فرض الوحدة الدينية ـ بالقوة ـ في مأزق.

لـم يـحـدث هـذا في كـل الـدول، لـكـن كـان من الـمـؤكـد ـ خـلال حـالات الصـراع الديني في أوروبا ـ أن بعض المناطق سوف تنضم لتوازن القوى بعد أن تصل لحالة الاستنزاف المشترك.

لـم يظهر التسامح والعلمانية بسبب أن فصيلاً قوياً قد أراد ذلك، ولكن لأن هذه القوى قد استنزف بعضها بعضاً في تصارعها. ظهرت العلمانية كوسيلة لدرء التصعيد، عندما لـم يكن هناك أي معنى لاستمرار الصـراع من أجل السيطرة.

حدثت حالة من استنزاف الصراعات الدينية بين بعض الدول، وحدث ذلك أيضاً داخلياً في بعض الدول. وقد وصل بناء التحالفات إلى ذروته بحرب «الثلاثون عاماً» بين الاتحاد البروتستانتي وبين العصبة الكاثوليكية، وبحلول نهايتها عام: (١٦٤٨)، كانت ألمانيا قد دُمرت ووصلت إسبانيا لحالة من الإفلاس لـم تشهد مثلها من قبل. وفي الوقت نفسه، اضطرت إسبانيا لإيقاف حملاتها على الجمهورية الهولندية. ونتج عن ذلك أن فرنسا لـم تعد مجدداً مقيدة بسياسة إسبانيا المضادة لها، وأصبحت قادرة على الدفاع عن الأرثوذكسية الكاثوليكية. يظهر هذا في دوغمائية الكنيسة القومية في فرنسا في عهد بوسويه (Bossuet)؛ إذ ما أصبحت فرنسا بذلك أقل من مركز ثقافي عالمي من حوالي: (١٦٨٠)، إلى: (١٧٤٠)، فالسياسة الدينية في بريطانيا الآن جعلت منها بديلاً إبداعياً، كانت إنجلترا موقعاً لبعض أكثر الصراعات الدينية تعدداً للطرف وأكثرهم حدة وعنفاً، كما كان لديها ملكية مركزية استخدمت فِكرة تأميم ممتلكات الكنيسة باعتبارها وسائل للرعاية، حيث إنَّ الطبقة الأرستقراطية الكاثوليكية التي ارتبطت منزلتها بشعائر الكنيسة التقليدية، إلى جانب السكان من طبقة الريف، والتجار، والصناع الذي زودت هياكله المجتمعية غير التقليدية قاعدة خصبة للتجمعات البروتستانتية اللامركزية. وإلى جانب ذلك ظهرت طبقة نبلاء جديدة والطبقة الأرستقراطية، التي تعد قائمة على فرص تم الإلقاء بها من قبل رعاية الشرف الملكي الموزع إلى جانب الاحتكارات التجارية. [وزنو، (١٩٨٩)، وهوشبرغ، (١٩٨٤)، وستون، (١٩٦٧)].

وتعد هذه المجموعة الأخيرة انتهازية من الناحية الهيكلية، والقادرة على

خدمة العائلة الملكية بأسلوب تهكمي خاص بفرانسيس بيكون، والانقلاب ضده وقيادة تحالف للعصاة بأسلوب أوليفر كرومويل نفسه. وتعد النقطة المهمة هي أن بريطانيا (التي تشمل الآن ليس فقط إنجلترا ولكن إسكوتلاندا، وايرلندا المحتلة حديثاً) التي تحتوي على مصادر متحصّنة بشكل جيد بالنسبة إلى العديد من الطوائف، وفي النهاية؛ فإنَّها قامت بمحاربة إحداها للأخرى حتى وصلت إلى حالة الإرهاق، وأصبحت بريطانيا المركز الفلسفي بين وقت لوك وهيوم بشكل كبير نظراً لأن الإعاقات الدينية والسياسية كانت قد وصلت إلى هناك أوّلاً.

وليست العلمانية هي روح العصر ولكنها عملية صراع. وحدث الإبداع الفلسفي في مدى الحالات التي ظهرت على أنها للمفكرين الذين تولوا مناصبهم الجديدة في مختلف الجهات الخاصة بتحول توازن القوة. ولتأسيس ذلك، دعنا نعود إلى فترة الحروب الأهلية، عندما كانت المساومة بالكاد ليست شرطاً للحياة البريطانية، وهناك معارضة نموذجية من المتطرفين الفكريين، فمن ناحية هناك هوبز والمادية الدقيقة الخاصة به، ومن الجهة الأخرى هناك أفلاطونيو كامبريدج. وتفرع موقف هوبز من دائرة ميرسين بباريس، التي قابلها في أسفاره في القارة خلال الفترة: (١٦٣٤ ـ ١٦٣٧)، والتي كررها في أثناء وجوده في المنفى في أربعينيات القرن السابع عشر.

ووضعت هذه الروابط الإبداع الخاص به، فعلى الرغم من أنه تضامن مع بيكون في عشرينيات القرن السابع عشر، إلا أن هوبز قام بإنتاج القليل. وبعد الاجتماع الذي تم بين جاسندي وغاليليو في ثلاثينيات القرن السابع عشر، قام هوبز بتطوير خطة ضخمة لاشتقاق جميع الأشياء من حركة الأجسام، ويشمل ذلك نظام الحكومة المصمم للتغلب على المشكلات التي تحدث مع الوقت. حيث إنّه ظهر في البداية على الساحة الفكرية العامة عندما قام ميرسين بدعوته بهدف نقد ديكارت[١٣] وبعد كتابة هوبز بشكل كبير للجدل الهندسي؛ مثل ديكارت، حيث إنّه حاول أيضاً في البصريات ولكنه وجد أماكن عدة أصلية عندما تقدم لعلم الفيزيائيات الخاص بغاليليو والمتعلق بحركة علم النفس. وحصل هوبز على شهرته فقط في المساحات التي تجنبها ديكارت حذراً منه للبعد عن التشابك السياسي والبعد عن إثارة عداء المؤسسات الدينية. وكانت الروابط السياسية هنا مقررة، كما أن هوبز كان

في الطائفة الملكية في الوقت الذي أطاح فيه الناشطون السياسيون بالعرش.

وبالنسبة إلى التخطيط على المصادر الخاصة بالشبكة الفكرية التابعة له، فإن هوبز أسس لـ «الفلسفة الميكانيكية» وأنشأ المادية العلمية باعتبارها دعماً للسلطة الحكومية، وذلك من أجل التوصل إلى سيادة الدولة على الاعتقاد، وبهذه الطريقة من الغرض السياسي، فإنه لا يرغب في التسوية مع المواد الفردية، وبشكل فوري؛ فإنه قام بقطع المجال الفكري المتميز لنفسه ضد ديكارت وضد العلماء الشرقيين الدينيين ثم يشكل بعد ذلك الكلية الخفية «Invisible College».

ومنحت روابط هوبز مع الملك بعد عصر النهضة الحماية، ولكن منصبه كان عدائيّاً جدّاً بالنسبة إلى السياسات الدينية المقبولة. [شابن وتشفير، (١٩٨٥، ١٣٣، ٢٩٣ ـ ٢٩٦)]، وتعكس إبداعات هوبز فترة النفي التي كانت في جو ساخر لباريس التابعة لرتشيليو ومزارينا. ولكن السياسات الإنجليزية هي التي قامت بتثبيته، كما يمكننا أن نرى بواسطة المقارنة مع الحد الأقصى لراشفوكالد، التي نمت في الوقت نفسه تقريباً، وكان ذلك في خمسينيات القرن السابع عشر، وكان لا راشفوكالد يملك الكثير من نفس وجهات النظر المتعلقة بالمصلحة الشخصية باعتبارها ربيع الحركة، ولكنه لم يبذل أي جهد لتنمية جدله إلى أن يكون نظاماً، كما أنه تجاهل تبعاتها من أجل السياسة.

وتعد النسخة الفرنسية بمثابة دهشة أدبية، كما أنها قبلت بكل أدب الحالة الدينية النسبية؛ وعملت النسخة الإنجليزية على وجود ادعاءات لصالح إعادة التنظيم الفكري والسياسي.

وبالنسبة إلى نظير المادية كانت انتفاضة الأفلاطونية الباطنية في كامبريدج، وتم تنظيم هذه الدائرة عام: (١٦٣٣)، وبالنسبة إلى العلاقات بين البرلمان والملك؛ فإنها تحطمت كما أن الهيستريا كانت قد نمت بسبب إعادة التأسيس المحتمل للكاثوليكية، وكان الأفلاطونيون، من أمثالها جامعة كامبريدج عامة، التي تم التعرف عليها بشكل قوي مع الطهوريين ومع الثروات العامة. وكان التمييز الفكري الخاص بها يفيد إنهم فرع معتدل للكالفينية، التي تميل إلى لاتيتودنار يانيسم وإلى التسامح، وكان ذلك تقليلاً

لقيمة الأسئلة العقائدية لصالح الأخلاقيات وتأمل أفلوطين المتعلق بالحقيقة الإلهية، كما أن الأفلاطونية الجديدة لم يتم خلقها لعلم اللاهوت الأرثوذكسي بشكل خاص، وذلك بما أنها قللت من قيمة العناصر الخاصة بالتشدد، كما أن مظهرها السابق في إيطاليا مع فيشنو وذلك بالنسبة إلى القرار العالمي، وطبقاً للشروط الجارية، وعلى الرغم من ذلك، فإن الأفلاطونيين أتوا لاحتلال الموقف الدفاعي ضد التيارات الفكرية.

ولم يظهر الإبداع الفلسفي لهذه المجموعة حتى بعد عصر النهضة، وفي ستينيات القرن السابع عشر وسبعينياته، حيث إنَّ الحافز كان بمثابة السمعة النامية لمادية هوبز، وبدأ رالف كودس، في **النظام الفكري الصحيح للكون** (١٦٧٨) الهجوم على هوبز وجاسندي، مُعلنَاً أن المادية قللت من اللجوء إلى معالجة الموضوعات المثيرة، كما أن المشاعر تعد أيضاً خادعة، وذلك طبقاً لما رآه أفلاطون بالنسبة إلى قاعدة المعرفة. وتعد أفكارنا الصحيحة للأشياء غير المدركة بالنسبة إلى المشاعر، التي تشمل فكرة الوجود المثالي، وفي وقت سابق، كان كل من كرودس وموري ممتنين بشكل متناسب للديكارتية، الذين يملكون معهم التطابق الودي، ولكنهم الآن انقلبوا على ديكارت باعتباره عدو الإيمان الديني، ورفض كودس انقسام ديكارت الذي كان بين العوالم المادية والروحانية، وكان جميع ذلك لصالح «سلم الكمال في الكون» التي تم إنتاج الأشياء من خلالها وكان ذلك بواسطة الانهيار من القمة إلى القاع. [مقتبس من كوبلستن، (١٩٥٠ ـ ١٩٧٧ : ٥ : ٦٠)].

ووصف هنري موري ـ الذي كتب على شكل الحكايات الشاعرية ـ العالم على أنه متحرك بواسطة الروح العالمية، التي تعد هي أداة الإله. ولا يعد هذا رفضاً للتوضيحات العلمية، ولكنها بمثابة المنافس للفلسفة الميكانيكية ثم يأتي بعد ذلك دور المقدمة، وعرضت الروح العالمية الشرح اللامادي للمغناطيسية وللجاذبية. وجادل موري عام: (١٦٧١) بالنسبة إلى تفسير ديكارت الهندسي للطبيعة التي جمعت وجود المجال الفكري، ولا يمكن أن يكون هذا سمة للأشياء، ولكنه حقيقة غير ملموسة في حد ذاتها، وظل مناظراً للقس، ويكون ذلك مضاداً لتعريفات ديكارت، وأكد موري أنه ليس المادة فقط، ولكن الأرواح يتم مدها أيضاً. [كوبلستن، (١٩٥٠ ـ ١٩٧٧ : ٥)، وفنكنستين، (١٩٨٦ : ٧٧ ـ ٨٠)].



ويعد الأفلاطونيون التابعون لكامبريدج من الناحية الهيكلية إحدى النقاط المحورية للحياة الفكرية البريطانية، ومن خلالهم يمكننا أن نرسم الشبكة في الصورة رقم: (١٠ ـ ١) في عدة اتجاهات، فمن جهة، التجربة الشعورية إلى جانب الإنعاش الخاص بشافتسبري بالنسبة إلى الأفكار الداخلية الفطرية، ومن جهة أخرى، سلسلة تصور ميدان السابق الديني الممثل من نيوتن وبيركلي. كما أن سلاسل التطور يجب ألا تكون مدهشة، وبالنسبة إلى الأفلاطونيين؛ فإنهم شكلوا معظم القضايا التي قد يطورها كل من لوك ونيوتن، ويكون ذلك في حالة التضامن مع التأكيد العكسي المهم الذي يعد بمثابة ميزة لسلسلة الإبداع الفكري. ورفع كودورث بوضوح من قيمة المحسوسات والإحساسية، كما أنه رفض بوضوح، مستخدماً في ذلك نفس الصورة التي قد يجعلها لوك مشهورة، حيث إنَّ العقل يعد فقط «ورقة بيضاء فارغة ليس بها أي شيء على الإطلاق، ولكن هناك خربشة عليها قامت بها المحسوسات». [مقتبس من كوبلستن، (١٩٥٠ ـ ١٩٧٧: ٥: ٦١)]، قد تكون الأفكار مجردة من الأجسام ولكن ضعفت بها؛ كما أن الإحساس لم يعطِ جوهراً للأشياء أو للقوانين العلمية. وكان لوك يود الموافقة على النقطة الأخيرة ولكن يكون ذلك بشكل معتدل، مستسلماً للجواهر لصالح المعرفة المحتملة الناتجة عن الأحاسيس، وبالنسبة إلى النقاط الأخرى، فإن لوك بإمكانه أن يجد العديد من الصياغات عن طريق عكس موقع كودورس[١٤]، وتم تنظيم الإبداع من قبل المعارضة.

وكان لوك من الناحية الشخصية مرتبطاً بالدائرة الأفلاطونية، وكان قائدها، ويتشكوت (٦١ في الشكل رقم: ١٠ ـ ١)، الذي كان الواعظ المفضل للوك في لندن. وكان أصدقاؤه في المنفى بهولندا بمثابة أصدقاء لهم. وخلال السنوات الماضية له عاش لوك مع ابنة كودورث، السيدة مشام. [فراسير، [١٨٩٤] (١٩٥٩): xxxiii ـ xxxv). ومثلهم، فضل لوك بشكل كبير الاعتدال والتسامح الديني، كما أنه عارض النزاع العقائدي. وشكل هذا الموقف السياسي كامل مهنته، وارتبط لوك بالبيئة الإبداعية لبويل والكلية الخفية في أكسفورد في خمسينيات القرن السابع عشر، ولكنها تعد اتصالات علمية لم ترفع طاقته، وكانت مهنته الأكاديمية غير مميزة؛ حيث إنه ترك عام ١٦٦٧ ليصبح طبيباً شخصيّاً لإيرل شافتسبري الأول، هذا

المنصب الذي ظل فيه حتى وفاة شافتسبري عام: (١٦٨٣)، ويذكرنا شافتسبري بالنسخة الإنجليزية من الدوق دي كوندية، مبشر التحالفات المتحولة الوقتية. غير شافتسبري الاتجاهات مرتين خلال المجموعة المستقلة، كما أنه تفاوض على عودة الملك تشارلز الثاني طبقاً لبرنامج من التسامح والعفو من جميع الجوانب.

ومع إحياء حزب الشرعية الكاثوليكية طبقاً لسوتراتس؛ فإنه قام بقيادة المعارضة البرلمانية وهرب إلى هولندا عام: (١٦٨٢) بتهمة الخيانة، التي تبعها بوقت قصير لوك.

ولعب شافتسبري لعبة القوى الخاصة بالتشابهات والطوائف الدينية خلال فترة النهضة، ولكن مكائده تدفقت مع الانجراف الهيكلي للوقت، حيث إنَّ الانتهازية والتسامح المتقطع كان أكثر السياسات من الناحية العملية المتعلقة بنهاية السعي الديني والشغب السياسي المصاحب لها. ورفع لوك من قيمة الدرس لتصل إلى أن تكون مبدأ، كما أن السلام الاجتماعي ممكن حدوثه فقط عبر عدم الترابط المنطقي القادم من الطائفية الدينية، ويعني هذا الأمر العلمانية.

وأعلن لوك عن فلسفته في اللحظة التي كانت فيها التحالفات الدينية تشق فيها طريق النصر والعودة من هولندا بـ«**بيت البرتقال**»، كما أن لوك باعتباره متقدماً في العمر كما هو الحال مع هوب. كان عندما بدأ نشر أعماله الكبرى، حيث إنَّه سعى لاستكمال الفاكهة الإبداعية الأولى: **مقال حول الفهم البشري** عام: (١٦٨٨ ـ ٨٩)، (وبالنسبة إلى العمر ٥٦ ـ ٥٧)، **خطاب في التسامح** عام: (١٦٨٩)، **والكنز الحكومي** عام: (١٦٩٠)، (العمر: ٥٨).

فنحن لا يمكن أن نساهم في منصب لوك ببساطة بالنسبة إلى سبب التسامح، وتم شحذ هذا المنصب بشكل واسع من بين المفكرين العالميين، ويتكون الإبداع الفلسفي في سبعينيات القرن السابع عشر خلال تسعينيات القرن السابع عشر بالنسبة إلى المدى المعتبر الخاص بالنسبة إلى حساب التنوعات المختلفة والخاصة بالموقف الديني غير الطائفي، حيث إنَّ واحدية اسبينوزا كانت بمثابة دين المنطق، بينما أحيا أفلاطونيو كامبريدج العالمية

الدينية القديمة، وفي هولندا، كان المحول الجانبي المخضرم بيري بيل، الذي انتقل من اليسوعية إلى الكالفينية، يدعو الآن إلى فك الارتباط من كلا الجانبين، وفي تسعينيات القرن السابع عشر سخر قاموسه من عدم ثبات الدين المتشدد وفضل التشكك العلماني، وظهر الإبداع الفلسفي الآن باعتباره تقسيماً لمساحات التحرر الديني.

ومرة أخرى؛ فإنّنا قد رأينا النموذج: باعتباره شروطاً سياسية خارجية قد حولت المجال الذي يمكن مناقشة الموضوعات بداخله، واستجاب المفكرون إلى الفرصة القادمة من ملء فضاء الأعداد الصغيرة الخاص بالمناصب المتنافسة.

كيف بعد ذلك وجد لوك أرض السباق؟ ولماذا أثبت أن منصبه مثمر للغاية؟ وضع في الاعتبار مسايرة مهنة لوك. وبدأ مقاله تحت عنوان **مقالة في الفهم البشري** عام: (١٦٧١)، وكان ذلك في دائرة من المفكرين حول شافتسبري، باعتباره طريقة للجدل حول الأديان المنزلة.

وكانت فكرته هي أن التخمين حول صحة المذاهب يمكن تجنبها بواسطة تحديد الفهم إلى ما يمكن اشتقاقه من المشاعر ونضع جانباً المحاولات الأخرى الخاصة بـ«اختراق الأسباب الخفية للأشياء» [فراسير، [١٨٩٤] (١٩٥٩): xvii,xxiv,xxvi).

ولا يعد هذا المنصب مشابهة للعلماء مثل بويل ـ الصديق المقرب للوك ـ الذي أجبر المجتمع الملكي على المسلّمة التي تفيد أن المجتمع يجب أن يظل بعيداً عن النزاعات الدينية. كما أن مسؤول الدعاية للمجتمع الملكي، غلنفيل (الذي كان في أكسفورد في خمسينيات القرن السابع عشر مع لوك)، كان ملكيّاً عقلانيّاً متحرّراً، وتحت تأثير هنري موري؛ فإنه تسلم عام: (١٦٦١) نقداً تشكيكيّاً من السببية التي كانت ضد مكر الإحساس، كما أنه دافع عن التجريبية المتعلقة بالأسباب المحتملة المعتدلة. وتعد مكونات جلفنيل إلى جانب نتيجة منصبه مشابهة لمكونات لوك. كيف استطاع لوك الوصول إلى منصبه الذي يعد أكثر شهرة، حيث تحول التأكيد عليه إلى نقد للأفكار الداخلية والمبادئ؟ حيث إنها ليست موضوعاً للدفاع عن العلم من قبل المذهب التجريبي المعتدل، بما أن ذلك ليس في حاجة إلى دفاع.

وبدلاً من ذلك شكل لوك منصباً عبر السنوات قام بنقد مؤسسات جميع الفلسفات المنافسة.

تعد سفريات لوك واتصالاته الشبكية الواسعة الناتجة عنه ما يميزه عن غلنفيل والآخرين التابعين لهذه البيئة، وطور لوك فلسفته بينما كان في فرنسا خلال: (١٦٧٥ ـ ١٦٧٩)، حيث قابل الديكارتية ومالبرانش المحتمل، ومرة أخرى عام: (١٦٨١ ـ ١٦٨٩) عندما كان في هولندا، وكان على اتصال بتابعي سبينوزا اليهود البرتغاليين ومع بيل[١٥]، وكانت سبعينيات القرن السابع عشر هو الوقت الذي كان فيه النظام الديكارتي خاضعاً للجدل العميق.

وقام الموالون روالت وريجز بتوسيع شعاع البديهيات الواسعة من أجل دعم الاستنتاج الخاص بكويجتو وتبعاتها، واستعمل سبينوزا (١٦٧٧) الطرق الهندسية لمزيد من التطرف.

وعلى الجانب الآخر: دعم هيوت التطرف الديني، مستخدماً في ذلك الجدل التشكيكي ضد الكوجيتو، وكان مالبرانش (١٦٧٤) هو من قام بتحويل التأكيد إلى مفهوم جميع الأفكار المتعلقة بالإله. وكان العلماء التجريبيون مدعمين من قبل الادعاءات المتطرفة للعقلانية الديكارتية. كما أن الطرق البديهية للحصول على التأكيد تم تعديلها من قبل ليبنيتز إلى أن أصبحت معيارا للسعادة فضلا عن الجدل المطلق. [براون، (١٩٨٤)].

وانضم لوك إلى الحركة التي ترفض المنصب الديكارتي، ولكنه فعل ذلك الأمر بطريقة مميزة. حيث إنه قام بتحويل الاحتمالية والمذهب التجريبي إلى سلاح في وجه جميع فلاسفة المادة ـ المادي، العقلاني والمثالي على السواء.

وفي الوقت الذي عادت فيه المناصب الميتافيزيقية إلى هذا المجال، راقب لوك المنصب غير الغيبي الذي مع ذلك يحمل في طياته ادعاءات ميتافيزيقية، حيث إنَّ المذهب التجريبي الخاص به قام بتحويل الأفكار إلى التركيز على الانتباه، وكان ذلك في معرضه لأي مادة قد تكون موجودة خلفه، وقام لوك بفتح مسار خلف هذه النزاعات التي كانت بين الأفلاطونيين وهوبز، إلى جانب التي كانت موجودة بين الديكارتيين والإيمانيين أو الروحانيين التابعين لمالبرانش.

وبالنسبة إلى منصب لوك الناضج، فإن يمكن التعرف على جميع هذه الأمور المشتقة من الأفكار البسيطة، والمستلهمة بشكل مجهول عبر الأحاسيس، إلى جانب إعادة التجميع للأفكار المعقدة القادمة من العقل، وبالنسبة إلى الجميع فإنه هناك مجردات وعاميات، ولا يوجد هناك جواهر للأشياء ولكن هناك أسماء فقط، وهي بدورها مجرد أفكار حزمت معاً من أجل الحصول على الراحة في التخاطب. وتم تقليل جميع المزايا الديكارتية للامتدادات العالمية إلى الأفكار، ولا يوجد هناك تأكيد قادم من «أفكار واضحة ومميزة» بالنسبة إلى إحساس ديكارت المتعلق بالتعبير، حيث إنها ليست مجرد أفكار بسيطة على الإطلاق، ولكن ليس هناك حاجة للقلق على المذهب التشكيكي باعتباره مطبقاً على العالم الخارجي، حيث إنَّ الأفكار البسيطة ليست صحيحة أو خاطئة، نظراً لكون الصحة والخطأ يمكن تطبيقهما فقط على الاقتراحات، وليس على الأفكار. [**مقال** (١,٥٢)، انظر إلى لوك، [١٦٩٠] (١٩٥٩)].

ولـم ينكر لوك الأفكار الداخلية فقط ولكن المبادئ الداخلية أيضاً. ويشمل ذلك البديهيات التي تم نشرها من قبل الديكارتية التي كانت موجودة في سبعينيات القرن السابع عشـر، إلى جانب البديهيات الأخلاقية التي وضعها الأفلاطونيون التابعون لكامبريدج. ودفع كودورث، في جدله ضد الفلسفة الميكانيكية، المنصب الذي يفيد أن العقل البشري يعتمد على العقل الإلهي، الذي يشمل العقليات الداخلية لكل شيء.

وفي عام: (١٦٦٨) جادل هنري موري ضد التقاليد الأخلاقية لهوبز، لوجود المبادئ الأخلاقية التي كانت حقيقتها فورية وواضحة. [كوبلستن، (١٩٥٠ ـ ١٩٧٧: ٥: ٦٢ ـ ٦٣)]، وتـشـكـلـت إبـداعـيـات لـوك مـن قـبـل المعارضة ليس فقط بالنسبة إلى المتعرفات الأفلاطونية، ولكن أيضاً بالنسبة إلى إعادة البناء الخاص بالمجال الفكري، وفي الوقت نفسه أنهى لوك مقاله، وشكل ليبنيتز عقيدته الخاصة بالمواد السببية وغير المتواصلة، التي تتضمن أن جميع الأفكار تعد داخلية. وظهرت الاشتقاقات الحديثة القوية والخاصة بالأفكار الداخلية إلى جانب النقد القوي في الوقت نفسه، الذي يعد كل واحدة منها مجهولة بالنسبة إلى الآخرين[١٦]، ووجدت المناصب المعرضة للوك ولليبنيتز الشقوق الخاصة بها في المجال الفكري والقواعد الداخلية

الخاصة بالدعم والتابعة لهم. وتم دعم منصب ليبنيتز في الجامعات البروتستانتية في ألمانيا، حيث تم تمثيل الحرية الدينية في المصطلحات الدراسية. وفي إنجلترا، أصبح لوك بطل الويجس المنتصرين، كما أن رفضه للجواهر الفلسفية إلى جانب النغمات اللاهوتية التي تماشت مع بطولاته التابعة للعلمانية باعتبارها الطريق للمجال الاجتماعي.

الربوبية واستقلال نظرية القيمة

لا يعني إطار التسوية الدينية السياسية بعد عام: (١٧٠٠) أن الصراع الثائر قد توقف، بل على العكس، فقد استمرت الصراعات الشريرة في كل من المكائد الخاصة بالسلالات والطائفية والمتعلقة بالسياسات البرلمانية إلى جانب الجبهة الفكرية الدينية. وعملت الطائفة الكاثوليكية الإنجليزية طبقا للإعاقات القانونية وللشك العام، على الرغم من كونه مشابهاً للمنشقين الآخرين الذين سمحوا بالعبادة الخاصة. وأجبر التشدد الإنجيلي في الجامعات، ولكن هذا الأمر اضمحل من التركيز على الحياة الفكرية. وأثبت التوازن الجديد للطاقة أنه مستقر، وتم فرض التسامح والاعتدال من قبل الجو المحيط الذي يفيد أنه لا يوجد فرد قوي بما فيه الكفاية لقلبهم. وحول التسامح الديني الآن والقضايا المركزية إلى الصراع الفكري. وكان الجيل الذي تبع لوك بمثابة القطيع الخاص بالربوبية؛ وعلى الجانب الآخر ظهر الدفاع الأول الواضح والمتعلق بالدين.

وظهرت الاتجاهات الربوبية مبكراً، ولكنها أصبحت فيما بعد مركز الجدل في أعقاب لوك. ووجد العديد من الربوبيين المشاهير سبيلاً للقرب إلى لوك في الشبكة[١٧]، ويعد أشهر الأعمال الربوبية هو **المسيحية ليست غامضة** (١٦٩٦) التابع لتولند، الذي تمت مهاجمته من جميع الاتجاهات.

ومع ذلك فإن تولاند (١٠٧ في الشكل رقم: ١٠ ـ ١) لديه علاقات ممتازة؛ وتم التوصية عليه للوك من قبل ويليام مولينيوكس (في شبكة نيوتن وبيركلي)؛ وكان ذلك على الرغم من أن لوك أنكر تولاند بعد اندلاع الجدل، وتمت رعاية الأخير من قبل شافتسبيري إلى جانب أن ذلك تم من قبل الوزير الحكومي اللورد هارلي كما أنه تلقى مقابلات دبلوماسية. وكان القرب الآخر لدائرة لوك الخاصة بالرعايات هي بلوينت (١٠٩)، الذي كان

نبيلاً اتبع المادية الخاصة بهوبز؛ كما أنه تجنب الاضطهاد طبقاً لقوانين الكفر التي كانت خلال اتصالاته رفيعة المستوى، ويعد أنطوني كولنز (١١١)، العدالة الريفية للسلام هو المنفذ للأمور المثيرة للجدل ضد الأرثوذكسية الدينية، ويشمل ذلك جوهانسن سويفت؛ وكان كولنز من المعجبين بلوك إلى جانب كونه صديقاً له، وأصبح المصدق على ممتلكات لوك.

وبحلول عشرينيات القرن الثامن عشر، كانت الربوبية قريبة من الفوز بمعركتها للحصول على الاحترام. وظهر الإجبار الديني لمرة أخيرة في عام (١٧٢٩ ـ ١٧٣١)، وكان ذلك عندما تبع كامبريدج ويلستون الذي سجن لكفره لكتابه الكتيبات المتعلقة بالتفسير المجازي للكتب المقدسة. وأنتج تيندل الكنسي المتقاعد والتابع لأكسفورد عام: (١٧٣٠) «الإنجيل الخاص بالربوبية»، **المسيحية قديمة قدم الإبداع**، وأعلن أنه لا توجد سلطة تابعة للدولة في مقدورها الإجبار على الالتزام، وحتى الآن كانت الربوبية ناجحة بما يكفي لتنقسم إلى جهات مسيحية وغير مسيحية، ودافع الوزير المنشق مورجان عام: (١٧٣٧) عن الربوبية المسيحية ضد منافسيها؛ ونسق بلتر **الدين الطبيعي والمنزل** عام: (١٧٣٦)، وتم تكريمه بسلسلة من الأسقفية الخاصة بالملك جورج الثاني.

ومرة أخرى رأينا أهمية المأزق في السياسات الدينية وفي تأثير الانتهازية المهنية. كما أن الأرزاق الكنائسية كانت في ذلك الوقت بمثابة غنائم واضحة للسياسات الحزبية، وهناك حوافز قوية تتجاوز الخطوط الدينية، وقد وجدنا الآن المحولات الجانبية الدينية التي أصبحت تابعة للربوبيين، وفي الواقع تم ترشيد وظائفهم بواسطة الدفاع عن المقام الشائع الديني، وتحول تيندال، الذي بدا كتابع للأرثودكسية الإنجيلية في أكسفورد في سبعينيات القرن السابع عشر، إلى الكاثوليكية ـ وكان ذلك في الوقت الذي كانت فيه النهضة الكاثوليكية بمثابة سياسة خاصة بالدير التابع لستيوارت ـ وبعد ذلك أنكر هذا الأمر عام: (١٦٨٨) عندما تمت الإطاحة بستيورت، ونجح بولتر، الذي أتى من العائلة التابعة للكنيسة المشيخية، عندما أصبح قديسا إنجيليّاً. [أي بي، (١٩٦٧ : ٨ : ١٣٩)].

وتم حصر الانتهازية على الجانب الربوبي؛ وحولت الحركة التقليدية

الدينية تابعيته من الجناح اليميني إلى المحافظ عام: (١٧١٠) إلى جانب التحول مع جوانبه الخاصة بالحماية. وكانت الانتهازية السياسية هي شرط الحياة الفكرية في هذه الفترة؛ حيث إنَّ ظهور النظام الحزبي على الفور كان علامة على ظهور نوع جديد من التنافسات الهيكلية بين المفكرين. وكان الإبداع الفكري مسنداً إلى السوق الخاص بالنشر الذي يعتمد بشكل على الدعم الخاص للمشتركين في الطبقة الأرستقراطية. ولم يعد الكتاب المستقلون تابعين لرعاتهم، ولكن الغرض كان الحصول على العيش المحترم الذين هم كانوا بحاجة إليه لدعم الطائفة السياسية. وكان الشعراء والعاملون في المسرح مثل دريدن، وبوب، وإديسون بإمكانهم الحصول على ثروات ضخمة، وليس من بيع أعمالهم الخاصة بفتح الأعمال التابعة للسوق المفتوح باعتباره على شكل الوظائف العاطلة والاشتراكات التي ارتفعت بواسطة المؤيدين السياسيين التابعين لهم[١٨].

وتعد الانتهازية والتعبئة السياسية هي مركز النمو العالمي، ولم تعد العقائد الدينية مرتبطة بشكل واضح مع الطوائف السياسية، وكان أعضاء الأحزاب البريطانية، الذين نفذوا الثورة العظيمة، هم الحزب التابع للاعتدال والتسامح الديني، كما أننا وجدنا هنا العواطف الربوبية والروابط الخاصة بعائلة شافتسبري ولوك، وفي المكتب، ينكب الهويجيون على المكائد، حيث إنَّ قائدهم، لورد هارلي، تحول وأصبح رئيس حكومة اليمين، وأصبح المدافعون عن المحافظين التابعين للطبقة الأرستقراطية القديمة الذين كانوا يهدفون إلى سلالة ستيورت القديمة، من اللاحقين بعجلة المعاملات البرلمانية والسياسات الخاصة بالسلالات، وتم نقل جو الحفريات المتطورة إلى المواد الفكرية، وكرر اللورد بولينغبروك، الذي قاد الوزراء المحافظين عام: (١٧٠٤ ـ ١٧٠٨)، وعام: (١٧١٠ ـ ١٧١٤)، الدائرة الأدبية التي تشمل بوب، وغاي، وكونغريف، وسوفت[١٩]، وكان بولينغبروك محافظاً.

بعد سقوط الوزارة الثانية، تم اتهامه بالتآمر لرجوع السلالة الكاثوليكية المقدسة، وهرب إلى فرنسا. وعندما صدر العفو عنه رجع عام: (١٧٣٢)، ولم يحصل مرة أخرى على منصب سياسي طوال سنوات الوزراء الهويجي، كما أنه تحول بشكل كبير إلى النشاط الأدبي. وبحلول أواخر عشرينيات القرن الثامن عشر؛ فإنَّه قام بملء النشرات الدورية المتحفظة إلى جانب

الفلسفة الربوبية، مؤكداً على الدين الطبيعي وعلى أفضلية دولة الطبيعة على المجتمع المدني. كما أنَّ واحداً من الأصدقاء الشباب له، اللورد تشيسترفيلد، كان من المتحفظين بشكل أساسي، كان قد اقتحم والبول عام: (١٧٣٠)، وتغلب على المعارضة، وأصبح سكرتير الدولة للمحافظين في أربعينيات القرن الثامن عشر، وتعلق حول الجمع الأدبي المحافظ، حيث إنَّه صنع سمعته الأخيرة النصيحة الخفية المتعلقة بالنجاح العالمي في خطابات إلى ابنه (غير الشرعي).

ومن الناحية الفلسفية فإن أهم شيء في الربوبية كان الإيرل الثالث لشافتسبري، حفيد راعي لوك، الذي تعلم بشكل شخصي تحت معلمي لوك، وظهرت أعمال شافتسبري بعد أعمال لوك بوقت قصير، في عام: (١٦٩٩)، وفي عام: (١٧٠٨ ـ ١٧١١)، وبنى فوقهم بشكل جدلي، كما أن طرد لوك للأفكار الداخلية كان قد ذهب بعيداً، حيث إنَّ شافتسبري كان قد علق في الدلالة على أنه لا يوجد هناك طبيعة بشرية جوهرية متعلقة بالأخلاقيات، ولإصلاح هذا الأمر؛ فإنه قام بافتراض وجود شعور أخلاقي داخلي، يشبه الشعور بالتضامن والتناسب مع الموسيقى والفن، حيث إنَّ تقدير الحياة الجمالية والأسلوب الأدبي هي مثالية شافتسبيري، حيث إنه اعتقد أيضاً أن الإله كائن حسن الطبع يمكن فهمه فقط عن طريق من يملكون الشعور بالتواضع فقط، حيث إنَّ الدين يؤخذ ـ غالباً ـ على أنه ذو شكل لطيف وباعتباره موضوعاً للمناقشة المتسامحة، ويعد الدين أمراً ثانوياً بالنسبة إلى الأخلاق، وذلك نظراً لأن الأخير تم افتراضه في المفاهيم مثل العدالة الإلهية، واحتل شافتسبيري مجالاً مشابهاً للمجال الذي احتله اللورد هيربيرت التابع لتشربيري، كما انتقد لوك نظرية المعرفة الخاصة به في الوقت الذي دعم فيه ربوبية تشيربيري.

إنَّ موقف شافتسبري قد أفسح المجال الذي كان من شأنه ضم أغلب فلسفة المجتمعات البروتستانتية بالقرن، كما في بريطانيا وألمانيا ـ حيث أخذت العلمانية في الظهور تدريجياً ـ، فقد أصبحت نظرية القيم هي موضوع كُل الخلافات والتطورات، فالجماليات التي قلّما كانت مركز الاهتمام الفلسفي، أضحت الآن أكثر نجاحاً واحتراماً. [إجلتون، (١٩٩٠)].

كما أضحت الجماليات درباً من الميتافيزيقا بشكل آخر، مُقابل الإطار

اللاميتافيزيقي في حركة جون لوك، وكان الاتجاه الربوبي مهيمناً حينذاك على الحياة الفكرية البريطانية حيث تحوّل الاهتمام إلى سِجالاتٍ خلالها، فاتجاه شافتيسبري المتمثّل في الملكات الفطرية أصبح مُتناقضاً بوضوح شديد مع اتجاه جون لوك القائم على التأويل بالتجربة، وقد قام هارتلي في عام: (١٧٤٩) بتطوير تجربة جون لوك إلى فلسفة ترابطية، حيث الأفكار ـ بما فيها الجمالية منها ـ يتم اختيارها وفقاً لمبدأ الملذات الفكرية والآلام، ويتم ذلك بأن يتخيل الفرد بأنه مكان شخصيات أخرى، وقد كانت مسألة الحاسة الخلقية الفطرية عند جيل شافتسبري هي نظرة توافقية لقواعد الدين العامة، وببداية مُنتصف القرن السادس عشر، فقد استمد الدين وقواعده من التجربة ممَّا مهد الطريق للنفعية المتطرفة لبينتام في أواخر القرن.

انقلاب التحالفات

بينما كانت الربوبية الشمولية مذهباً لتجاوز الصراع الديني في إنجلترا، برزت الربوبية الفرنسية كإحدى الحركات الجليّة المُناهضة للتدين، وهو الأمر الذي بدوره أسفر عن مُعارضة جديدة، هي أول مُعارضة رجعية واضحة ضد الحداثة، ولكن يبقى السؤال، كيف لمثل هذا الصراع المضني، الذي أسفرت عنه الحروب الدينية والتبدّل السياسي الذي شُهِدَ نتج عنه تسامح وربوبية في إنجلترا، نتج عنه في ذات الوقت نِضال إلحادي في فرنسا؟ وهُنا بالتحديد يجب أن ننظر للمستوى الخارجي من السببية الاجتماعية، وهي الاصطفافات السياسية التي هيكلت منظومة الحياة الفكرية.

في الأماكن حيث تمركزت الملكية وأصبحت أكثر نفوذاً؛ فإن الطبقة الأرستقراطية اتجهت إلى المُعارضة الفكرية والدينية والسياسية، وقد أولى روبرت وثنو (١٩٨٩) في نظرية التنوير اهتماماً كبيراً لهذه الجبهة المُناهضة للدين، حيث أظهرت مُقارناته المعقودة فيما بين المُجتمعات الأوروبية، أن التنويرات الفكرية تجلّت في ظل مجموعة من الظروف:

أوّلها: هي المحسوبية التي نتجت عن التوسع في بيروقراطية الدولة التي تفشّت بين موظفي الخدمة المدنية والمحامين بالإضافة إلى الصالونات التي تتناحر للظفر بأفضل المراكز الذي بدوره أصبح القاعدة الأساسية لتجنيد المثقفين والجمهور المُتعلم لقراءة ونشر أعمالهم.

ثانياً: تقسيم السُلطة بين الهيئات القضائية المُستقلة ومجالس النواب ممَّا جعل المُنافسة بين الفصائل السياسية على الغنائم المُتاحة أكثر شراسة. نموذج (وثنو) هو نُسخة من النمط الهيكلي للمنظومات الإبداعية مُلخصةً في نهاية الفصل التاسع: تقاطع القواعد المُتعددة للمفكرين كمحط الاهتمام والتركيز. فتحليلي للتنويرية الفرنسية يختلف عمّا يتراءى لوثنو في نقطة واحدة ألا وهي: لم يكن هُناك إبداع بين المثقفين معتمد على شبكة مُناصرة لموظفي الخدمة الدينية (فولتير، الموسوعيون) بل اندلع الإبداع أيضاً بين الأمراء الإقطاعيين الذين عارضوا الدولة الملكية (بولينفيليرز، مونتيسكيو) «Boulainvilliers & Montesquieu».

وبعد الثورة المجيدة في بريطانيا، كانت المؤسسة الحكومية أرستقراطية؛ فإن الوسطية المبدئية في المسألة الدينية كانت عُنصراً أساسياً خلال توازن القوى المؤسسية. وفي فرنسا، فيما لا تزال أسس القوة السياسية منقسمة بين طبقة موظفي الدولة، والطبقة الأرستقراطية الآن مُهمشة ولكن مازالت مُتميزة اجتماعياً. مثل هذه الفصائل الأساسية أدت إلى تقسيم جديد في المدى الفكري.

وعلى عكس الربوبية الإنجليزية فلم تكن الربوبية في فرنسا مُجرد جدال لتسامح حصيف ونهاية للصراع الديني، لكنها لم تعد مُعارضة صريحة للكنيسةً. وقد أشاد الكونت دي بولانفلييه ضد مركزية الملكية، وقد تبنى في كتابه الأفّاكين الثلاثة (١٧١٩) فكرة أن الديانة المنزلة خُلقت على يد مُشرعين زائفين أمثال «موسى، والمسيح، ومُحمد»؛ فالديانة الحقيقية تُبنى على فلسفات ديكارت وإسبينوزا. تضمنت دائرة التفكير الحُر لدى بولانفلييه شيعاً كفونتنيه (Fontenelle) وبايل، ومخطوطات مستترة منسوخة أصبحت أخيراً عِتاداً لدائرة فولتير[٢٠].

وقد قدمت نفس التركيبة بين الإقطاعية والدين الطبيعي دفقتها الأكبر مع مونتيسكو، الذي جاء من رداء طبقة النُبلاء وتخرج من كُلية أورجيتون في عام: (١٧٠٥)، وقد باشر العمل في الحياة الفكرية من خلال دائرة معارف بولانفلييه. وجاء نجاحه الأدبي من خلال تجاوزه الأممي للأساليب المُختلفة والأديان في كتابه خِطابات فارسية (١٧٢١) Persian Letters، لأسبابٍ ليس

أقلها المشاهد المثيرة الواردة عن الحياة الجنسية للحريم المسلمين. خلال زيارة إنجلترا خلال: (١٧٢٩ ـ ٣١)، فقد صادق المُفكرون المُحافظون حول بولينغبروك، خاصةً تشيسترفيلد؛ وحين عاد لفرنسا، قضى نحو ١٧ سنة في كتابه «روح الشرائع» «Esprit des Lois». [كولنز، (١٩٠٨)].

تم رفع الأرستقراطية فيه إلى مذهب عام لفصل السُلطات والدفاع ضد قمع الحُريات، دولة ملكية بصِبغة شرقية. وقد نُشر عمل مونتيسكيو دون تعريف في جينيف عام: (١٧٤٨)، وهوجم من أتباع اليسوعيين وقد أورد في الفهرس بأن الاهتمام بالجدل عزز نجاحه.

ظهرت مواقف منافسة في هذا المجال لتشغل منصب الجانب المناهض للدين. فولتير، بالرغم من أنه شارك مونتسكيو في مذهب الربوبية، إلا أنه هاجم كتابه «روح الشرائع» (Esprit des Lois) دفاعاً عن الأرستقراطية. علق فولتير آماله على الحاكم المستبد المستنير. كان لفولتير ومونتسكيو قواعد دعم مادي مختلفة؛ مونتسكيو كانت لديه المِلْكية الموروثة، بينما اعتمد فولتير على الدعم المستمر من البلاط الملكي الفرنسي، والملتقيات (الصالونات) الأرستقراطية، وعلى منصبه في الخمسينيات من القرن الثامن عشر، كشاعر فيلسوف في برلين لدى الملك فريدريك الثاني. هذه القواعد الخارجية أمّنت على الفارق بين مونتسكيو وفولتير؛ قواعدهما الجماهيرية جاءت من انتمائهما لنفس المنظومات الفكرية، بما فيها تلك التي تبلورت لتصبح «دائرة المعارف» (Encyclopedia). كلتا القاعدتين تكونت فيما مضى في الوسط الاجتماعي نفسه في لندن؛ تردد فولتير في منفاه الأول ما بين: (١٧٢٦)، و(١٧٢٩)، على حلقة الأدب المحافِظ (Tory literary circle)، بالقرب من بولينغربوك والبابا. كان فولتير، قبل اتصالاته الفكرية، شاعراً وكاتباً مسرحياً معروفاً، لكنه وجد ضالته (تخصصه) عندما عاد إلى فرنسا ونشر سلسلة مقالاته «رسائل فلسفية عن الإنجليز» (Lettres philosophiques sur l'Anglais) (١٧٣٤). كانت تحتوي تلك المقالات على الأساسيات التي ظل فولتير يصوغها طيلة حياته على هيئة قصص شرقية (منافساً مونتسكيو في تخصصه السابق)، وأمثولات، وهجائيات، ومسرحيات تاريخية. قدّم فولتير كلاً من نيوتن والإنجليز باعتبارهم قد أسسوا عالما مستنيراً متسامحاً مبنياً على العقلانية والاعتدال.

ادعى فولتير أنه يقف في المنطقة الوسطى ما بين الفِرَق الفكرية في عصره. مذهبه (الربوبية) لـم ينازع فقط قسوة وخُرافات المذهب العقائدي الديني (الدوغمائي)، ولكنه نازع أيضاً مذهب الملحدين الماديّ. فقد اعتبر أن الاكتشافات العلمية هي الحُجة الأساسية للدين المعقول. يمكن إثبات وجود الإله فقط بحُجة الخَلْق (التصميم). الساعة تثبت وجود صانع الساعات، والقوانين العلمية تثبت وجود المُشرِّع. والتركيز هنا على القوانين، ليس على جوهر مادي، أو جوهر عقلي؛ حيث قام فولتير باستعمال نيوتن ليدحض المادية، مثلها مثل الميتافيزيقا. مثَّل فولتير الاتجاه الناشئ، والقائم على النضال العلمي. العلم وحده يكفي. أي فلسفة أُخرى من أي نوع غير مرغوب فيها. وبمجرد الدعوة لتأسيس العلم العقلاني (المنطقي)، تم التخلص من المذهب الديكارتي باعتباره فلسفة محضة. رفض فولتير مذهب الربوبية عند إسبينوزا وأفلاطون، بينما أيد مذهب الربوبية المناهض للميتافيزيقا.

كان الابتعاد عن الميتافيزيقا سمة مميزة للمذاهب الفكرية الفرنسية والإنجليزية في ذلك الوقت، بعكس المنظومات الألمانية. لا يوجد نظراء فرنسيون لكل من وولف، وباوغمارتين، وكانط. الجامعات الفرنسية، كونها مرتبطة بتدريب رجال الدين التقليدي، لم تكن ذات أهمية تُذكر، حتى باعتبارها مراكز للرجعية الإبداعية.

بدءاً من عام: (١٦٠٠) حدث انهيار في نِسَب الالتحاق بتلك الجامعات، وفقدوا التحكم في احتكار إجازات ممارسة المهن[٢١]. موقف الجامعات الضعيف، والوضع الأكثر أريَحية للمثقفين العلمانيين في الملتقيات الثقافية وعند السُلطة الحكومية، سمحا لفولتير بأن يكون ربوبياً ناضلَ بإخلاص.

لقد دافع عن دين الإنسانية الحقيقي، حيث هاجم الكنيسة باعتبارها المدافعة عن الامتيازات الفاسدة، وذلك باستخدام سلاحي الطقوس الغامضة والعقيدة المتعصبة (الدوغماتية). فالميتافيزيقا تعتبر التربة التي تنمو فيها الخرافات المجاوزة للحدود. وقد كانت فلسفة فولتير هي الأيديولوجية التي جعلت المفكرين العلمانيين يشعرون بالتفوق على قواعد الفكر عند الكنيسة

القديمة. فقد الفلاسفة التنويريون التجريد الذي كان في مواضيع الفلسفات التقليدية، حيث أصبحوا يستمدون طاقتهم الإبداعية من المواضيع العلمانية. ومِن ثَمَّ فإن الدور القديم للفيلسوف واهتمامه بالمبادئ الأولية، تحول وقتها إلى الفروع المعرفية والعلوم المتخصصة.

أصبح فولتير بمثابة المحارب المُخَلِّص بالنسبة إلى ضحايا الاضطهاد الديني، بموافقته على نفي اليسوعيين من فرنسا في عام: (١٧٦٤)، وقام بنشر أقوى هجماته على الدين. بالرغم من كون فولتير مناضلاً من وجهة النظر الربوبية، إلا أن الصراعات الفكرية قد زادت بينه وبين جماعة الفلاسفة التنويريين، الذين بدؤوا وقتها في الميل نحو المادية والإلحاد. البارون دي هولباخ (d'Holbach)، الذي استضاف صالونه في باريس كُتّاب دائرة المعارف (Encyclopedist) وخلفائهم ما بين عامي: (١٧٤٩)، و(١٧٨٩)، بدأ في إصدار كتابات سِرّية مناهضة للمسيحية في الستينيات من القرن الثامن عشر.

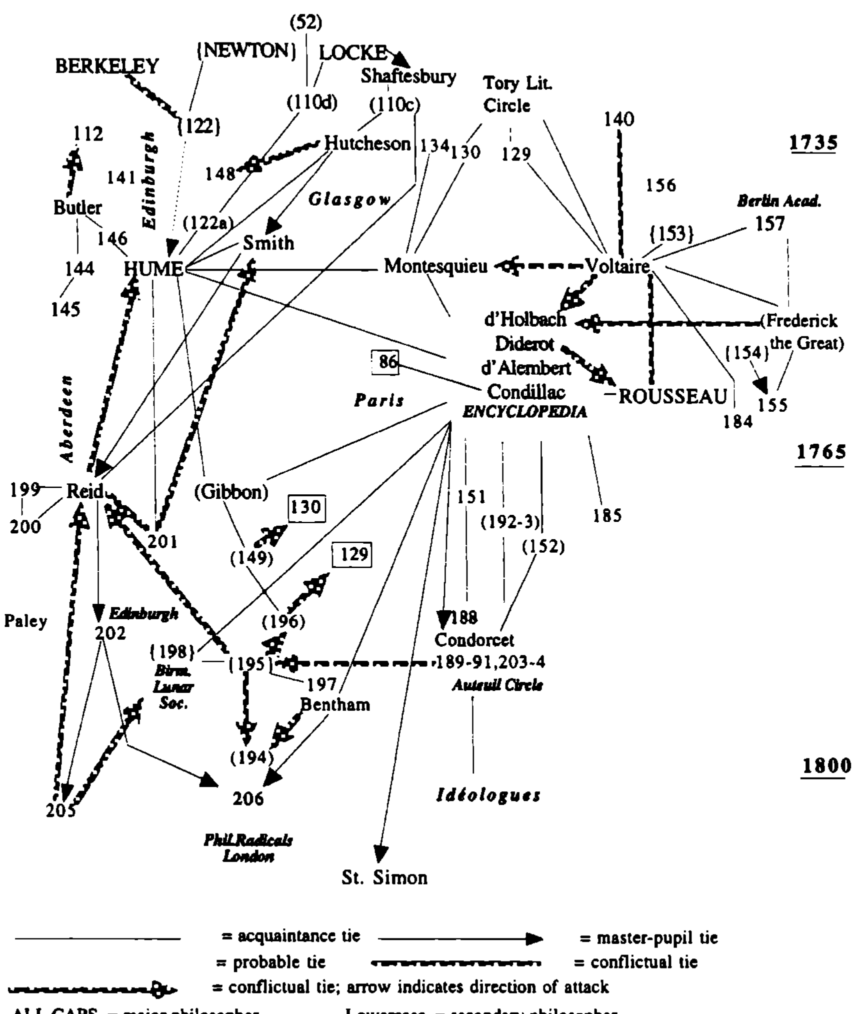
وبدأ دي هولباخ رحلة المناظرة بين الإلحاد والربوبية، بإصداره كتابه المادي «نظام الطبيعة» (Système de la nature) في عام: (١٧٧٠). كان فولتير ونصيره الملك فريدريك الثاني في الجانب المؤيد للربوبية. بينما أيد ديدرو ـ الذي بدأ مسيرته المهنية بترجمة مذهب الربوبية عند شافتسبري (Shaftsbury) إلى اللغة الفرنسية ـ دي هولباخ والإلحاد. وكان أشد أعضاء الجماعة تعصباً، أولئك الذين كانوا أكثر من تمتعوا بالحماية الخاصة. ظل فولتير داخل نطاق التسامح الديني عند أنصاره، بينما كان دي هولباخ أكثر حرية بصفته مغترباً ألمانياً ثرياً يعيش في فرنسا. وجاءت البداية الحقيقية للتطرف المادي، في عام: (١٧٥٨) على يد هلفتيوس الذي تقاعد عن العمل بعدما كوّن ثروة من جمع الضرائب الزراعية لصالح ملك فرنسا.

كانت المنظومة الأساسية وقتذاك هي منظومة كُتّاب دائرة المعارف (انظر الشكل ١١ ـ ١). حيث أسسوا القاعدة المادية الجديدة المدعومة بسوق للنشر. كانت لها نفس البِنْيَة التي ظهرت في الجيل السابق في إنجلترا، التي

كانت تدعم دوائر المذهب اليميني والمُحافظ الأدبية (The Tory & Whig literature circles). وقد ظهرت أيضاً في ألمانيا في الجيل اللاحق مع الطفرة الأدبية في برلين، وغوتينغين، وفييمار. استمد ديدرو وهولباخ دخلهما الرئيس من دائرة المعارف في الفترة من عام: (١٧٤٦)، إلى عام: (١٧٧٢)، وعن طريق الاتصال بذلك المشروع، بدأت معظم المسيرات المهنية للمفكرين المشاهير. وازدهر كُتّاب دائرة المعارف كجماعة. كان دالمبرت (D'Alembert) هو الوحيد الذي كان مبدعاً على نحو بارز، وذلك بتأليفه كتاباً في الرياضيات يُدعى «الاتفاقية الديناميكية» (Traité dynamique) في عام: (١٧٤٣)، أي قبل تأسيس الجماعة عام: (١٧٤٥)، دي هولباخ، الممول الثري للجماعة ـ كان عمره: (٢٦) عاماً عندما التحق بجماعة باريس عام: (١٧٤٩) ـ انتقل تدريجياً من كتابة المقالات العلمية إلى فلسفته المادية الخاصة في الستينيات من القرن الثامن عشر.

تم ضم كونديلاك (Condillac) إلى الجماعة، وأصدر كتاباً في الميتافيزيقا يُدعى «الاتفاقية العاطفية» (Traité des sensations) في عام: (١٧٥٤)[٢٢]، وكان كونديلاك طالباً شاباً يدرس علم اللاهوت في جامعة السوربون في الأربعينيات من القرن الثامن عشر، وصادف أنه كان ابن عمومة لدالمورت.

قدِمَ الشاب تيرغو (Turgot) ـ الذي كان يدرس في السوربون ما بين عامي: (١٧٤٩)، و(١٧٥١) ـ إلى الجماعة، وأصدر بعدها مباشرة كتابه «الصورة الفلسفية للتطورات المتتالية للعقل البشري» (Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain) في عام: (١٧٥٠)، ويتسم الكتاب بأفكار التطور التاريخي. بدأ هلفتيوس ـ الذي كان من ضمن الأنصار الأثرياء للجماعة ـ بتمويل الجماعة في عام: (١٧٥١)، وأصدر كتابه «عن الروح» (De l'Esprit) في عام: (١٧٥٨)، ويتسم الكتاب بالواقعية المتطرفة المناهضة للدين. كانت الجماعة مركزاً للطاقة الإبداعية، يغمر من كانوا على اتصال بها.



= acquaintance tie
= master-pupil tie
= probable tie
= conflictual tie
= conflictual tie; arrow indicates direction of attack

ALL CAPS = major philosopher
Lowercase = secondary philosopher
number = minor philosopher, listed in key (see Appendix 3)
(name or number in parentheses) = non-philosopher

الشكل: (١١ ـ ١)

الشبكة الفرنسية والبريطانية خلال عصر التنوير، ١٨٠٠ ـ ١٧٣٥

أصبح روسو أشهر كُتّاب منظومة دائرة المعارف، وذلك بانفصاله عنها بعد أن وجد محوراً جديداً للمعارضة، فقد توافق إبداعه الواسع مع نطاق قواعد دعمه المادية. سعى روسو للحصول على مصادر الدعم الشخصي التقليدية في مراكز (بيوت) النبلاء، كالمكانة الأدبية المرموقة في الملتقيات الفكرية، وجوائز المنافسات الأكاديمية المنشأة حديثاً. بينما انضم أيضاً إلى مشاريع النشر الحديثة، كان روسو في شبابه يشبه ليبنيتز (Leibniz)، حيث كان شاباً طموحاً من المقاطعة (الإقليم). (في الواقع، كان خادماً سابقاً، وموسيقياً بارعاً، وقد كان على علاقات غرامية بسيداته). قدّم روسو نوتة موسيقية جديدة في باريس. لم يلقَ هذا اللون المبتكر أي استجابة، لكنه حاول بكل الطرق حتى نجحت إحدى محاولاته. ففي عام: (١٧٤٥) ـ وكان عمره وقتها: (٣٣) عاماً ـ تعرف روسو على جماعة دائرة المعارف، وفي عام: (١٧٥٠) حاز على جائزة عن كتاباته النقدية عن التطور الإنساني. وحاز على جائزة أخرى في عام: (١٧٥٥) على مقاله عن أصول عدم المساواة، وتم عرض أحد عروضه الأوبرالية أمام الملك لويس الخامس عشر. تنافس روسو في عام: (١٧٥٨) مع النجم (الممثل) الأبرز وقتها، وجرّاء ذلك، وصلت موجة الإبداع إلى ذروتها، سار روسو على خطى روايات فولتير الفلسفية، بما فيها تحفته الفنية «كانديد» (Candide) (١٧٥٩). وتفوق روسو على الكل ما بين عامي: (١٧٦١)، و(١٧٦٢)، وذلك بأعماله الثلاثة الأشهر: «العقد الاجتماعي» (The Social Contract)، ومغامرتيه في عالم الرواية: «إلوازة الجديدة» (La Nouvelle Héloïse)، و«إميل» (Emile).

استطاع روسو أن يصبح سياسياً أصولياً في الوقت الذي بدأت فيه مؤسسات النظام القديم في التلاشي. وقد فعل ذلك بنسق جعله يتميز عن أقرانه (رفاقه). بدأت شهرة روسو بإصداره كتاب «مقالات في العلوم والفنون» (Discours sur les sciences et les arts)، الذي أعلن فيه أن مخترعات الإنسان لا تساهم في سعادته. كان ذلك في الوقت الذي ازدهرت فيه دائرة المعارف، وذلك عن طريق تعهدها بإلقاء نظرة شاملة على جميع الفنون والمخترعات التي ساهمت في التطور، وسَّع روسو أفكار مذهب الربوبية ليجعل منه ديناً طبيعياً يتفوق على أعراف التاريخ الإنساني الاستبدادية، لكنه أيضاً قد ارتقى بالمذهب إلى مكان مناهض للحداثة على نحو مميز، حيث

أشاد بفكرة «الحالة الطبيعية» (The state of nature)، على حساب القيود التي صنعها التمدُّن. وفي الوقت نفسه، الأصولية السياسية الموجودة ضمنياً في مقالاته النقدية، جعلته مشهوراً وسط الأجيال الثورية اللاحقة. لم يتخل روسو عن المألوف في العلم فقط، ولكنه فعل ذلك أيضاً مع الربوبية، ومع الإلحاد العلمي الذي روج له هلفتيوس ودي هولباخ، وفي منتصف الستينيات من القرن الثامن عشر، في الوقت الذي كان فيه فولتير وديدرو ينتقدون الدين بشكل علني، أخذ روسو الموقف المقابل، وذلك باقتراحه أساساً وجدانياً للدين.

إن خَلَف فولتير من الموسوعين، الذين كانوا أكثر تعصباً منه، هم من شكّلوا التحالف الحديث بين العلم وسياسات التقدم والعدالة مع نقد الدوغمائية الدينية. وقد بلوروا فِكرة تحررية وتقدمية المبادئ اليسارية عن الحداثة، وقد تدخّل روسو فعليّاً في لحظة تأسيس هذه التركيبة الفكرية، مُحدداً المسارات السلبية، حائكاً إياها بموقفٍ يتساوى تماماً تحت ظروفٍ فكرية حديثة، وبرغم ذلك لم يكن روسو رجعياً، حيث لم يستخدم أياً من المصادر القديمة للكنيسة الرسمية للدولة أو ميتافيزيقية الجامعات أو حتى الصلاحيات القانونية للطبقة الأرستقراطية، بل إنه ما يُمكن أن يُسمى بمُحدثٍ مناهض للحداثة، وبالفعل فقد أثبت المجال الذي اكتشفه روسو أنه أكثر إثماراً بالنسبة إلى الفصيل الرئيسي في الوقت الحديث، وصولاً إلى مثال تجاوز ما بعد الحداثة، وها نحن نرى مُجدداً أن الظروف الكامنة وراء التغيّر في الإنتاجية الفكرية، فجّرت الإبداع في الجبهات المُتنافسة في آن واحد.

الحداثة المُناهضة للحداثة والمُعارضة المُناهضة للعلم

الآن نحن في وسط الانقلاب العظيم للتحالفات الفكرية بين مواقف دينية وعلم. فمعظم المُفكرين المُبدعين من كيبلر (Kepler) وحتى ليبنيتز (Leibniz) ونيوتن قد ناقشوا وبحثوا فِكرة التوافق بين العلم والدين. فمُفكرون أمثال جاسيندي (Gassendi) وميرسين (Mersenne) واءموا العلم لأغراضهم الكهنوتية. وعلى الجانب الآخر، فقد أحبّ أغلب العلماء إضفاء شرعية دينية على أنشطتهم العلمية، فالعلماء الإنجليز حول بويل (Boyle) اهتموا تحديداً بإظهار التزام علومهم، حيث موّل بويل مُحاضراتٍ عامة لدحضِ الإلحاد

بالأدلة العلمية. بيد أن العلم مع جون لوك قد اتجه لجانب العلمانية؛ لذلك؛ فإن العلماء ومناصريهم الفلاسفة، من الآن فصاعداً، سيكونون مرتبطين أكثر فأكثر باعتدال ديني كالربوبية مع الإلحادية الخالصة، وفي الوقت نفسه، بينما بدأت التيارات الليبرالية في الدين تحاول دعم العلم، تحوّلت التيارات المحافظة دينياً إلى موقف مضاد للعلم[٢٣].

لقد تتبعنا نمو «اليسار» الفلسفي وقُطبه النظير في «اليمين»، فدعونا نعود للشبكات الإنجليزية في أواخر السادس عشر لنتتبع الروابط التي نبعت من أفلاطونيي كامبريدج؛ فإن أهم سليل لهم كان نيوتن الذي بدوره كان له شبكة تابعين علميين وكان من خَلَفِها فلاسفة أمثال بيركلي وهيوم وسويدنبورغ. إنه لمن العجب أن تكون الكوكبة المُمثلة للثورة العلمية الناجحة لها سلسلة من التابعين تؤدي إلى الابتعاد عن العلم أو حتى الهجوم عليه. إن ما نشهده الآن هو داخل مُعسكر العلم نفسه. فباستثناء هوبز، تعاطفت الفلسفة الميكانيكية الأقدم، في فرعيها بإنجلترا وفرنسا، مع الدين. أما الآن فقد تغيرت السياسات الدينية للعلم، فأتباع لوك قد استخدموا فلسفة علمية كأرضية للربوبية؛ على الجانب الآخر، فقد بزغت معارضةٌ دينية لتستنكر العلم بشدة. ولأن الشهرة الفكرية لا تتأتى إلا بالالتحام في السِجالات والجِدالات الحالية بأسلحة مواكبة، فقد كان الروحانيون الجُدد الأكثر نجاحاً هم أنفسهم من جاءوا من أكثر الشبكات العلمية نشاطاً وحولوا أدوات الفلسفة العلمية لتُصبح ضد نفسها.

لقد كان نيوتن رابطة أساسية في هذه العملية. وفي نهاية الأمر لم يكن هذا الشخص الأشهر بين العلماء دخيلاً أو منافساً ضئيل الحظ. تكونت الكلية الخفية في أكسفورد في الفترة: (١٦٥٠ ـ ١٦٦٠) ثم انتقلت إلى لندن ولكن نيوتن كان في كامبردج حيث كانت الدائرة الفكرية الأهم ممثلة في أتباع أفلوطين، نقاد الفلسفة الميكانيكية، حصل نيوتن على بدايته الفكرية من الاتصال بالجانب الأفلوطيني. لقد ولد بالقرب من غرانثام، موطن هنري مور، وتعلم الرياضيات على يد أحد تلاميذ مور وكان مور جاراً له وزميلاً سابقاً في الجامعة. كان وضع نيوتن الفلسفي قريباً من ميتافيزيقية مور[٢٤]. عندما نشر نيوتن أول بحث له في عام: (١٦٧٢)، قام كل من هوك وهيغنز بانتقاد نظريته عن الضوء وكونها أضعف من نظرياتهم. انسحب نيوتن بنسبة

كبيرة من العمل العلمي وقضى وقتاً كبيراً من العقود التالية في دراسة اللاهوت المضاد للثالوث وقام بأبحاث على تنبؤات الإنجيل، كذلك بحث عن فلسفة أساسية كان يؤمن أنها مشتركة بين الفيثاغورثيين القدماء والكلدان وعبر عنها الخيميائيون بلغة سرية، حتى العام: (١٦٨٤) عندما قام عالم الفلك هالي بتشجيع نيوتن على أن يطور وينشر العلم الرياضي، فإن نيوتن كان نشيطاً كفيلسوف يجمع بين طب العيون ولاهوت أفلوطين كامبردج. أدى صراعه مع التيارات الرئيسية لعلماء المادية إلى استمرار المعارضات التي رأيناها سابقاً في الشكل: (١٠ ـ ١) بين فلدوميرسين أو مور وكدورث ضد جاسندي وهوبز. حتى بعد انتصار علم فلك نيوتن وكذلك علم البصريات (١٧٠٤) كان يوجد صدى كودورث ضد ديكارت في المناظرة بين أتباع نيوتن وأتباع ديكارت بخصوص فكرة نيوتن (العمل على مسافة) في إطار الفضاء الفارغ حيث تصور الماديون عالماً منتظم الأمر.

بالرغم من كون نيوتن أيقونة للمجددين العلميين فقد أنشأ لبا للفلاسفة الميكانيكيين واستغلت شبكة أتباعه الجانب المضاد للتجديد وحتى المضاد للعلم في هذا المجال. كان وليام مولينو واحداً من أتباع نيوتن (١٠٥ في مفتاح الشكل ١٠ ـ ١)، ومؤسس جمعية فلاسفة دبلن في عام: (١٦٨٣) كتابع للجمعية الملكية، وقد عمل مولينو في الفلك والبصريات وتخصص في مبادئ التليسكوبات وتقابل مع لوك في الفترة (١٩٦٠ ـ ١٧٠٠) مثيرين بعض المسائل في النظرية الشعورية للأفكار، مفترضين وجود رجل أعمى يعود له البصر فيما بعد. استكمل ولده صمويل مولينو (١٢٠) هذا العمل في البصريات في كلية ترينتي في دبلن وكان صديقاً لبيركلي في الفترة: (١٧٠٥ ـ ١٧٠٩) عندما كان بيركلي يكتب مؤلفاته الرياضية ونظريته الجديدة للرؤية (١٧٠٩) وعلى موضوعها نشر نيوتن أشهر كتبه (البصريات) في (١٧٠٤)[٢٥].

تحولت مع بيركلي الفلسفة العلمية إلى هجوم على العلم واندفعت التجريبية إلى التطرف وأصبحت سلاحاً ضد المادية. انتقد بيركلي المذاهب السائدة لعلم البصريات موسعاً تجريبية لوك ومستخدماً الرجل الأعمى الافتراضي عند مولينو. اعتمدت التفسيرات الرياضية لكيفية إدراك المسافة والحجم على حساب زوايا الأشعة على العين. اتجه بيركلي إلى تجريب أننا

لا نملك هذا الوعي بالأشعة والحسابات. علم الهندسة نفسه غير حقيقي عندما يذهب بعيداً عن التجربة إلى نقاط دون أبعاد، وأضواء دون اتساع. وبوجود أشياء بالكاد يمكن رؤيتها فإن الميكروسكوبات لا تعتبر تحسيناً للرؤيا العادية ولكنها توضح لنا عالماً مختلفاً ليس له أي اتصال بالأشياء التي لا نعرفها باللمس. تعطي كل حاسة تجربتها وأفكارها الخاصة. يعتبر مفهومنا أن هناك شيئاً يربط كل الحواس إجحافاً ناتجاً من لغة تطبق كلمة شائعة على خبرات وتجارب تتماشى سوياً. لقد أخذت الظاهراتية المتطرفة لبيركلي عالم التجربة إلى تيارات منفصلة، ولقد تقبل طريقة لوك ولكنه تطلب بقاءها متسقة ولم يقبل كيانات أخرى.

كان هجوم بيركلي على العلم باسم الدين واضحاً في منشوراته التي تلت (النظرية الجديدة للرؤية). ولقد أعلن كتابه «مبادئ المعرفة الإنسانية»، وذلك في عناوينه الفرعية أنه يفحص أسس مذهب الشك والإلحاد والكفر، ولقد أعلن الشيء نفسه في عنوان «ثلاث حوارات بين هيلاس وفيلينوس».

لقد كان بيركلي رجل دين تقلد مناصب وظائف كهنوتية متعاقبة وانتهى كأسقف. وكانت أعظم خطط حياته هي أن يؤسس كلية تبشيرية في برمودا منها يستطيع أن ينشر الإنجيل في الأمريكتين وينشر مبادئ الكنيسة الأنغليكانية ولقد هاجم لوك وأتباعه كدعوة للربوبية، التي تعتبر الآن جدلياً مساوية للإلحاد. قام بيركلي بتفكيك المذهب العلمي للصفات الأساسية والثانوية، منارة للبحث المادي منذ غاليليو. بالنسبة إليه فإن الصفات الأساسية ذات الامتداد النقي لا توجد، وتوضح لنا التجربة الأحاسيس التي لها لون وصفات ثانوية أخرى. لا يوجد عالم مادي للصفات الأساسية بخلاف تلك التي نجربها. نشأ هذا المفهوم من خطأ مبني على استخدام خاطئ للكلمات، نقدْ لوك للأسماء الخاطئة، ولكن دفع أبعد من أغراض لوك، ثم انتقل بيركلي من الظاهراتية النقية إلى المجادلة من أجل الإله: إذا أوضحت التجربة اتساقاً، فهذا لأنَّ الإله ـ دائماً ـ يقدم خبرات متسقة للعقول البشرية.

لم يكن هذا الاتجاه المضاد للعلم داخل الشبكة الفكرية التي ما زالت محكومة بالعلماء حدثاً منعزلاً، وكان سويفت هو الداعم الرئيسي لبيركلي في

وقت تكوينه لنقده، ثم في دبلن كقس للقاضي اللورد في ايرلندا. قام سويفت بتقديم بيركلي إلى بلاط دبلن ثم بعد ذلك بقليل إلى الدائرة الأدبية اليمينية في لندن. كان سويفت منشغلاً بمحاربة الربوبيين ناشراً مجادلاته الساخرة ضد إلغاء النصرانية في: (١٧١١)، وقام بمناظرة كولينز في: (١٧١٣)، (لوس ١٩٦٨). اتبع سويفت مهنة إكليريكية مثله مثل بيركلي، وقد درس في كلية كليكيني (ايتون الإيرلندي)، وفي ترينتي في دبلن سعى إلى ترقية حكومية وحصل على إعانة كنيسة في أيرلندا. كانت شبكة اتصالات سويفت أولاً مع الدائرة الأدبية وليس مع العلماء. كان سويفت ابن عم دريدان. في الفترة: (١٦٩٠ ـ ١٧٠٠) أصبح قسيساً للدبلوماسي سير ويليام تمبل الذي جاء بالصراع بين القدماء والمحدثين إلى إنجلترا. عرف هذا الصراع بأنه نزاع على مميزات الشعر والدراما الكلاسيكية ضد الشعر والدراما الحديثة. عندما أحيا فونتينلي الجدال في فرنسا عام: (١٦٨٨)، وضع العلم في جانب الحداثة. في أول منشورات سويفت عام: (١٧٠٥) أخذ جانب صاحب العمل مهاجماً العلماء المحدثين والفلاسفة في «معركة الكتب». ولم يغادر سويفت هذه النقطة، وجدنا الهجاء العنيف نفسه في عام: (١٧٢٦) «رحلات جليفر»، ولقد لخص جزء منه المعركة بين القدماء والجدد (في رحلة إلى لابوتا، فصل ٩). تم وصف نظم جاسيندي وديكارت على أنها انفجرت ونيوتن كنمط سوف يذهب في الطريق نفسه. كذلك تم انتقاد دار بيكون للتعلم على أنها مجموعة من الأغبياء وغير العمليين المهتمين ببعض التجارب ذات الروائح السيئة. مثل إعادة فضلات الإنسان إلى طعامه الأساسي. حاول رجل واحد وكان عالماً أعمى أن يخلط الألوان بالشعور والشم وكانت هذه مزحة آتية من بيركلي ومولينيو.

أبدى بيركلي اهتماماً أقل من سويفت بالقضاء على العلم، فلا نجد الأرقام أبداً في التجربة ولكن يتم إضافتها بواسطة العقل [بيركلي، (١٧٠٩) ١٩٢٥ : ١١٩)]. كان الهدف الفوري للبصر عابراً ومتغيراً، ولكي نحصي مقاديرهم إذا أمكن فإنه نوع من العبث والعمل غير المهم [بيركلي، (١٧٠٩)، (١٩٢٥ : ٨٤)]. انتقد بيركلي بعض المفاهيم عند نيوتن مثل الجريان وحساب التفاضل وأن الأشياء المتناهية في الصغر لا توجد حيث إنها أمور لا ترتبط بالتجربة. [روبلز غارسيا، (١٩٩١)].

تشكلت حركة بيركلي المثالية وأخذت مكانها في التركيب الموجود للمجال الفكري. نستطيع أن نرى هذا خلال العديد من رجال الدين الآخرين القريبين في الشبكة الذين اتبعوا نهجاً مشابهاً ولكن بيركلي فاقهم شهرة. كان نوريس (١٠٦) زميلاً سابقاً في أكسفورد ورئيس قرية، متوافقاً مع هنري مور ولوك وكذلك كان شاعراً دينيّاً بأسلوب ميتافيزيقي. تعارك نوريس مع لوك الذي اعتبره رجعيّاً وانتقد الألوهي تولاند. في عام: (١٧٠١) قدم نوريس فلسفته الخاصة ـ نسخة من عرضية مالبرانش ـ الإله ـ دائماً ـ موجود يدعم ضحايا العالم، قام آرثر كولير (١١٩)، جار نوريس وخريج أكسفورد ورجل دين ريفي، بنشر (calvis universalis) في عام: (١٧١٣) متزامناً تقريباً مع بيركلي (وبوضوح دون علمه). أعلن كولير أن الإدراك لا يعطي دليلاً مباشراً على وجود العالم الخارجي، في الحقيقة فإن مفهوم العالم الخارجي هو تناقض ذاتي تماماً مثل فكرة القسمة اللامتناهية.

لقد نشأت صورة أخرى من صور الهجوم على المادية من الشبكة العلمية الإنجليزية. زار سويدنبرغ، ابن أسقف سويدي، إنجلترا في هذه الأثناء: (١٧١٠ ـ ١٧١٣)، وتقابل مع الفلكيين أتباع نيوتن (١٠٣ ـ ١٠٤) وعند عودته للسويد أصبح مستشار تعدين وعمل في الجيولوجيا والعلوم الأخرى. فيما بعد (١٧٣٤ ـ ١٧٥٦) حول سويدنبرغ العلم إلى تصوف وخلق نوعاً من الميتافيزيقا من علم المعادن وعلم الكونيات بوجود ثلاث جنان وثلاثة أشكال من الجحيم وبوجود اتصال بين المستويات. وقال: إن مملكة الخلق ميتة، وإن الحياة فقط ظاهرية، وإن الإله كلي العلم هو فقط الحي.

ربط سويدنبرغ خيوط رأس المال الثقافي نفسها مثل تجريبية بيركلي ـ لوكين مع تفوق النصرانية وخرج كلاهما بمثالية جديدة. أصبح سويدنبرغ دوغماتياً بناءاً يهدف إلى اتباع شعبي وإنتاج لاهوت لطائفة جديدة. وجه بيركلي نفسه بصراحة إلى الخبراء (مدعو) الذي تمنى مكافحة أخطائهم الفكرية (انظر مقدمة مبادئ المعرفة البشرية). مقارنة بخصومه في محراب الفكر فإن بيركلي كان أكثر في المركز بالنسبة إلى الشبكة الفكرية، والتزم بمجادلة صارمة مستخدماً الأساليب الفلسفية السائدة لكي يضعف منافسيه، ولقد تأخر كل من نوريس وكوليز وأصبح تأثير مالبرانش محدوداً في فرنسا وانتهى تماماً مع جيله. وترك سويدنبرغ منطقة التجريد الفلسفي القائم على

الجدال واتجه نحو استقبال شعبي. وأصبح بيركلي مشهوراً على المدى البعيد في المجتمع الفلسفي وذلك بتجسيد مدى تميز قطاعها، ونقل الصراع على العلم نظرية المعرفة إلى مجال مركزي في الفلسفة. أسس وضع بيركلي المثالي طرفاً في مجموعة المجادلات الفلسفية وفتح ميراثا من المسائل التي يعود إليها لاحقوه.

انتصار الإبستمولوجيا

شكّل كُل من ديفيد هيوم وبيركلي طرفي حركة فكرية، ساهمت هذه الحركة التجريبية، لا شعورياً، في تجديد وإحياء فلسفة مُجردة، فقد تحوّل اتجاه بيركلي إلى تحليلٍ علمي يناقض ذاته، وبالتالي: أفسح المجال لجدلٍ ميتافيزيقي ومعرفي ملتوٍ على نفسه أيما التواء. أما هيوم فقد بلور الموقف المضاد، موالي التجريبية والعلمانية الجديدة، التي وجدت رغم ذلك قضاياها الممنهجة الخاصة. بالعودة إلى مجال فلسفي مُجرد، كان لهيوم طموحات علمانية جامحة لاستخدام تجريبية جذرية لبناء علوم بشرية، حيث توقع أن تكون ثمار ذلك أكثر بكثير في العلوم الطبيعية. [موسنير، (١٩٥٤)، باسمور، (١٩٨٠)، جريغ (١٩٣٢)]. كتاب رقم: (١)، [رسالة في الطبيعة البشرية ـ (١٧٣٩)]، احتوى هذا الكتاب على نقدٍ فلسفي حاسم للسببية والهُوية الذاتية بشكل لا يعدو كونه تمهيدياً، مُرَكِّزاً بشكلٍ أساسي على إرساء علمٍ لفهم الطبيعة البشرية، ثم يرد العائد في كُتب أخرى تشمل سيكولوجية الدوافع البشرية وعلم الفضيلة (١٧٢٩ ـ ٤٠) متبوعاً بعلم ذي مذاق أخلاقي وعلم المجتمعات البشرية. هذان الآخران لم يبدوا على هذا النحو تماماً، لكن هيوم استأنف ذلك وكتب نظريته عن الاقتصاديات (١٧٥٢) وتاريخ بريطانيا العظمى (١٧٦٢ ـ ١٧٥٤)، وهو الذي احتوى نظرياته السياسية التي أدت إلى شُهرته الواسعة.

يحتل هيوم دون قصد مِضماراً فلسفياً في تشكيل بيان منهجي يكون أساساً للفلسفات الأخلاقية، فقد بدأ بـمُعتقدٍ تجريبي حيث «كُل أفكارنا تنبع وتتناسخ من انطباعاتنا» ـ (رسالة في الطبيعة البشرية صفحة: ٧٦)، ويُجادل مُستنبطاً تبعاتها، ومِن ثَمَّ يُطهِّر هيوم هذا الميل التجريبي من أسلافه مُشدِداً على عدم وجود أي مصدر آخر للمنطق أو للأفكار يكون بدوره أكثر ثقة من

خبرتنا بتجاربنا الحسيّة، رافضاً أيضاً أي جوهرٍ مادي أو غير مادي يكون قابعاً وراء التدفق الهائل مثل: الازدواجية الديكارتية ووحدوية إسبينوزا وعرضية مالبرانش وفراغية نيوتن والأفكار المُجردة بالإضافة لخضوع كُل الصفات الأساسية المميزة عن الصفات الثانوية للنقد. أضف إلى ذلك اليقين الرياضي والحتمية السببية والهُوية الذاتية والطبيعية الضمنية للروح أو أي جدالٍ حول وجود الإله. مذهب هيوم الرئيس والإيجابي، الذي هو مبدأ ترابطية الانطباعات التي بنى عليها العقل أفكاره المعتادة، هو نفسه عبارة عن جدل فلسفي أكثر منه استقصاء تجريبياً. فمنهجه جعل فلسفته الأخلاقية أعلى شأناً من العلوم الطبيعية حيث تُصبح فعلاً هي الأساس للقانون السيكولوجي للترابط وهو **تماسكية الكون** the cement of the universe [مقدمة (٣٢)، انظر باسنمور، (١٠٨٠:١٠٥)] أكثر منه السببية الخارجية أو الرياضية القائمة بذاتها.

السؤال هو: كيف لشخص مثل هيوم أن يتخذ خطوة مثل تلك؟ فهيوم كان جُزءاً من حركة فكرية: التنويرية الاسكتلندية، التي صمدت وترعرعت من آدم سميث حتى فيرغسون وسيلر وستيوارت، وقد شاركه اسكتلنديون آخرون في برنامجه لبناء العلوم الإنسانية وإرساء قواعد لمُختلف المجالات كالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم الآثار، وبالنسبة إلى الجُزء الأكبر فقد احتل أغلبهم قطاعات تجريبية مُتخصصة، فتشاركوا إبداع هيوم في القضايا الفلسفية أو شكوكه المتطرفة، بل لم يكونوا على نفس عصبيته في تشديده على جعل العلوم الطبيعية خاضعة تماماً للفلسفة الأخلاقية. الفارق الوحيد المُهم هو أن هيوم قد جاء في بداية هذه الحركة وكتب أطروحته عن النفس البشرية ما بين: (١٧٣٤)، إلى (١٧٣٧)، وقد كانت هذه أولى كتاباته التي شكلت فلسفته ونقده الميتافيزيقي. لذلك كان لهيوم اللمحة الأولى في هذه الحركة الفكرية الجديدة ألا وهي الفلسفة الأخلاقية الذاتية، بالإضافة إلى أنه مهد الطريق لها ودافع عنها كما أدار لها أنشطة وجدالات فلسفية عامة.

اتصل هيوم في بداية حياته مع الربوبيين في شبكة المعارف الفكرية بالشكل رقم: (١١ ـ ١)، ورسخت علاقته بهنيري (لورد كامي) مبادئ الدين الطبيعي، كما تمنى هيوم أن يُقدمه رسمياً لـ بتلر، الذي كان قد نشر لتوه كتابه الشهير الدين الطبيعي والإلهام (١٧٣٦) «Religion Naturaland Reaveal».

بالإضافة إلى أن هيوم في دائرة معارف لفيف العلميين المتابعين لنيوتن، أساتذته في أدنبره، وفي هذا الصدد هو في مكانة مُشابهة في شبكة معارف بيركلي التي تبيّن السبب وراء وجود تواز بين مكانتهما.

لا يتأتى الإبداع بالتبعية، فهيوم انفصل عن أسلافه في بعض الجوانب المهمة مِنها: هدم تجريبيتهم وشكوكيتهم المتعصبة الربوبية، كما أنه انتقد المفاهيم النيوتينية واختزل العلم الطبيعي لفرع من قوانين العقل التي هي المعادل الصحيح والأنسب لقوانين الحركة لنيوتن. إن هيوم في شبابه أدرك بجلاء أن هناك تحول فلسفي جوهري على المحك. فذهب للدراسة والكتابة في لا فليش la fleche لمدة ثلاث سنوات، حيث كُليّة ديكارت القديمة، ومِن ثَمَّ عمد على تعليم نفسه مذهب ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وبايل. باختصار كُل الاتجاهات البارزة في القارة، كما انتقد مُنافسيه الفلسفيين لتمهيد الطريق لمذهبه التجريبي[٢٦].

وبالنظر إلى ديناميكية العالم الفكري التي ترتكز عليها الفروع المختلفة لمذهب هيوم؛ فإن مُثقفي التنوير في اسكتلندا كانوا مُعتدلين دينياً وقد ساهموا بجِد في اتجاه المذهب الطبيعي[٢٧]. كان الوضع الطبيعي مواتياً لهذه الحالة. حيث السياسة الاسكتلندية كانت مجرد صراع غاشم بين الفصائل المتناحرة: الكاثوليك الموالين والمناصرين للحكم الملكي في الأعالي، حيث كانت العلاقات الإقطاعية قوية، والكالفانيين في المدن التجارية المنخفضة، التي سيطرت على الكنيسة الرسمية. فكان من السلالة الاسكتلندية الحاكمة، آل ستيوارت الذين حاولوا إعادة الكاثوليكية في إنجلترا وعجلوا بالثورة في: (١٦٨٨)، حيث كانت اسكتلندا مركزاً لمؤامرات اليعقوبيين لإعادتهم للعرش وهي المؤامرات التي تحولت إلى تمرد في: (١٧٠٨)، و(١٧١٥ ـ ١٦) مؤدية إلى محاولة غزو بريطانيا في: (١٧٤٥ ـ ٤٦)، فما فعله اليعقوبيون حينذاك هو استقطاب أولئك الساخطين على هذه الوِحدة مع إنجلترا التي تأسست في: (١٧٠٧)، من مُعارضي الضريبة الإنجليزية والسياسات الضريبية، وهؤلاء الذين استبعِدوا من المناصب الكنسية والحكومية. وفي هذه الحال، كانت الكنيسة الأسقفية ـ الكنيسة الرسمية في إنجلترا ـ أحد المستائين من الخارج، حيث في إطار التسوية السياسية التي شكّلت الوحدة قد تم إسكاتها في نطاق المؤسسة المشيخية

الرسمية. لذلك فقد اشتبهت الكنيسة بمُناصرة حركة اليعقوبيين وموالاتها.

إنَّ الفصيل الذي توصل له هيوم وكامي وآدم سميث، بالإضافة إلى لفيف من مثقفي التنويرية الاسكتلندية، قد صمدوا أمام تعصب كُل الأحزاب الدينية. وهؤلاء الاسكتلنديون اقتربوا للنفوذ السياسي الإنجليزي حيث كانوا مُديري الحكومة الاسكتلندية في ظل الوحدة فعلى سبيل المثال: جد هيوم كان رئيس المحكمة العليا، كما نجح كامي فيها أيضاً، وكان لدى سميث علاقات قوية في لندن، هيوم نفسه تعامل من الحين للآخر مع الجيش الإنجليزي وقدم إسهامات دبلوماسية في أربعينيات القرن الثامن عشر ومرة أخرى في ستينياته، كما انتهى وزيراً للخارجية. كان التيار السياسي الحاكم في اسكتلندا لديه أسبابه ليتبنى وجهة نظر علمانية آنذاك، لأن كُل تيار كنسي - بما فيهم الكنيسة الأسقفية - كان مُعارضاً لهم، وقد واءم الموقف هوبز بإعلان تطرف مادي، في الأوساط الملكية خلال التمرد الديني، لكنه كان أكثر نجاحاً حيث لاحقت هوبز سُمعة سيئة حين أُعيد تأسيس الكنيسة الأسقفية بعد التجديد، في حين أنه في إسكتلندا كانت الحكومة علمانية في الأساس عاقدة العزم على السيطرة على الفصائل والتيارات الدينية الهدّامة.

وممَّا يدل على الحركة الانتقالية من الجمود الديني إلى أيديولوجية الاعتدال؛ فإن مُفكري إسكتلندا في الدوائر الحاكمة أصبحوا ربوبيين، يميلون إلى المضي أبعد من ذلك نحو العلمانية. إن إفساح المجال للعلوم الاجتماعية جاء تابعاً من الترتيبات المصاحبة لوسائل الإنتاج الفِكري. فقضايا نظرية القيم قد وردت على نحوٍ تقليدي في نطاق العقيدة الكنسية حيث تحليل الإطار الاجتماعي عادةً ما كان مُقيداً بالشرعية الدينية للسلطة السياسية إما أن يُترك دون دعم حيث لـم يجئ التحليل تحت لواء التعليم الجامعي الكنسي. في إسكتلندا كانت الجامعات أُسَّ الخلاف داخل الصراع السياسي الديني. فبالنسبة إلى الحكومة العلمانية، فقد كان لها اليد العليا، وفي أعقاب قدوم أربعينيات القرن السابع عشر فقد كانت أغلبية هيئة التدريس هي من العائلة المالكة، بحد أدنى في جامعات المُدن المتواضعة في أدنبره وغلاكسو. فتحول مركز الثِقل من الموضوعات اللاهوتية التقليدية إلى دراسة القانون والتاريخ والفلسفة الطبيعية. فقد تحوّل الاهتمام من الفلسفة الأخلاقية إلى أسس اقتصادية ونظرية سياسة وعلم اجتماع على يد المحدثين أمثال

سميث وفيرغسون. بالإضافة إلى أن في أربعينيات القرن الثامن عشر تحول الخريجون في إسكتلندا من وظائف كرجال دين إلى وظائف في مجال الخدمة المدنية. [روبرت وثنو (١٩٨٩: ٢٥٤، ٢٦٠)]، ففي الوقت الذي كانت تحتضر فيه الجامعات التي تخضع لسيطرة الكهنوت في فرنسا وإنجلترا، كانت الجامعات الاسكتلندية تزدهر بدروب وظيفية وفُرص فكرية مُتاحة ومُجهزة لمعلمي هذه المواد الجديدة. إن عدد طلاب أدنبره وغلاكسو تضاعف ثلاث مرات بين: (١٧٠٠)، و(١٧٧٠)، أدنبره وحدها ـ في هذه السنة الأخيرة ـ زادت بـ (١١٠٠) طالب أي ثلاثة أضعاف حجم جامعة أكسفورد وكامبريدج معاً في نفس الفترة. [وثنو، (١٩٨٩؛ ٢٥٢)، ستون، (١٩٧٤) بـ: (٩١ ـ ٩٢)].

كان هيوم أول من رأى المساحة الفكرية التي يُمهد لها[٢٨]. فإن انشقاقه عن الدين قد واءم مسار سياسات الجامعة، لكن هذا لم يكن هو العنصر الوحيد في موقف هيوم. فقد دفع بقصارى جهده وبأعنف ما يستطيع هادفاً جني ثمار الشهرة نتيجة لتأسيس علوم أخلاقية جديدة. إن شكوكية هيوم كانت نتيجة ثانوية لمبدئه التجريبي، وجزء من رأس المال الثقافي الذي يستطيع استغلاله دون الحاجة لدخول نزالات للمفاهيم ذات الأساس الديني؛ هدم السببية وعواقب الذات غير المقصودة، التي فيما يبدو أرعبت هيوم نفسه. والجدير بالذكر أن أهم شيء بالنسبة إليه كان منطقه التجريبي، وقواعده للاستقراء والمبادئ العامة التي تحكم العقل البشري، وفي كتاباته اللاحقة، وبمجرد انحسار العلوم الاجتماعية، فقد قلل من تطرف وعصبية كتاباته الأولى. شكوكية هيوم لم تكن في أي من الأعراف السابقة: ليست بيروونية «Pyrrhonism» قديمة ترنو إلى (الأتاراكسيا)، أو السكينة والامتناع عن الحُكم على أي شيء؛ بالطبع ليس حركة إيمانية لهدم العقلانية، وليست أيضاً شكوكية بايل التسامحية التي تجذر التوازن بين المذاهب العصبية المتناحرة، وقد تصرف هيوم كتجريبي حين أعلن أن ليس هُناك مُخلص على وجه البسيطة يتبع الشكوكية، والاستدلال على ذلك «حسياً» أكثر منه «معرفياً». [هيوم، [١٧٣٩ ـ ٤٠]، (١٩٦٩: ١٧٩)]، لم يكن هيوم شكوكياً، لكنه إمبريقي سيكولوجي.

بمذهب هيوم التجريبي، يُمكن للمرء أن يتنبأ بنهاية الإبداع الفلسفي،

فمُعاصروه من الموسوعيين رفضوا ليس القضايا الميتافيزيقية فحسب، بل أي أسئلة تُعتبر غير مُجدية أو غير قابلة للحل، وبدلاً من أنشطة الفلاسفة؛ فإن التخصصات حينذاك ذات التركيز التجريبي المحدود: العلوم الطبيعية والتاريخ والسياسة والاقتصاد وعلم النفس، رغم ذلك؛ فإنَّ المُشكلة التي شكلت الفلسفة قد توسعت، كما استجلبت المنظومة الجديدة لهيوم مواقف أخرى. وفي الجامعات الاسكتلندية الريفية، خصوصاً مراكز المشيخية التقليدية مثل أبردين، ريد، بياتي وكامبل فقد استجابت الفلسفة المتعارف عليها التي أكدت مبدأي التجربة الاعتيادية والأغراض التقليدية للدين وبالعمل مع مزيج أكثر ثراء مكوناً من عناصر الشبكات الألمانية. فقد طوّر كانط تحدياً لدايفيد هيوم كما لو كانت العلوم الطبيعية قد تم تقويضها وبحاجة للمساندة ضد التدمير الشكوكي للسببية. لذلك فلم يتم تجديد الإبستيمولوجيا فحسب بل الميتافيزيقا أيضاً تم تجديدها. إن نشأة علوم الاكتشاف السريع قبل خمسة أجيال مضت قد غيّرت الفضاء الفكري. فديكارت ومُعاصروه ظلوا في محاولةٍ لإحلال الفلسفة بالعلم الجديد، بيد أنها صنعت جدالاتهم المنهجية في نطاق فلسفي. دحض العلمانيون في محاولة لإنهاء الصراع الديني الميتافيزيقا باعتبارها بقايا كهنوتية لكنها نسجت حبكة أخرى من الأسئلة المجردة. ويتكرر النمط فالجهود التي تبذل لقتل الفلسفة تخلق مجالاً أوسع لتمدُدها.



الفصل الثاني عشر

سيطرة المفكرين على قاعدتهم: ثورة الجامعة الألمانية

إنَّ الفترة من عام: (١٧٦٥)، وحتى الوقت الحاضر قائمة على المؤسسية في كل فتراتها. لكن لم تكن الاستمرارية واضحة المعالم للوهلة الأولى، وكان فيما يبدو أنّ كانط ومشايعي المذهب الفلسفي المثالي الألمانيين بعيدون كل البعد عن أهداف بلدنا الأم. لكن المذهب المثالي كان هو القسيم المتمم للثورة الأكاديمية، حيث مولد الجامعة الحديثة التي تتمركز في كلية الدراسات العليا لأساتذة البحوث، فقد توسعت المادة العلمية لتشمل الحياة الفكرية منذ ذلك الحين. وقد باعد كانط بين عالمين وهما مناصرة الشُعَب خلال الفترة السابقة وبين جامعة البحوث التي خرجت لحيز الوجود جزئياً من خلال تحريض كانط نفسه وعن طريق جيل من تابعيه. إن زمن أنصار الرومانسية ومشايعي المثالية هي فترة انتقال إلى وضعنا الحالي. وقد كانت الشُعَب الفكرية ذات الأساس الجامعي موجودة من قبل، لكن من دون مثل هذا الاستقلال للباحثين في توضيح مناهجهم الخاصة ومن دون مثل هذه الصلاحية في تولي كل مجال من مجالات الحياة الفكرية. فكانت تلك المواضيع الفلسفية المتناولة في آخر مائتي عام قد وُلدت من قِبل التوسع الحيوي في هذا النظام. وهناك اثنتان من النتائج الكبرى الناتجة عن هذه الثورة: واحدة تتعلق بالفلسفة نفسها والأخرى تتعلق بالبنية الهيكلية.

لقد تم بناء محتويات الفلسفة الحديثة في سلسلة من الصراعات. وكان الصراع قد تم خوضه أولاً في ألمانيا وحدث نتيجة وجود بعض المدارس الدينية القديمة التي تم إصلاحها من بلد تلو الآخر على طول الخط الذي أسس في جامعة برلين عام: (١٨١٠). بينما أظهرت متغيرات المذهب

الفلسفي القائم على المثالية لاحقاً العديد من الأجيال في برلين والولايات المتحدة وإيطاليا والسويد وأماكن أخرى حين تم استيراد النموذج الأكاديمي الألماني. حيث كان المذهب المثالي يمثل مذهب صراع للأجيال الأولى من العلمانيين، وموطن منتصف الطريق لانتزاع اللاهوت ليبقى في الأيادي العلمانية؛ ونتيجة لتحول عملية المد والجزر، أصبح المذهب المثالي معتمداً بكونه مذهباً هجومياً من قِبل المفكرين الدينيين. وعلى أية حال، يكون الجيل الجديد قد تجاوز موطن منتصف الطريق المتبع من أسلافهم وصولاً لحركات ثورية مثل المادية والفلسفة الوضعية والفلسفة التحليلية والدلالية. وقد حدثت انشقاقات مألوفة لتشغل مجال الاهتمام الجديد وفقاً للقانون الفكري للأعداد الصغيرة؛ ونجد أن الحركات البارزة قد اكتسبت تجديدات، مع بعض من التسوية في الثغرات في المذاهب المختلطة مثل المذهب الحيوي ومذهب الواقعية الحديثة. أما الأجيال اللاحقة فقد تمردت ضد معلميهم، وقاموا بتدجيل أهداف معلميهم الكبار إلى أعمالهم في نوع من انبعاث حركات متجددة مثل الكانطية الحديثة والماركسية الجديدة وما يصل إلى يومنا هذا من الوجودية الحديثة والمثالية الجديدة، وتحت هذه السلسلة من المنافسات، ما إن شغُلت الساحة بالفلاسفة الدينيين نجدها قد ثبتت نظام المواقف، وهذا ما ظل حتى الوقت الحاضر، فعندما فاز العلمانيون تماماً بالصراع أصبحت مواقف الفلسفة الدينية محتلة من قبل المفكرين العلمانيين، لكن الدين لم يتراجع سابقاً مع وجود العلمانية دون صدام، وأن التعقيد قد نتج من قِبل المعارضين المتشددين في المذهب العقلاني والمذهب المادي الذين قاموا بتعيين المشاكل وأدوات التفكير التي استمرت لتشكل المجال، وذلك حتى بعد أن تم طرد المحافظين الدينيين من مناصبهم.

قامت الثورة الأكاديمية من الناحية الهيكلية بتقسيم دور الفيلسوف القائم لجميع الأغراض الفكرية إلى عديد من التخصصات الأكاديمية، وعملية التخصص هذه لم تنته اليوم بعد، لكنها أثرت على محتوى الحياة الفكرية بطرق عديدة، وكان التأثير الأكثر وضوحاً هو تبلور المواضيع حول فروع المعرفة الجديدة التي تتراوح بين علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى وصولاً إلى علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية والأدبية التي أدمجت الآن بكونها مواضيع أكاديمية. إن التخصص الأكاديمي يؤثر على

الموضوعات الفلسفية القديمة والحديثة على حد سواء، وفي ذلك الوقت حين انشق المجال ليتحكم في تعييناته الأكاديمية الخاصة كانت اجتماعاته المنفصلة ووسائل النشر المتخصصة، عادة ما تحمل إيديولوجية تعبر عن أسباب عامة لمنطقية الانقسام. أما المادية الشديدة التي اندلعت في ألمانيا في الجيل الذي حرر نفسه من **فلسفة الطبيعة** عند المشايعين للمثالية هي مثال حي على مثل هذه الإيديولوجية للاستقلال المعرفي، وغالباً ما يرافق مثل هذه التحركات بادعاء أن الفلسفة عمرت وأخلفت من قبل ذريتها.

ومع ذلك استمر الدور الفكري للأغراض العامة يمارس عامل جذب، وأوجد موضوعات جديدة متعلقة كثيراً بالتحدي الفرعي للمعرفة. وكانت هناك حركة واحدة انعكاسية لهذا وهي مذهب الفلسفة الكنطية الجديدة، التي تلعب دور المنهجيات التاريخية، التي وضعها المؤرخون الأكاديميون وكان ظهور البراغماتية في منتصف الحركة التي شكلت علم النفس هي شيء آخر؛ مع أن الآخرين الذين هم تطور لكل من الظواهر الوضعية المنطقية كانوا خارج نطاق الانعكاس على الصراع بل على أسس الرياضيات. وفي مثل هذه الحالة فإن وجود المواطن الفرعية للمعرفة المنافسة قد يعني أن الأفراد استطاعوا أن يهاجروا مجيئاً وذهاباً بين القواعد الأساسية (ويعتبر مجال عمل ويليام جيمس خير مثال على ذلك)، مع استعارة وإيجاد أهداف من كل قاعدة. وبعيداً عن تفريغ محتويات الفلسفة، فإن صعود النظام الفرعي والتخصصي للمعرفة قد خلق صيغة جديدة في إنشاء الابتكار الفكري في المضمار العام نفسه.

وهذه هي أحد أسباب التساؤل، لماذا لم تتلاش الفلسفة بالرغم من وجود العديد من الآراء المغايرة بل إنها أيضاً قد تكون ازدهرت؟

لن أقوم بنقل تحليل مفصل للعالم الفكري إلى وقتنا هذا، ولكن سوف أرجعه فقط إلى حوالي ثلاثة أجيال من قبل، حيث وجود الفلاسفة المعاصرين للفترة من عام: (١٩٣٥)، وحتى عام: (١٩٠٠)، وكما هو موضح، عبر الخطوط الإرشادية في شبكة المواقف الفلسفية التي توجد فيها الشبكة الداخلية من العلاقات الشخصية والمنافسات ومجموعة سلاسل التلميذ والأستاذ من بين أكثر الفلاسفة تأثيراً، وكلما اقتربنا من الوقت

الحاضر نجد أن هناك مشكلة جديدة ظهرت بالنسبة إلى تحليل هذه الشبكة، حيث إنَّ المشكلة المنهجية كانت سابقاً تكمن في وجود معلومات قليلة جداً عن حياة الفلاسفة وعن علاقاتهم الشخصية، فنجد خلال عام: (١٧٠٠) فصاعداً أن هناك وفرة في الوثائق أكثر من أي وقت مضى، وهذا يخلق نوعاً مغايراً من المشاكل الإجرائية.

إنَّ الشبكات التي اعتمد عليها تحليلي تتمثل في العلاقات غير الموجودة بين أشخاص عاديين على الإطلاق، لكن بين هؤلاء الذين لهم تأثير كاف بدرجة لأن تتذكرهم الأجيال في المستقبل. وإن الفرق بين الشخصية الرئيسية والشخصية الثانوية قد تم فهرسته فقط من خلال هذه السمة. ولقد وجدنا أن الفلاسفة الثانويين (على سبيل المثال في الصين التانغ واليونان الهلينية) يتمتعون ـ غالباً ـ بشهرة خلال أيامهم، ولكنها تلاشت وتحولت إلى ذكرى اسم ومسمى مختصر لمنهجهم.

وعند اقترابنا أكثر إلى الحاضر، نفقد القدرة على تمييز من الذي سوف يكون له هذا التأثير المستمر وهناك قليل من الشك بأن كانط أصبح له أهمية كبرى على المدى الطويل، ولكن هل يمكننا نحن أن نصف بالقول نفسه بيرغسون أو راسل أو سارتر؟ وهل كان نيتشه أو وايتهيد شخصية ذات أهمية دائمة؟ فهناك أسباب عملية تحملني للتساؤل لماذا أتوقع تلاشي العديد من الأسماء الكبرى من ذاكراتنا خلال القرون اللاحقة، حيث قد وجدنا في الفصل الثاني عشر أنه خلال الستة وثلاثين جيلاً الموجودة في اليونان والثلاثة والستين الموجودة في الصين، كان هناك معدل ظهور: (٠,٤)، إلى: (٠,٨) فيلسوف رئيسي لكل جيل: (١,٠)، إلى: (١,٩) فيلسوف ثانوي لكل جيل، وحتى خلال قمة فترات الإبداع، كانت الأعداد القصوى تترواح ما بين فيلسوفين رئيسين وثلاثة فلاسفة إلى خمسة ثانويين لكل جيل. وكان هناك المستويات نفسها الشبيهة في أوروبا خلال الفترة المتوسطة فصاعداً في عام: (١٧٠٠)، وأيضاً في منتصف عام: (١٨٠٠). أما بالنسبة إلى بداية عام: (١٩٠٠)، برغم استخدام نفس معيار المجال المخصص لهم في تاريخها القياسي، وجدت ثمانية مرشحين لرتبة الفيلسوف الرئيسي[1].

فنحن ينقصنا هذا المنظور الكبير حتى للفترة من عام: (١٩٣٥ ـ ١٩٦٥)،

أي فقط الجيل الذي يسبق جيلنا مباشرة. ومع أخذ عين الاعتبار لأحكام كتابات المؤرخين في حوالي الفترة ما بين عام: (١٨٩٠ ـ ١٩١٠)، التي تشمل فلاسفة ناشطين في حقوقهم مثل فندلبنت أو رويس، والمفكرين خلال خلفيتهم التي تعاصر وسطية القرن. وكان لوتس من قمم الشخصيات بالنسبة إليهم. [على سبيل المثال بالنسبة إلى ميرتس، (١٩٠٤ ـ ١٩١٢)] الذي يصبح طبقاً للمعايير الحالية شخصية ثانوية على الأكثر. وكتب رويس في كتابه «روح الفلسفة الحديثة» (١٨٩٢)، وكأنما ما زالت فلسفة المثالية تسيطر على مجلس الجماعة، وبالطبع فإن الحكم يصبح انحيازياً من قبل المشاركين الفعالين، وهناك فلاسفة آخرون نالوا استحسان معاصريهم بشكل كبير وهم جيمس مارتنيو [ميرتس، [١٩٠٤ ـ ١٩١٢]، (١٩٦٥: ٤: ٣٧٦)]، كليفورد وسير ويليام هاميلتون بالإضافة إلي المهاجمين للمعتقدات مثل د.ف شتروس وبوخنر وبوكل. وبالطبع نظراً للمنافسة المتأرجحة بين الأجيال المتقاربة، ليس من المفاجئ أن المفكرين الذين لهم تأثير كبير على المدى البعيد قد يعرفون بسمعتهم خلال جيل أو جيلين بعد وفاتهم. وكانت قد وصلت سمعة هيغل إلى حالة من الازدراء في عام: (١٨٥٠) قبل إحياء النهضة الهيغلية الجديدة. أيضاً كانط الذي بجدية لم تحجب شهرته أبداً منذ أن تكونت في أواخر عام: (١٧٨٠)، نجدها قد اعتبرت شيئاً عفا عليه الزمن من قبل أسلافه المباشرين له[٢]، وكانت سمعة أرسطو شبيهه لسمعة منشيوس التي انخفضت بشكل ملحوظ في بعض الأجيال القليلة ثم ارتفعت إلى قمة الشهوق فقط خلال المدى البعيد، ولم يكن العلماء في منأى عن هذا أيضاً فكان داروين في عموميات مهنته إلى حوالي عام: (١٩١٠)، وتم استعادة تفوقه فقط خلال عام: (١٩٣٠). [ديجلر، (١٩٩١)].

وهذا لا يعني بالضرورة أن كل شخص عانى انخفاضاً في شهرته فإنه سوف يتم إحياؤها من جديد بعد موته أو موتها، فما زال قانون الأعداد الصغيرة يجعل الأمر أكيداً أن معظم الأسماء الكبرى المعاصرة لبداية القرن العشرين سوف تتلاشى لتصبح أسماء لشخصيات ثانوية في القرن الواحد والعشرين ومن ذلك الحين فصاعداً، ومن المهم في الأمر أن نتعود على ضبط أنفسنا كي لا نقوم بهذه اللعبة «أي: شخصية من الأبطال سوف تبقى»، إن محور محاججتي الاجتماعية هو أن الإبداع ليس حدثاً يأتي مرة

واحدة، بل إنه عملية تتبلور حول الأشخاص الذين تتجلى عملية الإبداع لديهم خلف وجانب وأمام الأفراد الذين كانت أسماؤهم رموزاً طوطمية مقدسة ومذكورة بتكرار من قبل شبكاتهم، وتوجد شبكات مشتركة فيما بين الأجيال تقوم بتصنيف مجال الاهتمام الذي يصنع التاريخ الفكري بكل معاني الكلمة، إن إبداعية المفكرين المعاصرين لقرننا هذا لم تخلق فعلياً حتى الآن بشكل كامل.

ربما يصبح أمراً آمناً أن أجعل تحليلي قريباً من عام: (١٨٦٥)، ومع ذلك فقد استمر جيلين إلى الأمام بالرغم من اقتراب غموض وعي الإدراك لمعيشة الحزبية في ذلك الوقت. أما الفترة من عام: (١٩٣٠)، (وبعض الاستمرارية القليلة بعدها لنفس المجموعة من الأشخاص) أتت برؤية أكثر هدوء نوعاً ما. إن حلقة فيينا من الفلاسفة والفلاسفة الوجوديين، قد أحيطت بجدل شديد خلال أيامهم وفي العقود التالية مباشرة على حد سواء، وأصبحت مادة دراسية في الدراسات التاريخية؛ وأزيلت الرواسب كما لو أن تياراً مر عليها. وكانت البنية الاجتماعية للمثقفين في بداية (١٩٠٠) معروفة: بدرجة كافية مع استمرار الفلاسفة للتجمع في حلقات تنافسية لتصنيف مجال الاهتمام وفقاً لقانون الأعداد القليلة، وكان هناك نفس هذا التجمع من الشخصيات البارزة مع بعضها البعض الذي وجدناه في الصين واليونان؛ وتنحدر السلاسل المشتركة فيما بين الأجيال من المعلمين والتلاميذ لتلحق بفريجه وراسل حتى فيتغينشتين، ومن حلقة فيينا حتى كواين (التي تنحدر أيضاً من رويس مرورا ب ج.ل لويس)، أو من هوسرل حتى هايدغر إلى ماركوز. ومهما كانت الأهمية التاريخية المستقبلية لهؤلاء الذين تم ذكرهم أخيراً تظل السلاسل المركزية لمجال الاهتمام موجودة هناك، وهكذا سوف ينتهي فصل الختام في الوقت الحاضر بالرغم من أن الشبكات التي أصبحت الآن مرئية في المسافة الوسطية قد بدأت تأخذ شكلاً ذا ملامح مألوفة.

الحركة الألمانية المثالية

في أثناء استعادة الأحداث الماضية يعتبر كل شيء مألوفاً فنحن لم نفاجأ من الفلسفة المثالية الألمانية؛ لأننا نعرف أنها قد حدثت، ولكن في المنظور خلال عام: (١٧٦٥)، ما قد يأتي يمكن فقط أن يكون هو المفاجأة

الكبيرة. إن محاور حركة التنوير الفلسفية كانت تمثل موت الفلسفة واستبدالها بالعلوم التجريبية وقبل كل شيء الموت الكلي للتأمل فيما وراء الطبيعة وكل شيء فيها الذي كان يوضح خوارق الدين. إلا أن الجيل التالي هو الذي صنع الانهمارات المكثفة من الإبداع الفلسفي في تاريخ العالم بأسره، علاوة على ذلك تشكيل المزاعم الأقوى للفلسفة المثالية على الإطلاق، وللتأكيد فإن كانط هو الذي فتح الباب لكل هذا التفجر الفلسفي الذي لم يكن غير مسبوق تماماً، بقدر ما أنه قد استمر في محاور العلوم السابقة والعلم المضاد للاهوتية في حركة التنوير، ومع ذلك؛ فإنه قد تم تبني وسائل إحداث التغيير من قبل حركة بعيدة عن تحطيم الفلسفة التأملية التي نشرت مزاعمها بشكل كبير.

ويصبح التساؤل كيف يمكننا تقدير هذا الانعكاس في اتجاه الإدراك الذاتي للأزمنة؟ ولكي نميز الأمر فإن رد الفعل الرومانسي سؤال يُسلم بالتأُخر في الإدراك. إنَّ ثورة المشايعين للفلسفة المثالية قدمت مثالاً واضحاً لثلاث طبقات من الأسس السببية بالنسبة إلى نتاج الأفكار الاجتماعي، حيث نأخذ بعين الاعتبار **أولاً** عن طريق طريقتنا المعتادة، وجود مجموعة الأفكار والشبكات الاجتماعية بين هؤلاء الذين قاموا بتشكيلهم. **ثانياً** تغير الأسس المادية في الإنتاج الفكري الذي قد قام بتدعيم حركة المشايعين للفلسفة المثالية. **ثالثاً** الحالة الاقتصادية ـ السياسية المحيطة التي أنتجت المتغيرات التنظيمية. من الداخل إلى الخارج، وسوف نقوم بفحص تدفق الفلسفة المثالية عن طريق شبكة كثيفة من المفكرين المبدعين، من كونغسبيرغ إلي جينا ـ فيمر حتى برلين؛ الذين أحاطتهم كل من الأزمة والإصلاح في النظام الجامعي الألماني، وفي المستوى الأبعد توجد هناك الثورة الفرنسية وحروب نابليون، التي أضعفت السلطة السياسية والدينية في الولايات الألمانية الشمالية وأطلقت العنان لفترة الإصلاح.

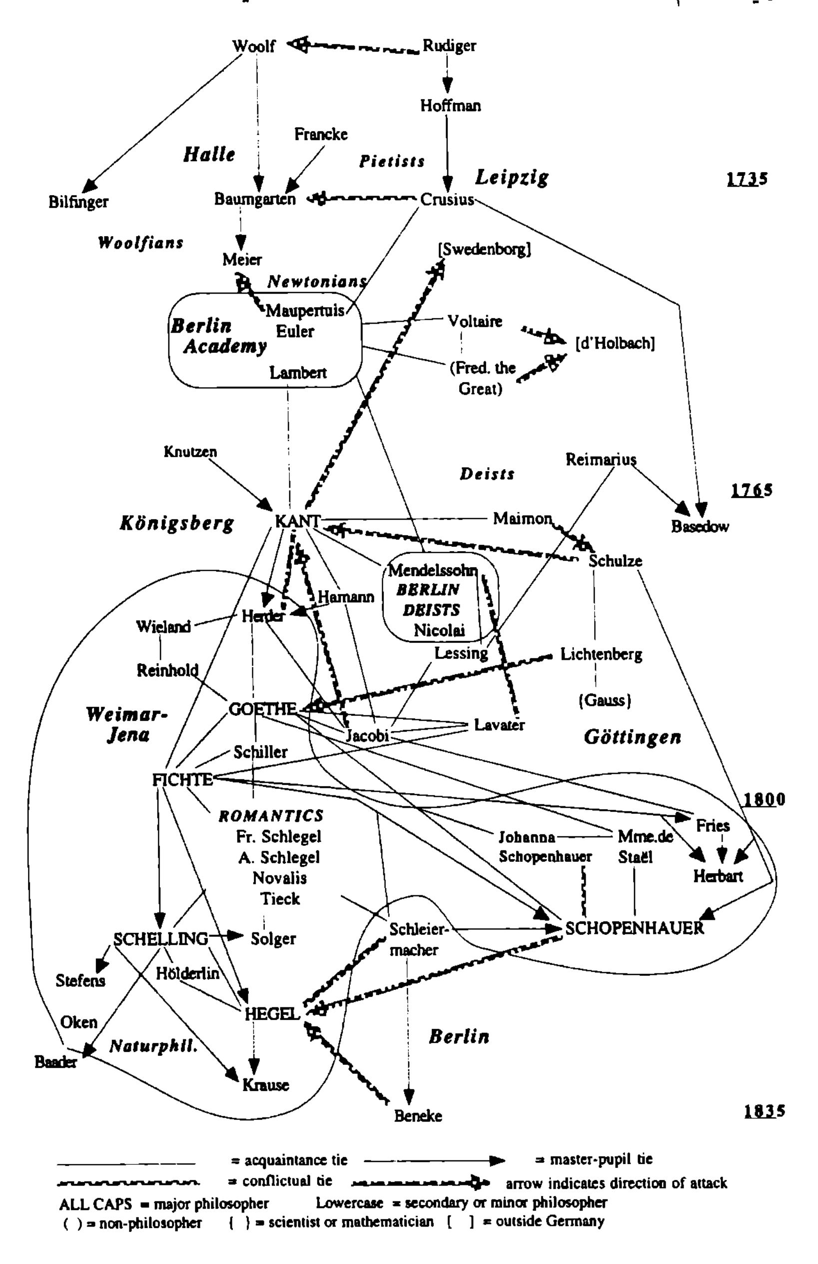
ولم تنتقص طبقة فلسفية من شأن الأخرى، أقل شيء أنها اختزلت محتويات الفلسفات إلى كونها شروطاً سياسية ومادية على النطاق الخارجي. وأعادت مناورة المفكرين داخل مجال ملاحظتهم تشكيل الأدوات المتناولة من الخلافات الماضية والحالية لتتداخل في مجالاتهم، بينما تنشط عن طريق انفتاح المنافسات الهيكلية على العالم السياسي والمادي المجاور لهم. وكان

كانط وفيشته ممثلي الثورات الفكرية بالإضافة إلي كونهم أبرز الشخصيات في الشبكة؛ وفوق ذلك كانا المحركين الرئيسين للصراع من أجل إصلاح الجامعات عن طريق الانتفاع بميزة وجود الكلية الفلسفية؛ وما زالوا أيضاً هم أصحاب تشكيل الرد الأيديولوجي الألماني على الثورة الفرنسية. وقد انتشرت عناصر الفكرة داخليّاً من خلال كل طبقة مجاورة، لكن السبب الجوهري الذي حولهم إلى فلسفة هو الصراع المستمر في المجال الفكري.

الشبكة وصراعاتها

بدأت الفلسفة المثالية الألمانية من خلال كتاب كانط **نقد العقل الخالص** في عام: (١٧٨١)، ومع نهاية العقد كانت قد تحولت إلى حركة واسعة استمرت حتى عام: (١٨٢٠)، ولمحاولة فهم كيفية وجوب أن تظهر الفلسفة المثالية الألمانية بهذه الطريقة، لابد لنا أن نبدأ من السنوات الماضية قليلاً، حيث وجود الشبكة السابقة للمشايعين للفلسفة المثالية التي ظهر فيها كانط. فقد أنجبت الشعب الفلسفية الإبداعية نوعاً إضافيّاً من الإبداع، كان ملتقى لمثل هذه الشبكات الذي أدى بدوره إلى رفع المستوى الفلسفي، ويصبح التساؤل عن سببية وجود مثل هذه الشبكة الفلسفية في كونغسبيغ عند بحر البلطيق وهي تبعد مسافة: (٣٠٠) ميل شرقاً عن برلين، ويرجع هذا باختصار لكون كونغسبيغ جامعة قديمة تقليدية في الإقليم البروسي الشرقي القديم (وبالرغم من أن الاحتلال قد ضم هالي، الموجودة في ألمانيا المركزية)، وتمتعت كونغسبيغ باتصال خاص مع العاصمة الجديدة، وتظل الموقع الذي تم تتويج الملوك البروسيين فيه، ومرة أخرى، لماذا إذن ينبغي على الشبكات الإبداعية الفلسفية ـ والتي شجعتها برلين، أن تظهر في أواخر عام: (١٨٠٠) ـ في مدينة حدودية غير جذابة في السهول الشرقية مع رمال تكسو شوارعها؟ [سافرنسكي، (١٩٨٩: ١٢١)]. والسبب هو أن بروسيا كانت تحت حكم فردريك العظيم قوة جغرافية سياسية توسعية في أوروبا الشمالية، وعبر منافسة التوهج الثقافي لأعدائه الفرنسيين، فلقد قام باستيراد أكاديميين متخصصين من مدينة باريس، وبجانب الشخصيات البارزة من المنشقين (لذلك ظهرت رعاية ـ المعوزين) مثل ڤولتير ولاميتري، وبانضمام هؤلاء إلى حركة فردريك المضادة للإلكيروسية، وكان من مهام الحملة أن تبني ولاية قوية عن طريق إضعاف

نفوذ الكنيسة، ويمكن للشخص العادي أن يتفهم كيف أصبح المحتل العسكري عديم الصبغة الثقافية، سريعاً يجذب مفكري حركة التنوير.



الشكل: (١٢ ـ ١)

الشبكة الألمانية، ١٧٣٥ ـ ١٨٣٥ برلين ـ كونغسبيرغ وجينا ـ فيمر

يغير الارتفاع الاقتصادي والجغرافي والسياسي وانخفاضه جل ولايات أماكن الموارد وفقاً لنظرية علم الاجتماع، في الطبقة غير النظامية القصوى، بتوسيع الأسس المادية بالنسبة إلى شبكات الفلسفة الفكرية على حساب الشبكات الفلسفية الأخرى، ومع إعادة هيكلة الشبكات الفلسفية ظهرت مواضع فلسفية جديدة.

نشأ كانط ومعاصروه وسط منافسة في مجال العمل الفكري بسبب توسع وتزايد منتجي الثقافة التي اتسمت أنها ثقافة حربية وتنافسية، لاتصالها بالإبداع البروسي في الجيش دائم التجنيد إلزامياً يأتي أول تعليم ابتدائي عام إلزامي، ممَّا دفع إلى مزيد من الانتشار التعليمي على كافة المستويات. وقد عزز نمو البيروقراطية المتعلمة والبيروقراطية المعادية لرجال الدين صناعة النشر، وبحلول عام: (١٧٦٠) كانت برلين تملك دائرتها الفكرية الخاصة خارج نطاق أكاديمية العلوم وقد تمحورت حول الناشرين والكتاب مثل ج. ف. نيكولاي وموسيس ميندلسون (انظر الشكل ١٢ ـ ١). إن ما يحدث في بروسيا قد تمت محاكاته من قبل العديد من **فريق حماية مصالح المجموعة** (Kleinstaaterei)، وقد أظهرت التجزئة الجغرافية السياسية لألمانيا المركزية والغربية منافسة في السوق الثقافي للنشر الأدبي وأصبحت قائمة مقام المجد العسكري في أجزاء من الولايات الصغيرة، وأصبح الإنشاء ممكناً ليس فقط في مدينتي برلين وكونغسبرغ لكن مدينة فايمر أيضاً، وإذا كان هناك أيضاً مراكز الانعكاس الديني، مثل بافيريا (وكانت بروسيا نفسها لفترات قصيرة)، وحركات مضادة لحركة مناهضة التنوير في بيتست بين سكان ألمانيا الشمالية، إن المنافسة بين المراكز المتعددة لصيقة بمثل هذه الصراعات حيث زودت الموضوعات الفكرية بالنشاط والإثارة بدلاً من تضييق الخناق عليها من خلال العبء الثقيل للاستقامة الأرثوذكسية.

وخلال الفترة بين عام: (١٧٦٠)، وعام: (١٧٧٠) أصبح التفكير الألماني فرعاً من المحاور الفرنسية؛ قد قطعت ربوبية التنوير شوطاً كبيراً ضد التقليدية الدينية، حيث اتجه تركيز الاهتمام ناحية الصراع الأحدث، صراع التنوير ضد التقليدية، وتكون الأخيرة نموذجاً آخر من مركز الاهتمام الفرنسي، وكان استخدامها الأول من خلال روسو. ومنذ أن عاش العالم الفكري في منافسات وتصنيف فضاء الانتباه المسيطر، فتح العقلانيون ثغرة

في مجالهم للمناهضين للعقلانية، وعاش الخصوم في تناغم عن طريق الاهتمام الذي استرعوه لبعضهم البعض. وإذا كان قد استقبل روسو بحرارة في ألمانيا، فهذا أمر لا يمكن أن يتم شرحه بشكل متكرر لا يزيد وضوحاً «لتأثيره» أو «عبقريته»؛ بالأحرى نزعتة العاطفية تناسبت مع الوضع الذي بدوره قد عزز فقط هذه المنافسة. ولقد اتجهت معظم الولايات الألمانية الشمالية ناحية الحركة المناهضة لتقليل تأييد زيادة نفوذ الكنيسة في الدولة أكثر بكثير من اتجاه فرنسا لها، واختزال عدد رجال الدين المسيحي إلى موظفين خاصين للحكومة العلمانية؛ وقد أدى هذا إلى تحرير الدوافع الدينية عند عامة الناس إلى سوق خاصة من الرموز الأخلاقية والعاطفية. وإذا كانت خصوصية الدين إحدى سمات الحداثة وكانت تتجه السيطرة العلمانية بصورة متزامنة في النظام التعليمي في ألمانية الشمالية نحو الحداثة الثقافية في وقت أسبق فعلياً من أي مجتمع آخر. إنه أمر غير مدهش، أن نجد في ألمانيا أول صياغة ملحوظة لوضع الحالة الفكرية المناهضة للحداثة، وهي حركة **العاصفة والاندفاع** في عام: (١٧٧٠).

كيف توصل إذن أكاديميون وربوبيون معتقدون بوجود الله وعاطفيو شعبة التنوير للنقطة التي تستطيع أن تكون ميلاداً للفلسفة المثالية؟ في عام: (١٧٥٠) كان كانط نتاج منتصف عمر جامعة كونغسبيرغ، قدم مجموعة التقارير العلمية المهمة لمسابقات ذات الجوائز في أكاديمية برلين وبالتوافق مع علماء الرياضيات مثل العالم لامبيرت. وكان هامان يتمتع بشهرة أكثر بكثير من كونغيسبيرغ، الذي عرف باسم «بارع الشمال» عند إصدار كتابه **ماجي الشرقية** في عام: (١٧٦٠)، الذي يوضح المعاني الرمزية للملاحظات الفلكية. وهنا نجد منافسة متعلقة بالبنية الهيكلية، بسبب أن كانط قام بعمل أول علامة صغيرة له في وقت أسبق بقليل من نظريته العلمية للسماوات (١٧٥٥)؛ وفي عام: (١٧٦٦) طعن بهجوم عن طريق التصوف السويدنبورغيان، في كتاب **أحلام المتنبئ الروحي**. فقط خلال هذا الوقت، في بداية عام: (١٧٦٠)، كانت بداية هيردر بكونه تلميذاً وأحد معارف كل من كانط وهامان، ومع ذلك وفي عام: (١٧٧٢) فاز بجائزة برلين من خلال عرض نظريته عن أصول اللغة. ولقد وضع هيردر بصمته قبل معلمه، ومهد الطريق للحركة التي سوف تجعل كانط من أعظم أسمائها.

وبدأت الآن شبكة كونغسبيرغ الفلسفية تنحدر إلى شبكة الحياة الفكرية الألمانية المركزية. وقد قابل هيردر غوته البالغ من العمر عشرين عاماً في أثناء ترحاله، وكان كل منهما على بعد سنوات قليلة من شهرتهما، وعندما ذهب غوته إلى مدينة فايمر في عام: (١٧٧٥) بكونه موظفاً عاماً في محكمة الدولة، كانت خطوته الأولى في بناء دائرة أدبية إيجاد منصب وظيفي لهيردر، وأصبح غوته الشخص البارز الأكثر فعالية في الأدب الألماني، وكما هو الحال مع جميع الشخصيات أطلقت سمعته نظرة متوهجة ممَّا جعل الأمر صعباً لنرى كيف أصبح على هذا النحو، ونجد أن حياة غوته قد تلاءمت مع النموذج الذي كان يمثل المحرك الرئيسي في الشبكات الفلسفية، وكان الأفراد مشحونين بطاقة إبداعية على مدى خط وسطيتهم في حين أنه كانت الشعب الفلسفية تعيد تنظيم نفسها حولهم.

وكان غوته في وقت مبكر وباستمرارية ساعياً اجتماعيّاً للمفكرين الآخرين، لكل من الشباب الطموحين المشرقين والأسماء المقررة. وبعد سنوات قليلة من مقابلته لهيردر، بدأ غوته انطلاقة حركة **العاصفة والاندفاع** من خلال مسرحيته **غويتز في مدينة بيرلشغن** التي تتناول قصة فارس متمرد من القرون الوسطى، وقد أتبع هذه المسرحية بتأليف قصة عام: (١٧٧٤)، **أحزان الشاب فيرتر**، التي أوحت إلى جماعة المعجبين بالانتحار الرومانسي تأكيداً على الحب والميثاق الاجتماعي دون مقابل، وأصبح غوته معجزة الاستمرارية الإبداعية والبراعة الفنية الراقية نتيجة أن إبداعاته قد عكست أحوال هؤلاء المحيطين به في كل مرحلة من حركة التكاثر الفلسفية، وقامت مسرحية شيلر **اللصوص** بالثناء على الثورة حيث كانت تعتبر بدورها نجاحاً افترائيّاً، وبعد أن انضم إلى دائرة فايمر في عام: (١٧٨٨)، أصبح غوته وشيلر متعاونين في نشر الصحيفة مع تحفيز بعضهم البعض على الاستمرارية وأصدر شيلر مسرحياته المضاهية لمسرحيات شكسبير التاريخية، بينما قام غوته بتقديم مسرحياته التاريخية والمآسي وقام بعمل الدور الرئيسي في فوست، بدمج محاور وحدة الوجود لاسبينوزا في أحد أجنحة حركة المشايعين للفلسفة. وعندما نشرت الحركة الرومانسية تراجم لأعمال شكسبير وسيرفانت وشخصيات أجنبية أخرى ممثلين الكلاسيكية القديمة وأنتجت قصصها الخاصة التاريخية، حوّل غوته وجهته لمدينة بيلدونغسورمن، وأنتج **السيد فيلهيلم**.

في عام: (١٨١٠) وفي أثناء وقت قمة المجد لحركة **فلسفة الطبيعية**، قام غوته بنشر **نظرية الألوان**، في محاولة للتغلب على علم البصريات النيوتيني الرياضياتي الميكانيكي عن طريق الشيء الكيفي والنوعي، «الأفعال والمعاناة من النار». [سفرانسكي، (١٩٨٩: ١٧٨ ـ ١٨٤)]، وأيضاً النظرية الأرواحية التي تنادي بمذهب حيوية المادة بأن الروح هي المبدأ الحيوي المنظم في الأحداث والمعاناة من النار وبالطبع لم يعد غوته مجرد مقلد، حيث خلق داخل مجال الملاحظة المضطرب فقد تم تشكيله عن طريق الصراع والمنافسة وتم تنشيطه من خلال حماس المعاصرين بتحويل موادهم الأساسية إلى مادته الخاصة.

وكان غوته مركزاً لاتصالات الشبكة الذي جلب كل رأس المال الثقافي في ظهوره الأول. وعلى المدى الطويل كان هذا نتيجة لأنه المحرك الرئيسي في تجميع الحلقات الفكرية الإبداعية. وعادةً ما تحتوي مثل هذه المجموعات على كل من الرائد الفكري الذي تقوم أعماله بالدعاية للمجموعة وقائد تنظيمي يجمع الشروط المادية للأعضاء للقيام بالعمل [مولينز، (١٩٧٣)].

وقد اندمج في غوته كلٌ من هذين الدورين. وأصبحت المحكمة الدوقية والموجودة في مدينة فايمر، بجانب الجامعة المجاورة في مدينة جينا، مغناطيسياً في مجال الملاحظة حيث وجدت فيها طاقة غوته الإبداعية التي تجذب الآخرين؛ وقد أوجد غوته أسساً مادية للعديد منهم (فقد تلقى هيردر الوظيفة العاطلة بكونه مديراً للولاية على رجال الدين وكان لشيلر منصب أستاذ التاريخ). وقد أطلق هؤلاء في حد ذاتهم مزيداً من الصدى بتوليد إبداع إلى ما هو أبعد من اهتمامات جوته الخاصة، التي كانت في بعض الأوقات منافسة له. ڤجلاند، وهو تلميذ قديم وكان صديقاً لغوته الذي بدأ موجة من تراجم أعمال شكسبير إلى الألمانية، وانتقل إلى مدينة فايمر وهناك قام بنشر مجلته الأدبية العامة، **ميركور التوتوني**، ومن خلال هذه المجلة أصبحت أعمال كانت مشهورة نتيجة للمقالات المنشورة عام: (١٧٨٦ ـ ١٧٨٧) بقلم راين هولد الأستاذ الجامعي في جامعة جينا. وقد قدم آخرون عملية تدريس الفلسفة الكانطية في جامعة جينا. وأسسوا صحيفة لنشر وجهة نظر الفلسفة الكانطية. وبحلول عام: (١٧٩٠)، أصبحت جينا ـ فايمر

مستنبت المجموعات المتنافسة، كل مجموعة بجانب صحيفتها: وقد أصدر غوته وشيلر مجلة **السمع**، ومجلة الحلقة الرومانسية (النادي الثقافي Athenaeum,)، ثم بعدها بقليل مجلة شيلنغ وهيغل **صحيفة نقد الفلسفة**.

وبالطبع، لم تكن مدينة فايمر ـ جينا فقط المكان الذي توجد فيه الصالونات الأدبية والمجلات في ألمانيا، لكنه أصبح المكان المركزي عن طريق عملية عامة للغاية في نظرية الشبكة الفلسفية للإبداع، فقد تم تحديد أعلى مستويات الإبداع من خلال تركيز شديد للاهتمام، وكان أحد أدوار الشبكة الفلسفية، في البداية توقف حماس بعض التطورات الإبداعية الخاصة وغالباً النزاع الشهير. إن ميزة المحرك الأول هي تعظيم البدايات الصغيرة، حيث تنمو الحلقة قدماً بالآخرين نتيجة أنها تجذب الانتباه وتعزز أعضاء جدداً، ومع بناء الطاقة العاطفية محلياً والاحترام في أماكن أخرى. وتبرز ميزة المحرك الأول عبر إيجاده للكتلة الحرجة؛ إذ إن الذي كان حلقة محلية يوماً ما وسط الآخرين أصبح الآن منغمساً في الشهرة ويمحو بدوره البقية[٣]، ونرى من مسافة بعيدة فقط كانط وغوته وفيشته وشيلنغ وهيغل، وإذا أمعنا النظر أقرب من ذلك نجد أن الشعب قد دفعت بعضهم البعض جانباً من أجل مناصب وظيفية في مجال الملاحظة الذي أصبح مكتظاً وضائق الأنفاس أيضاً، وتبلورت حركة المشايعين للفلسفة المثالية بين الشعب في جميع أنحاء ألمانيا، وكان اثنان من روابط غوته القديمة خلال بؤرة المناظرات الناجمة عن العاصفة، وقد تم تعجيل الحادثة الأولى عن طريق لافتر القس الزرويجي، وفي عام: (١٧٦٩) تحدى لافتر موسى مندلسون كي يثبت زيف المعتقد الديني المسيحي أو أن يغير دينه، وقد أحدث مندلسون ضجة تركت أثراً عميقاً من خلال رده على تحدي لافتر بأن اليهودية في حد ذاتها هي دين العقل. وهنا نرى لافتر أنه لم يزل مبتدئاً للغاية في مجاله (فقد ظهرت شهرته في الفترة ما بين عام: (١٧٦٨)، وعام: (١٧٧٨)، وهذا بسبب الإصدارات التي تقوم بنشر الصوفية الحماسية بالإضافة إلى علم الفراسة الجديد والكهانة)، وقد اقتحم إلى رؤية العامة تجميع مناظرة مع أخرى مشهورة سابقاً وبسبب أن مندلسون قد كان رائداً لكتّاب المقالات العامة في برلين منذ عام: (١٧٥٠)، وفائزاً بالجوائز من أكاديمية برلين ومناصراً للتسامح وفصل الكنيسة عن الدولة. ولفتت حادثة

عام: (١٧٦٩) انتباه تمركز خارج عن الانقسام ما بين الربوبيين العقلانيين وبين العاطفيين، وفي وقت قريب بعد ذلك قدم غوته دافعاً للمذكورين أخيراً عن طريق بدء إطلاق حركة **العاصفة والاندفاع**[٤].

وكانت الشبكة الأدبية أوسع بكثير من الشبكة الفلسفية التي تمركزت في الجامعات حيث كانت المنهج العالمي لإحداث الاتصالات السريعة ونشر الحماس واكتساب الشهرة، وقد أتت بداية انطلاقة الفلسفة الكانطية عندما كانت متينة جوهر الشعبة الأدبية، حيث لم تتجه أول موجات الاهتمام الفلسفي الكبير إلى كانط لكن قد اتجهت إلى جاكوبي الذي استخدم الشعبة الأدبية لنشر مذهب فلسفة إسبينوزا.

انبثاق فلسفة إسبينوزا، أو نزاع وحدة الوجود عام: (١٧٨٥)

إنَّ نقطة الوميض الثانية أصبحت حول جاكوبي. فهو ينتمي إلى نفس الشبكة: وأحد معارف لافتر، وكان صديقاً لغوته في قاعدة روابط الأسرة السابقة منذ أن كان كل منهما شاعرين شابين في عام: (١٧٧٠)، وقد عمد جاكوبي دخوله إلى العالم الفكري من خلال صبغة غوته. وقد سلك جاكوبي مجالاً لا يختلف كثيراً عن مصدر رزق غوته كمحام عام في دوسلدورف في راين السفلى. ولم يلق نجاحاً أدبياً لكنه ظل يسعى بشدة إلى الشبكة، من ناحية الجانب الربوبي بالإضافة إلى هذا الجانب من خصومها.

وقد نال جاكوبي ثقة ليسنج وأصبح مشهوراً من عام: (١٧٦٠) لنقده الجمالي ومسرحياته بتمجيد الأساس العقلاني لكل الأديان وكانت الأولوية لليهودية والمسيحية على حدٍ سواء، وبعد وفاة ليسنج عام: (١٧٨١) أحدث جاكوبي صخباً من خلال نشره خطابات ليسنج لموسى مندلسون وأعلن أنه قد كان مشايعاً لفلسفة إسبينوزا وكان ذلك في عام: (١٧٨٥)، بعد أربع سنوات من إصدار مؤلف كانط النقد لكن قبل أن يصبح كانط مشهوراً، وكان النزاع الناجم عن تلك الخطابات والمنشورات والصحف الرئيسية الأدبية قد لفت الانتباه ليس فقط على مندلسون وربوبيي برلين لكن أيضاً غوته وهيردر وهامان، مجمع لكل الفلاسفة المشهورين المعاصرين.

ولم يقم جاكوبي بالتأييد العلني لفلسفة إسبينوزا، ولكن أعلن حتمية

الواحدية وهو الموقف الفلسفي المتسق العقلاني الأوحد، بينما يرفضه لكونه غير متوافق مع الدين المسيحي، وبهذه الطريقة يكون جاكوبي قد شارك في شيوع تركيز الاهتمام الفكري دون أن يلحق نفسه بعبء مخالفة التقليدية. وفي وقت سابق خلال عام: (١٧٧٠)، استغل جاكوبي معرفته بفلسفة إسبينوزا ليؤثر في غوته المشهور حديثاً، الذي ينظر لجاكوبي على كونه المرشد في بحثه على فلسفة متجانسة للطبيعة والروح معاً.

وفي أواخر عام: (١٧٨٤)، فقط قبل هجوم جاكوبي على فلسفة إسبينوزا، كان قد تباحث مع غوته وهيردر في مدينة فايمر حول أهمية فلسفة إسبينوزا. وبسبب أن جاكوبي أصبح مركز الضجة في الهجوم على الفلسفة الجديدة وقد تأتى الأمر بدهاء ليوقع كانط غير الجدلي في صراع، وقد واصل المراسلة المتملقة مع غوته الموالي للسبينوزية بشكل كبير، أخيراً، من خلال سعي هامان، أقام جاكوزي اتصالاً وديّاً مع كانط نفسه. [زاميتو، (١٩٩٢: ٢٣٠ ـ ٢٣٧)]. حيث ترك جاكوبي انطباعاً قويّاً في الإنسان رغبة أن يكون في مركز الحدث الفكري قبل كل شيء مهما كان الثمن في الثبات على المبدأ الشخصي.

يرجع تاريخ شهرة إسبينوزا بكونه فيلسوفاً إلى هذه اللحظة، فقد كان شخصية سرية طوال القرن، وعرف من خلال الرسم الكاريكاتوري الساخر في قاموس بايلي وقد كان اسمه هرطقياً أذيع عنه من خلال الصراع بين الربوبيين والمسيحيين الأرثوذكسيين، وبعد تدخل جاكوبي أصبحت فلسفة إسبنيوزا المذهب المنافس الرئيسي للحقل المعرفي المشايع للفلسفة المثالية، وكان مستخدماً من قبل العديد من المثاليين على أنه مذهب عقدي جازم مغاير يظهر بدوره ميزة عقيدتهم في الحرية، وأصبح نظاما إسبينوزا وكانط فيما وراء الطبيعة: الحتمي «الدوغمائي» في مقابل المذهب الفلسفي «النقدي» الذاتي، أصبحا قطبين للفلسفة الألمانية. وباعتباره شخصاً ملحداً سابقاً فقد تم إحياء إسبينوزا في المحيط الديني المتسامح في عام: (١٧٨٠) كحل وسطي ممكن بين المادية العقلانية والدين، ومع هذه الضربة المفاجئة أصبح جاكوبي المنافس الأكبر لكانط بالنسبة إلى اهتمام الجمهور الفلسفي.

ولقد رفع جاكوبي الرهان في المنافسة الفلسفية. وفي الوقت نفسه جعل

إسبينوزا متمتعاً بالاحترام الفكري، ولم يعد مجرد شخصية هامشية لكنه مثال للميتافيزيقي العقلاني المنهجي، بينما استخدم جاكوبي سمعة إسبينوزا الهرطقية للتشكيك في مشروع الاتجاه السائد في الفلسفة بأكملها، وكانت فلسفة جاكوبي ضربة مضادة ثقيلة ضد فلسفة كانط الجديدة، ومنذ أن أحدثت الصراعات الفكرية اهتماماً بربط فلسفة كانط بالموضوعات الدينية والموضوعات المناهضة للدين خلال هذا الوقت حيث ساعد ذلك أيضاً على جعل كانط فيلسوفاً مشهوراً، وقد أكد النزاع على أن موقف كانط النقدي، يقصر الفلسفة على أنها مهمة سلبية للادعاءات الهدامة فيما وراء الطبيعة، لن يظل مستقراً.

ويصبح الآن كون إسبينوزا صاحب الموقف المضاد الذي ينبغي أن يتعامل معه أتباع كانط، اتهاماً مبهماً للاهتمامات السياسية في التحرر من الدوغمائية الدينية بينما يكون مشبعاً للرغبة في دمج الرومانسية مع الطبيعة معاً[٥]، وإذا كان كانط أحد العوامل الحاسمة في ظهور الفلسفة المثالية، فيعتبر جاكوبي هو العامل المضاد. وتَنتفض المعارضة للكانطيين والمثاليين معاً في وقت واحد، باعتبارها جزءاً متكاملاً من مجال القوات المتنازعة. وقد أنتج جاكوبي أول نقد مضاد للكانطية في عام: (١٧٨٧)، تقريباً في الوقت نفسه مع الاهتمام الأول بها الواسع الانتشار. مستعملاً **ديفيد هيوم** لبناء موقفه، أما الآن فيثني جاكوبي على نقد هيوم للسببية موضحاً أن كانط قد فشل في عرض كيف يمكن للسببية أن تطبق على الشيء في حد ذاته. وكان هيوم بأي حال من الأحوال يعتبر فيلسوفاً مشهوراً حتى ذلك الوقت، لكن الآن أوضح كل من كانط ومنافسه المزيف أنه لابد أن تجيب الفلسفة جميعها على معضلة هيوم. ويمكن للإنسان أن يفهم سبب التساؤل لماذا فشل جاكوبي أخيراً في معركته مع كانط، حيث كان نهج جاكوبي في أن يعيد إحياء الذخائر الفلسفية القديمة غير المستغلة استغلالاً كافياً. وكان مسؤولاً عن ظهور سمعة اثنين من عمالقة المفكرين، وهما إسبينوزا وهيوم من خلال إقحامهما في مركز المنافسات الفكرية، وكان الثمن الذي دفعه جاكوبي من سمعته الخاصة المستقلة، في أثناء قيامه بدور الصانع والمحرك للشخصيات الأخرى على المسرح. وكان حل كونية الشيء في حد ذاته من وجهة نظره فقط أن يقوم بتوضيح الشيء على أنه مفردة من مفردات المعتقد

الديني الإعجازي، بالتساوي مع مفردات الدين الأخرى وبكونه الخصم الرئيسي كان جاكوبي على نفس مقدار المركزية من كانط. وكان حول هذين القطبين الناشطين وقد سبق وأن تحولت الشعب الفلسفية في الجيل الأقدم إلى جهود فكرية جديدة.

تكاثر شبكة الفلسفة المثالية

جذب كتاب كانط **نقد العقل الخالص** قليلاً من الاهتمام عندما صدر لأول مرة في عام: (١٧٨١)، ممَّا دفعه إلى إعادة صياغة المذهب مرات عديدة (١٧٨٣، ١٧٨٥) في شكل أكثر عامية، وبمجرد أن اندلعت المنافسات، أصبحت سمعة كانط أكيدة حيث تم التأكيد عليها، وأصبح كانط جاذباً للمعارضة النقدية البعيدة كل البعد عن هدم شعبيته وتركيز الاهتمام عليها. ولقد اتبع جاكوبي وهيردر في عام: (١٧٨٠) شرحاً فياضاً وتفسيرات وانتقادات للفلسفة الكانطية[٦]، وقد تم تنشيط كانط من خلال هذا الاهتمام؛ وخلال فترة عمره من الستين إلى السبعين عاماً، نشر كانط بعض الانتقادات للأخلاق وعلم الجمال وعلم الغائية، في الفترة بين عام: (١٧٨٨)، وحتى عام: (١٧٩٠) وقد أصدر اثني عشر كتاباً في العقد الأخير ما بين (١٧٩٠) إلى (١٧٩٩)، وبتحقيق الشهرة العاجلة نتيجة الجهد المتواصل يكون كانط قد نجح في التعبير عن موقفه إزاء الدين والسلام العالمي والإصلاح التعليمي وتساؤلات سياسية أخرى.

وأصبحت كونغسبيرغ مركزاً مقصوداً للأتباع المبهورين. وكان فيشته واحداً من بينهم. ولقد كان طالباً غير متميز في علم اللاهوت في جامعة جينا وفي بداية: (١٧٨٠)، ثم بعد ذلك أصبح معلم الأسرة (مثل العديد من غيره). وكان أولاً قد اتصل بالشبكة الفلسفية المركزية في عام: (١٧٨٨)، عندئذٍ قابل لافتر في زوريخ ـ المحرض القديم للنشاط الفكري في وقت بداية المنافسة بين العاطفيين والربوبيين[٧]، وقد قام فيشته في عام: (١٧٩١) برحلته الطويلة المضنية سيراً على الأقدام إلى مدينة كونغسبيرغ من أجل مقابلة كانط، وكان الاتصال الأول من خلال ريبيوفد، وقد كتبه فتشه على نمط الفلسفة الكانطية، نقد مؤلفه الوحي الإلهامي كي ينال اهتماماً خاصاً من كانط وقد كان حكماً متبصراً على سد فضاء الاهتمام العام، وبالنسبة إلى

الكتابات الخاصة بكانط عن الدين فقد كانت شيئاً متوقعاً ـ في الوقت ذاته عندما قامت الثورة الفرنسية بإبطال الديانة المسيحية(٨)، وقد ظهر عمل آخر مشابه له في السنة التالية مثل **الدين في حدود العقل**.

وقد أوصى كانط بنشر أعمال فيشته لدى ناشره الخاص عندما ظهر في عام: (١٧٩٢)، لكن الطابعة قد أغفلت اسم المؤلف لترويج المبيعات دون شك، وكان هذا أمراً خاطئاً في البداية بالنسبة إلى أعمال كانط، حيث كانت قد اكتسحت من قبل حماس الجمهور المرتقب والتطلعات المبادرة لكشف هُوية اتجاهات الرواد المدعين للحركة الفلسفية الكانطية، وأصبح فيشته مشهوراً. عندما قام راينهولد، النصير الأكاديمي للفلسفة الكانطية، بتقديم استقالته من جامعة جينا وقد تم تعيين فيشته خلفاً له في عام: (١٧٩٤)، ومع نجاح فلوشد، قام فيشته خلال هذه السنة بإصدار كتابه **علم المعرفة** حيث تخطى ما هو أبعد من قيود كانط في التفكير إلى درجات عملية الفهم، مستبعدة الشيء في حد ذاته، وقد أعاد بناء ما وراء الطبيعة بشكل جدلي خارج العملية النقدية نفسها. ومن خلال هذا المضمار يصبح هناك الآن تكاثر لحركة مثالية شاملة.

حشد الاهتمام المثير للجدل موجات جديدة للحركة، وفي أواخر ثمانينيات القرن الثامن عشر احتج الحكم اللاهوتي لتوبنغن، المركز الرئيسي للاهوت الأرثوذكسي، إلى برلين على تخريب عمل كانط. [زاميتو، (١٩٩٢ : ٢٤٢)]. تعتبر الحركات المضادة السلبية على نفس القدر من الأهمية مثل المبادرات الإيجابية لبناء الطاقة الشعورية للعمل الفكري، وقد جلب الجدل المحلي اهتمام الشباب الليبراليين المتمردين شيلينغ وهيغل وهولدرين الذين كانوا زملاء في السكن في أوائل تسعينيات القرن الثامن عشر الذين تحولوا إلى فلسفة كانط. قام فيشته بزيارة شيلينغ في عام: (١٧٩٥) تجذبه آفاق النشر في مجلة مرتبطة بالمركز اللاهوتي الشهير، وحيث إنَّ شيلينغ البالغ من العمر عشرين عاماً كان سريعاً في اغتنام الفرص الفكرية الجديدة، فقد شرح صيغته الخاصة للمذهب المثالي لفيشته. وعبر سلسلة من الرعاية سريعاً ما جعلت هذه الحركة المثالية الشابة في المعقل الأدبي والكانطي في جينا ـ فيمار وحصل شيلينغ وهيغل على وظائف بعد وظائف التدريس كبروفيسور مساعد وكمحاضر في عام: (١٧٩٨)، و(١٨٠١) على التوالي.

يؤدي الحماس إلى توليد مزيد من الحماس خلال هذه السنوات القليلة التي تشكل المسار الصاعد للحركة وسريعاً ما تدفق كل من له اعتقاد تعاطفي أو سعي للشهرة إلى فيمار وجينا وظهر ما يعرف بالدائرة الرومانسية، جماعة بوهيمية تمارس التحرر الجنسي، التي كانت تعيش خلال: (١٧٩٥ ـ ١٧٩٩) في فيمار، وكانت لها مناصب أكاديمية في جينا. واستمر الرومانسيون بشكل عام في موضوع الحركة الأدبية السابقة وقام الأخ الأكبر أغيست شليغل بتحقيق النجاح الكبير للحركة مع ترجمات شكسبير (١٧٩٧ ـ ١٨١٠). كان فريدريك شليغل زعيم الحركة التي قامت روايته لعام: (١٧٩٩) **لوسيندا** بنشر المذهب المثالي لفيشته ودافعت عن الحقوق الجنسية للنساء. قام الرواة الشباب تيك وواكينرودر ونوفاليس الذين نشروا في ذروة هذه الفترة: (١٧٩٧ ـ ١٨٠٠) بتمجيد الإيمان الديني بالعصور الوسطى المثالية.

تعززت سمعة المجموعة الشبيهة بسمعة فيرتر عندما مات نوفاليس في عام: (١٨٠١) في التاسعة والعشرين من عمره بعد علاقة حب غير سعيدة مع فتاة تبلغ من العمر ثلاثة عشر عاماً وسريعاً ما تم نشر الدوافع عن طريق سفاح القربى لشقيقة بايرون، وفي هذه الدائرة استبدلت التقنيات الصارمة للفلسفة بالمشاعر الجمالية والدينية وأصبح شيلينغ بمظهره الملائكي وحماسته الفكرية العبقرية على علاقة حميمة بالدائرة وعجل بإحدى فضائحها عندما قامت كارولين زوجة أوغيست شليغل بالطلاق منه في سنة: (١٨٠٣) لتتزوج من شيلينغ الذي يصغرها بحوالي: (١٢) سنة.

استفز تطرف هذه الحركات المعارضين ولكن الجدل المحلي شجع فقط على الهجرة إلى مراكز أخرى، وفي عام: (١٧٩٩) اتهم فِيشته بالدفاع عن الإلحاد فقام بمغادرة جينا. انتقلت الدائرة إلى دريسدن ثم إلى برلين حيث قامت بحرق نفسها في سنة: (١٨٠١)، ولكن ليس قبل أن ينضم إليها شيلير ماتشر الواعظ البارز في البلاط البروسي، وتدريجياً حلت برلين محل جينا باعتبار المركز الرئيسي وبقي فيشته هناك معظم الوقت ملقيا كلماته الشهيرة إلى الأمة الألمانية في سنة: (١٨٠٧) في أكاديمية برلين للعلوم إلى جمهور كان من بينه فيلهلم فون همبولت، وفي عام: (١٨٠٩) قام همبولت باعتباره وزيراً في حكومة الإصلاح البروسية بتأسيس جامعة برلين جاعلا فيشته بروفيسورا للفلسفة ورئيس الجامعة الأول في عام: (١٨١٠)، وأصبح شيلير

ماتشر في الوقت نفسه بروفيسوراً للاهوت ولاحقاً خلف فيشته كرئيس للجامعة بعد وفاة الأخير في عام: (١٨١٤)، جلس هيغل على كرسي فِيشته (بعد تأخيرات متعلقة بالحرب) في عام: (١٨١٨).

وفي عشرينيات القرن التاسع عشر كان مركز المذهب المثالي في برلين في مرحلة روتينية من العلم العادي وهنا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر مرت مدرسة هيغل بانقسامات. وحيث ازدهرت الشبكة ومراكزها وتفككت فإن المراكز الفكرية قد انقسمت وأعيد تنظيمها أيضاً، وكما هو الحال في أي حركة فكرية ناجحة خضعت الرقابة على ساحة الاهتمام لهيمنة قانون الأعداد الصغيرة وترك الجانب المنتصر مساحة للانقسامات الفرعية التي يمكن عمل مهن منافسة لها. كان المظهر الأقدم هو قطع العلاقات بين المذهب المثالي لفيشته وأتباع كانط. وفي عام: (١٧٩٩) رفض كانط تعاليم فِيشته.

كانت المثالية الآن هي قمة الموجة المتصاعدة ومركز الاهتمام والحماس العاطفي وبدأت المعارضة الأقدم للكانطيين في الاحتشاد وراء كانط نفسه كدفاع أكثر تواضعاً ضد تطرف المثالية. فسرت المعارضة المثالية الرئيسية فئات كانت كحقائق عن علم النفس البشري بدلاً من كونها متسامية، وباتباع هذا المسار قام باوترويك (١٧٩٩)، و(١٨٠٦) بإنتاج حل وسط نفسي بين كامل المثاليين والماديين العلميين. قام فرايز (١٨٠٣) بربط تعاليم كانط بالعلوم الدقيقة وقام هربرت أهم المعارضين اللاحقين للمثاليين ببدء البحث التجريبي في علم النفس.

حصلت هذه المعارضة على مراكزها وكانت غوتنغن هي المركز الرائد للبحث الأكاديمي منذ سبعينيات القرن الثامن عشر خاصة فقه اللغة التاريخي والرياضيات، والآن أصبحت تؤوي المعادين للمثاليين: ليشتنبرغ البروفيسور في الرياضيات الذي سخر من عاصفة وإجهاد العاطفة بالإضافة إلى شولز وباوترويك وهربرت. أصبح مركز ما قبل جينا معادياً لجينا ومعادياً لبرلين لاحقاً. كان هربرت التلميذ السابق في جينا في أوائل تسعينيات القرن الثامن عشر الذي أسس مساحة مميزة بدءاً من عام: (١٨٠٢) في رفض مسايرة تيار المثالية هو الأكثر تميزاً في استغلال مساحة المعاداة للمثاليين؛

وبينما انفصل المثاليون عن الكانطيين أصبحت كونيغسبيرغ مركزاً معارضاً آخر.

طغت خطوط المعارك القديمة للعقلانيين ضد العاطفيين الآن بالكامل تقريباً، وأصبح المثاليون بقيادة فِيشته متطرفين دينيين في حين قام كانط بخفض الدين إلى ممارسة أخلاقية، وأوشك فيشته الذي قامت فلسفته بجعل العالم كله ظاهرة روحية على تطوير دين جديد مازجاً الإصلاح السياسي الإنساني بالتنوير الروحي العالمي. هاجم المسيحيون الأرثوذكسيون هذا الموقف في حين قام عالم اللاهوت شيلير ماتشر باغتنام الأرضية المشتركة حيث استخدم الحماسة الرومانسية في مقاومة التنوير العقلاني في كتابه عن الدين: كلمات إلى محتقريه المثقفين في عام: (١٧٩٩).

لم تخبُ الدائرة الربوبية في برلين دون قتال: حاول مندلسون رفض جدل كانط ضد الإثبات العقلاني على وجود الله وقام نيكولاي المحارب القديم الذي شن هجوماً ساخراً على غوته وهامان ولافتر وهيردر وجاكوبي في تسعينيات القرن الثامن عشر باتهام كانط وفيشته بكونهما يخفيان أنهما كاثوليكيان. [بايسر، (١٩٨٧: ١٠٥ ـ ١٠٨)]، لكن الربوبية لم تعد النمط السائد وتقلصت مساحة الاهتمام بها مع الخطوط الجديدة من الصراع، وفي النهاية تزوجت ابنة مندلسون من فريدريك شليغل، ممَّا يحمل اتصالاً مع الهيبة والطاقة الخلاقة للمتنورين إلى معسكر معارضيهم الرومانسيين.

مر المثاليون الذين ينتشرون الآن أسرع من الكانطيين بانقساماتهم الخاصة. تحوّل شيلينغ ـ الذي كان في الأصل أحد تلامذة فيشته ـ إلى الفلسفة في: (١٧٩٧ ـ ١٨٠٠)؛ ليشمل طليعة الأبحاث في العلم الطبيعي. كانت المغناطيسية والكهرباء مناطق ساخنة للاكتشاف العلمي من غالفاني في ثمانينيات القرن الثامن عشر مروراً بالخلية الكهربائية لفولتا في عام: (١٧٩٩).

وبالنسبة إلى شيلينغ، فإن ما يبدو أجساماً في الطبيعة هي عمليات ديناميكية تستند على الجذب والتنافر، الأمر الذي يشابه جدلية فيشته المتعلقة بالوعي في افتراض وتسوية الاعتراضات. دارت نظريات الكيمياء حول قطبية الأحماض والقواعد والميكانيكا والمعارضة الكمية للقوى والحياة البيولوجية

باعتبارها المقاومة غير المقيدة لهذه القوى. وفي علم الفلك وضعت نظرية الكون باعتباره التوسع والتقلص الدوري للمادة الأساسية. اجتذبت الفلسفة الطبيعية لشيلينغ العديد من الأتباع بين العلماء الألمان من أوائل القرن التاسع عشر حتى عشرينيات القرن التاسع عشر مؤثرة على الدراسات البيولوجية حتى بين العلماءالذين عادوا لاحقاً إلى جماعة الماديين[٩].

وكان شيلينغ دوماً حساساً تجاه الكشف عن فرص الشبكة فقد انتقل نحو مواقف أخرى، وكان شيلر من بين نجوم فيمار الذي توج سمعته باعتباره كاتباً مسرحياً ليبرالياً عن طريق التوجه نحو المضمار الفلسفي في: (١٧٩٣ ـ ١٧٩٥)، وتوضيح التفسير الكانطي للفن والشعر، وباتباع قيادة شيلر في عام: (١٨٠٠) في الذروة العاطفية للدائرة الرومانسية تحول شيلينغ إلى المثالية الجمالية وقام الآن بالارتقاء بالملكة العقلية الجمالية باعتبارها توحدا لجميع ملكات العقل الأخرى (العقلية والأخلاقية والحدسية)، ويمكن إدراك الحقيقة الميتافيزيقية الأسمى مباشرة عن طريق عين الفنان وأصبح الإدراك الجمالي للطبيعة رمزاً للرؤية الفلسفية العليا، وفي هذه الصيغة من المثالية أصبحت شائعة في الخارج: انتشرت من قبل كوليردج. [الذي زار ألمانيا في (١٧٩٨ ـ ٩٩) مع وزدوورث]، واعتمدها الشعراء الرومانسيون شيلي وكيتس في إنجلترا ولاحقاً من قبل الفلاسفة المتساميين في نيو إنغلاند.

وفي (١٨٠١ ـ ١٨٠٣) أضاف شيلينغ سريعاً بُعداً دينيّاً لِـمَا أسماه المثالية المطلقة معطياً تفسيراً لاهوتيّاً لعقائده عن الطبيعة والحدس الجمالي.

انتهت فجأة السنوات الخمسة عشر لاشتعال إبداع شيلينغ الذي كان في مركز الاهتمام العام، وبعد الانفصال عن شبكة المثاليين توقف شيلينغ عن النشر بعد عام: (١٨٠٩)، واستمر في إعطاء المحاضرات عن تاريخ علم الأساطير باعتباره كشفاً شعرياً عن طبيعة الله، ومن ثَمَّ طبيعة الكون، وجدت مرحلة شيلينغ الدينية تلامذة أيضاً لاسيما فون بادر (مهندس تعدين آخر) في عشرينيات القرن التاسع عشر. ترك شيلينغ مساراً من تلامذة الشبكة خلفه بعد عام: (١٨١٠)، وتابعت هذه الحركات التي بنيت على مواقفه القديمة بمفردها ملقية بظلالها على الموقف اللاحق لشيلينغ في ساحة الاهتمام.

أزمة قانون الأعداد الصغيرة

بحلول العقد الأول من القرن التاسع عشر كان هناك تشكيلة كبيرة من المواقف: الفلسفة النقدية لكانط ونسخة كانط الواقعية العلمية النفسية التي طورها هربرت وآخرون والمثالية الجدلية لفيشته والفلسفة الطبيعية والمثالية الجمالية والمسيحية المثالية لشيلير ماتشر. وعامة خارج مجموع هذه الحركات الفلسفية هناك وعي ذاتي بالتدين الأرثوذكسي المتزايد الذي تأسس على الإيمانية والتقليدية. دفعت هذه المواقف السبعة الحدود القصوى لقانون الأرقام الصغيرة. كيف يمكننا إذن أن نحسب ظهور مفكرين كبيرين اثنين، هيغل وشوبنهاور؟ تعتبر المقارنة بين نجاح أحدهما والفشل طويل الأمد للآخر مفيدة.

ظهر هيغل في المشهد متأخراً إلى حد ما[١٠]. أوضح عمله المهم الأول (في عام: ١٨٠١) الفرق بين أنظمة فيشته وشيلينغ ممَّا عجل في الانفصال بينهما. يوضح هذا الموضوع أن هيغل كان مطلعاً جيداً على منافذ التحول في المجال الفكري. وعلى الرغم من أن لهيغل ـ الزميل القديم لشيلينغ في السكن وصديقه الأقرب ـ شبكة جيدة من الاتصالات، إلا أنه كان ممنوعاً بشكل كبير من اتخاذ موقف مستقل طالما أنه بقي في معسكر شيلينغ، وبحلول عام: (١٨٠٦) كانت التشكيلة تتغير. كان شيلينغ إذا جاز التعبير نهماً للموقع اللائق فقد استحوذ بالفعل على اثنين من المنافذ المتاحة من الستة المسموح بهم من قبل قانون الأرقام الصغيرة، وفي عام: (١٨٠٣) طغى على نفسه حتى عن طريق اقتراح موقف ثالث، المثالية المطلقة، وقد قربه هذا من معسكر الأرثوذكسية الدينية جنباً إلى جنب مع باقي الرومانسيين.

والآن أدرك هيغل افتتاح منفذ جديد: إنه المثالية الجدلية لفيشته، التي لم يتم تطويرها بعد بشكل إبداعي من قبل أي أحد. ومنذ رائعته **تدريس العلوم** في عام: (١٧٩٤) استمر فيشته في النشر بغزارة ولكن إلى حد كبير عن مواضيع تثير الجدل الشعبي: الثورة الفرنسية ولاحقاً الثورة الوطنية ضد غزو نابليون لألمانيا والأزمة الدينية والإصلاح السياسي والتعليمي. كان فِيشته يكرس نفسه لأن يكون قائداً تنظيمياً بدلاً من قائد فكري للحركة

والتسييس لقاعدة مادية جديدة التي سوف تصبح قريباً الجامعة البروتستانتية في برلين.

وفي عام: (١٨٠٧) نشر هيغل **فينومنولوجيا الروح** الذي يطور جدل فيشته كما ينطبق على الكشف التاريخي عن عالم الروح خاصة في الإصلاحات الاجتماعية. الآن عثر هيغل على وضعه الملائم: أوضح **المنطق** (١٨١٢ ـ ١٨١٦) **وموسوعة العلوم الفلسفية** (١٨١٧) نظامه بتفاصيل تعليمية، وفي عام: (١٨٢١) طبق آخر عمل نشر له النظام على القانون والدولة في **فلسفة الحق**.

توازى إعادة التنظيم الفكري مع انقسام في الشبكات. كانت دائرة جينا تنفصل، وكان شيلينغ يتحرك بشكل واضح نحو مجموعة مختلفة من الاتصالات: شبكة المحافظين الدينيين والسياسيين الذين كانوا أعداء لكانط وفيشته. غادر فيشته بالفعل في عام: (١٧٩٩)، وسرعان ما تبعه الرومانسيون، وفي عام: (١٨٠٣) ذهب شيلينغ كمعارض تماماً إلى فورتسبورغ في الولاية المحافظة بافاريا، ثم في عام: (١٨٠٩) غادر الجامعات تماماً لينضم إلى الأكاديمية البافارية للعلوم. انتقل جاكوبي بالفعل إلى ميونخ في تسعينيات القرن الثامن عشر ليصبح رئيس أكاديمية العلوم في الفترة: (١٨٠٤ ـ ١٨١٢)، وعندما انضم إليه شيلينغ في ميونخ تبلور الانقسام المؤقت عن المثاليين إلى مركز معارضة للخطوط الرئيسية في جينا ـ برلين. انتقلت أجزاء أخرى من المعسكر القديم جينا ـ فيمار بشكل واضح إلى اليمين في السياسة والدين، وفي عام: (١٨٠٩) تحول فريدريك شليغل إلى الكاثوليكية وأصبح سكرتيراً للمعرض الرئيسي ميترنيخ في فيينا.

أبعد العبقري العجوز شيلينغ نفسه عن عالم الفلسفة المثالية بعقلانيتها وأدوات بناء نظامها، كما أبعد نفسه عن السياسة المثالية التي كانت إصلاحية عقلانية تمتد إلى إصلاح غير تقليدي للدين، وفي كل نقطة كان شيلينغ الآن في مكانته. عندما وصل هيغل إلى برلين التي كانت مؤيدة للدولة العقلانية الدستورية كموحدة لإنجازات عصر الثورة، وعندما عاد شيلينغ مرة أخرى إلى التيار الرئيسي في برلين في شيخوخته في الفترة: (١٨٤١ ـ ١٨٤٦) كانت كالأداة المختارة للتفاعل الديني والسياسي، وفي هذا أيضاً تابع هيغل منفذ

فيشته: لكل منهما تحولت الأدوات الجدلية وبناء النظام بشكل طبيعي للغاية نحو الإصلاح السياسي المتقدم، وفي جيل لاحق عندما انتهت هيمنة المثالية وتمت إعادة توزيع عاصمتها مرة أخرى بين الفصائل أصبح ماركس وإنجلز بارزين عن طريق إعادة إحياء منفذ فيشته ـ هيغل مع أصدائه الاجتماعية والسياسية.

هناك الكثير مما استفاده هيغل من شيلينغ، وماذا لهيغل من شوبنهاور؟

إنَّ المفتاح هو الازدحام الهائل للمنافسة الفكرية خلال هذه الفترة في موقف أثار الآمال الاستثنائية للقفزات الفكرية من الفقر إلى الغنى. بدأ هيغل في مجادلاته ضد مجموعة من المنافسين وقد بدا للجميع أن له نظامه الخاص به؛ وفي ظل قيود قانون الأرقام الصغيرة كان من المحتم أن يصاب معظمها بخيبة الأمل. تميز كراوس عن العديد الذي كان جاراً لشوبنهاور في دريسدن في الفترة: (١٨١٥ ـ ١٨١٧)، وقد تم تجاهل نظامه للمثالية في ألمانيا لكنه تمكن من جذب الانتباه بين المصلحين الليبراليين في إسبانيا. ما من شك بسبب تزاحم المنافسة كانت الصورة الشائعة في ذلك تم في ذلك الوقت تربط العبقرية بالمرض العقلي (عموماً لا يوضح الدليل مثل هذا الربط: تتدهور العبقرية مع المرض العقلي، هربرت ١٥٩٥). كانت الدائرة الخلاقة جينا ـ غيمار هي الأكبر على الإطلاق، فإن الأسماء البارزة عندما نحصي الدائرة الرومانسية، الدعاة الكانطيين وعلاقاتهم في كونيغسبيرغ وبرلين وغوتنغن، وفي أماكن أخرى بالإضافة إلى نقاد معادي المثاليين وصولاً إلى: (٣٠، أو أكثر) في المنافسة على الاهتمام، وقد خفت حدة المنافسة قليلاً عن طريق التخصص خلال أقل من المعتاد بسبب الاهتمامات الأدبية والسياسية وقنوات النشر المتداخلة إلى حد كبير. كانت المنافسة الفكرية في هذه الفترة شديدة كأي وقت في التاريخ وقد تقلص الاهتمام بالعديد من المفكرين المبدعين، ولذلك يوجد بهذا الجيل العديد من الحالات الشهيرة للانهيارات العصبية والانسحابات المبغضة للبشر.

بدأ هولدرلين بالمسار نفسه مثل شيلينغ وهيغل، فقد بدأ بمجموعة توبنغن وتحول بالتواصل مع فيشته وكفل له شيلر منصباً في جينا حيث حاول

إعطاء محاضرات في الفلسفة لكنه فشل في الحصول على القبول في دائرة فيمار وغادر في عام: (١٧٩٥)، وبالإضافة إلى قصائده (التي أصبح مشهوراً بها أخيراً) فقد كتب رواية فلسفية (مثل الكثير من غيرها) لكنه تعرض للتجاهل من معاصريه[١١]، وبعد التنقل كمدرس أصيب بالجنون عام: (١٨٠٤)، ولـم يكتب مره أخرى. وبمقارنة نوفاليس الذي كان أكثر نجاحاً في اكتساب صداقة غوته وشيلر وشليغل بينما كانت الدائرة الرومانسية تنفصل حتى عام: (١٨٠١)، وقد مات بالسل. ما زال هناك مثال آخر ألا وهو الكاتب المسرحي والشاعر كلايست الذي ترك الجيش ليكرس نفسه للحياة الفكرية في عام: (١٧٩٩)، فقد أطلق النار على نفسه في عام: (١٨١١) عن عمر يناهز (٤١)، وفي مواجهة قانون الأرقام الصغيرة انهار العديد من الأفراد تحت الضغط ويمكن أيضاً تفسير الوفيات المبكرة باعتبارها نتيجة للضغوط الهيكلية.

كان أكثر ضحاياها شهرة هو شوبنهاور، فغالباً ما يعتبر على أنه عبقري آخر مصاب بالمرض العصبي مع كراهيته للنساء وتجنبه للصحبة ونوباته العنيفة. ولكن هذا كله صفات شوبنهاور حين كان يمر «بالضغوط الهيكلية» للمنافسة الفكرية، ليس في وقت مبكر من حياته، ممتلئاً بروابط الشبكة الجيدة وشاعراً بموجة الإبداع المليئة بالأمل[١٢]، وعلى العكس كيف للمرء أن يتساءل عن كيفية تمكن شوبنهاور من إنتاج إبداع من الطراز الأول على الإطلاق نظر لأن المنافذ كانت تغلق في وجهه. تكمن الإجابة في الشبكات، فقد كان لشوبنهاور موارد جيدة جداً وشبكة اتصالات مع كل من المثاليين ومنافسيهم لكنه جاء عليهم متأخراً جداً فلقد ولد في عام: (١٨٧٧)، وفي الوقت الذي تعلم فيه كانت منافذ الاهتمام المتاحة ممتلئة بالفعل، وعندما وصل إلى فيمار في عام: (١٨٠٧) كانت الدائرة القديمة ذاكرة حية. انتقلت والدته الوارثة إلى فيمار واستضافت الدوائر الأدبية هناك وعن طريقها تعرف شوبنهور على غوته[١٣]، ترك شوبنهاور الشاب انطباعاً إيجابياً على ويلاند الذي أطلقت مجلته الحركة الكانطية منذ: (٢٥) عاماً مضت. كان طموحه مدفوعاً برعايته وقام شوبنهاور بزيارة جميع المراكز الشهيرة ودرس في غوتنغن في عامي: (١٨٠٩ ـ ١٨١٠) على يد الناقد المعارض شولز وعالم النفس الفلسفي الكانطي باوترويك، ثم في عام:

(١٨١١) سمع فيشته يحاضر في برلين ثم قدم أطروحته لنيل شهادة في جينا عام: (١٨١٣) كما لو كان ليحدد نفسه مع الحركة القديمة.

إنَّ المنفذ الذي لاحظه شوبنهاور ـ والآن حيث إنَّ علماء النفس استبقوا الإرث الكانطي ـ كان العودة إلى كانط، لكنه كان طموحاً جداً أكثر من أن يكتفي بمجرد تكرار كانط، ولقد قام بتحويل ازدواجية الفئات بالإضافة إلى الشيء في حد ذاته في ازدواجية التمثيل بالإضافة إلى الإرادة. كان كانت دائماً مناصراً للعلم الطبيعي وتعززت هذه الطبيعية بكشف شوبنهاور عن غوته في وقت كان يشعر فيه الرجل العظيم بأنه في حاجة إلى الدعم فيما يتعلق بنظريته المهملة عن الألوان. وقبل العمل على نظامه تعاون شوبنهاور مع غوته في عام: (١٨١٦) وأنتجا دفاعاً عن نظرية الألوان للأخير. جاءت مساهمة شوبنهاور الأكثر أصلية بأن الشيء في حد ذاته هو الإرادة من فلسفة خبرته الجنسية[١٤]، هذا المزج بين ما هو شخصي وما هو فلسفي بالإضافة إلى تحطيم المعتقدات التقليدية في التحدث عن الجنس بانفتاح كان من إرث الحركة الرومانسية الأدبية الذي ما زال يتردد صداه في فيمار عندما وصل شوبنهاور الشاب إلى هناك. كان إبداع شوبنهاور في توفير منفذ فلسفي الذي أصبح فيه هذا مادة حاسمة[١٥].

وبينما بدأ شوبنهاور في الدعاية لموقفه فقد وجد نفسه في تنافس للحصول على الاهتمام مع هيغل. لقد كان مشهوراً لمحاولته إعطاء المحاضرات في الوقت نفسه الذي يحاضر فيه هيغل محاولاً محاولة فاشلة لتوطيد نفسه باعتباره أستاذاً مساعداً في برلين في عام: (١٨٢٠) بشكل متقطع خلال بقية حياة هيغل. عادة لم يكن هناك مستمعين وربما واحد أو اثنان لكن مع هيغل كان هناك مائة أو أكثر. كانت المحاولة متكبرة كما يبدو باستعادة الماضي فبعد وفاة فيشته في عام: (١٨١٤) بدا وكأنَّ هناك فراغاً في القيادة المثالية؛ وقد اعتبرت الفلسفة الطبيعية من قِبل العديدين باعتبارها متطرفة وكانت تفسير الأساطير لشيلينغ سيء السمعة، وفي التنافس على منصب برلين كان الكانطي فرايز هو المفضل على هيغل غير المعروف نسبياً[١٦]، وعلى الرغم من أن هيغل في بادئ الأمر في عام: (١٨١٨) جذب عدداً متواضعاً من التلامذة، إلا أن شهرته أصبحت طاغية في عشرينيات القرن التاسع عشر.

كان لمنفذ فيشته الذي حافظ عليه ووسعه أصداء ومصادر للتحالف في العالم الفكري أكثر من تحطيم المعتقدات التقليدية والتشاؤم الديني لشوبنهاور. وإلى الحد الذي كان معروفاً فيه، فقد فهم شوبنهاور خطأ كنسخة عن فلسفة الإرادة الخاصة بفيشته وشيلر. [سافرنسكي، (١٩٨٩: ٢٦٠)]. عوقبت الزيادات عن قانون الأرقام الصغيرة عن طريق رؤيتها في فئات المدارس المهيمنة.

وعند وفاته في عام: (١٨٣١) كان تلامذة هيغل يسيطرون على مركز برلين جنباً إلى جنب مع تلامذة شيلير ماتشر وشيلينغ فقد كانوا يملئون معظم النشاط الإبداعي للجيل التالي. [انظر الشبكات في الشكل رقم: (١٣ ـ ١، و٤١٤ ـ ٢)]، وبينما أصبح هذا الواقع واضحاً تخلى شوبنهاور عن المنافسة وتقاعد في فرانكفورت ليعيش على ثروته الشخصية ولم يحاضر مرة أخرى. جاءت شهرته في شيخوخته عندما فتح انهيار الهيغيلية والفلسفة الطبيعية فضاء السمعة مرة أخرى.

استيلاء الفلسفة على الجامعة

لم أقم بعدُ بتفسير سبب ظهور الحركة الكانطية في الوقت الذي ظهرت فيه وسبب ظهورها على الإطلاق. نحن نرى الشبكات الأقدم تتحول وتأخذ محتوى جديداً، ولفترة ما أثار هذا المحتوى حماساً هائلاً وخلق مجموعة كاملة من فرص الإبداع، ولفهم هذا علينا أن نتحرك نحو القاعدة المادية الأساسية التي تدعم الشبكة؛ فخلال فترة المثاليين كانت هذه القاعدة تتوسع وتتحول في ألمانيا إلى تغير يؤسس الظروف للمذهب الفكري الحديث.

كان أهم الفلاسفة قبل الثورة الأكاديمية وأشهرهم غير أكاديميين لقرون طويلة، وكانت القاعدة المادية الرئيسية للإبداع الفكري هي الرعاية، ويمكن للمرء أن يدرج في ذلك الرعاية الذاتية للأفراد مثل ديكارت أو بيكون الذين كانوا أثرياء بما يكفي لدعم كتابتهم أو إسبينوزا الذي كان نسخة مقتصدة من الطبقة المتوسطة من الشيء نفسه.

كان الأكثر شيوعاً هو الاعتماد الشخصي على الأرستقراطية: كان هوبز مدرساً منزلياً في عائلة ملكية ولوك كان طبيباً شخصياً لقائد المعارضة اللورد

شافتسبري في الموقف نفسه من الناحية الهيكلية. وبعد عام: (١٦٩٠) أو (١٧٠٠) كان هناك تحول في اتجاه أشكال الجماعية من الرعاية، فقد قام ليبنيتز رجل الأعمال التنظيمي بامتياز بنشر الشكل التنظيمي المعروف بالأكاديمية عبر وسط أوروبا التي أنشأ بها أمير وقفاً مادياً لمجموعة من المفكرين ممَّا أعطاهم شيئاً من الاستقلال والاستمرار لأنشطتهم.

كان هناك شكل آخر من الرعاية ألا وهو مكافئة المفكرين بمناصب تحت تصرف الحكومة وكان هذا الشكل بالذات سائداً في بريطانيا حيث كان نظام الغنائم السياسية محدداً من الهيمنة البرلمانية. قام بيركلي وهيوم بقدر كبير من مطاردة مناصب الرعاية، الأول في الكنيسة والآخر الأكثر نجاحاً في الخدمة الدبلوماسية. وفي ألمانيا في حماية مصالح المجموعة، بعيداً عن الأكاديمية في برلين، وجد المفكرون البارزون مناصب كموظفين حكوميين تحت رعاية الأمراء العطوفين (على سبيل المثال، ليسينغ كأمين مكتبة البلاط وهيردر كمشرف على رجال الدين اللوثريين وغوته كمستشار للبلاط).

وهذا لا يعني أنه لم يكن هناك مناصب أكاديمية، لكنها كانت منخفضة الأجر ومنخفضة الهيبة وعادة ما يعوقها ضغوط العقيدة الدينية؛ وفي إسكتلندا حيث كانت الجامعات استثناء عن الحالة المنخفضة في كل مكان آخر كانت الحياة الفكرية أكثر ازدهاراً، لكن حتى هناك فإن ما حدث في مقاعد الفلسفة اتجه إلى أن يتم سحبه تجاه جذب المواضيع العلمانية الموجودة خارجاً في العالم السياسي، في حين قام التقليديون الدينيون (ريد وبيتي وكامبل، جميعهم مرتبطون بمعقل رجال الدين في أبردين) بمقاومة الابتكارات الفلسفية باسم الدين التقليدي والفطرة السليمة. وفي الجامعات الألمانية قام أتباع ليبنيتز مثل وولف وباومغارتن بشق طريق ملتوٍ بين التمسك بالتعاليم التقليدية وهجمات المتقين وقد حددت متاعب مهنتهم دوافع المفكرين الألمان الشباب في البحث عن الثروة على أسس حديثة من الدعم خارج الجامعات.

وفي فرنسا كانت السوربون معقل اللاهوتية الأرثوذكسية في حين كانت الجامعات الإقليمية مجرد قشور مع القليل من التلامذة وأماكن لشراء الشهادات السريعة بسعر رخيص. [آريس، (١٩٦٢: ٢٠١)، وفيرجير، (١٩٨٦)].

إذا كان هناك بديل لنظام الرعاية خلال القرن الثامن عشر فربما يكون قد ظهر للمعاصرين كسوق للكتب والمجلات، فقد كان هناك توسع سريع في سوق النشر في ألمانيا خلال سبعينيات القرن الثامن عشر وشكلت فترة **الاندفاع والعاصفة** في الأدب إثارة إعلانية استمرت مع تدفق السوق، وبحلول سبعينيات القرن الثامن عشر كانت الألقاب الألمانية ضعف الألقاب اللاتينية ممَّا يعكس وضع القرن السابق ولأول مرة تفوق الأدب العلماني على المطبوعات الدينية.

وفي فرنسا كان مشروع النشر الأكبر في وقته هو **الموسوعة** (١٧٤٥ ـ ١٧٧٢)، وتم توظيف المئات من الموظفين من أجل مجلدات عديدة وكانت دائرة الكتاب الذين تجمعوا حولها هي الحافز لإبداع لكل شخص هام تقريباً في جيل روسو. لقد أخذ الأمر وقتاً لتصبح أنظمة الرعاية والنشر مميزة، وفي أوائل القرن تجمعت الدوائر العلمية الرئيسية في إنجلترا حول اليمينيين والمحافظين، وقد قامت هذه المجموعات بنشر دوريات وبرعاية الكتب وبقيت العلاقات السياسية أمراً حاسماً؛ لأن المشاركات المتقدمة من الأغنياء كانت هي المفتاح لثروة الكاتب وعادة ما يكون المنصب السياسي مكافئة للكاتب الذي قام بعمل مشرف وخدمة أيديولوجية لفصيله السياسي[١٧].

لم تشجع سوق النشر المفكرين على متابعة اهتمامات مستقلة على مستوى عال من التجريد وكان الجذب نحو الجدل الحزبي والأسلوب الأدبي والقضايا الرئيسية العامة، وكانت النتيجة هي اللهجة المضادة للميتافيزيقية والمضادة للفلسفة عموماً التي ميزت كتابات الأسس العلمانية للإنتاج الفكري. تعززت المعاداة للفلسفة التقليدية عن طريق الصراع على الدين.

قام المفكرون العلمانيون الذين وضعوا أُسساً حرَّة بعيداً عن الاعتماد على الكنيسة بنقد الباحثين اللاهوتيين والتوراتيين في المؤسسة الدينية القديمة وتعاملوا مع الميتافيزيقا بنفس الطريقة. أصبحت الفلسفة المجردة رمزاً للقاعدة الفكرية التي تهيمن عليها الكنيسة وهدفاً للهجوم من القاعدة الفكرية الجديدة. قامت القواعد العلمانية القريبة من الجماهير العلمانية أو الرعاة العلمانيين بإحداث فقدان في تمايز الدور الفكري واتجه الفيلسوف (أو

المتخصص في الأفكار المجردة) الآن أيضاً نحو أن يصبح كاتباً للترفيه الأدبي والحزبية السياسية، وعلى العكس من ذلك أصبح الدور المتخصص للفيلسوف في جامعة العصور الوسطى هو تولي مسؤولية الجزء الفني من المناهج الدراسية، وبسبب التغيير المؤسسي نحو السوق الأدبية الرائجة بالاشتراك مع الرعاية العلمانية خلال هذه الفترة يمكن للمرء أن يلاحظ هيمنة الفكر الأدبي[١٨].

ثورة الكلية الفلسفية

كانت الثورة الأكاديمية الرائدة في ألمانيا مؤشراً على إحياء وإصلاح مؤسسة العصور الوسطى للتعليم العالي. كانت جامعة العصور الوسطى معقلاً للكنيسة وتدريباً للكهنة واللاهوتيين وضمت أيضاً بدرجة أقل أو أكبر في أماكن مختلفة النقابات التي تحتكر تدريس القانون والطب وفقاً لشرعية ورقابة الكنيسة؛ وعلماً بأن الكنيسة قد فقدت بعد عام: (١٧٠٠) احتكارها لإنتاج الثقافة، فما هي الأهمية الكامنة في إحياء الجامعة؟، حتى نفهم السؤال من المستحسن لنا كمفكرين عصريين، ومن ثَمَّ نتاج الجامعات، أن نجرد أنفسنا الإدراك المتأخر الذي يجعلنا نعتبر حتمية هذه المؤسسة أمراً مُسلَّماً به.

وفي القرن الثامن عشر ألغيت الجامعات تقريباً، وكانت اللهجة الأيديولوجية خاصة بين المفكرين التقدميين المتسمين بالوعي الذاتي هي اعتبار الجامعات قديمة الطراز ورجعية فكرياً[١٩]، وفي عام: (١٧٠٠) اقترح ليبنيتز استبدال الجامعات بمدارس احترافية تنظمها الحكومة مع تولي الأكاديميين لحفظ وتمديد العلم والثقافة السامية.

قدم وزير الإصلاح البروسي فون ماسو الاقتراح نفسه في عام: (١٨٠٦)، وهذا هو بالفعل ما قام به الفرنسيون في عام: (١٧٩٣) عندما استبدلوا الجامعات بنظام من الأكاديميات بالإضافة إلى المدارس الحكومية للمهندسين والمدرسين وغيرهم من المتخصصين.

إنَّ إلغاء الجامعات لم يعن إلغاء التعليم. ما هي الأهمية الكامنة، إن وجدت، في الحفاظ على المؤسسة التي كانت ميزتها الرئيسية هي أنها عادة ما كانت خاضعة لسيطرة الكنيسة؟

كان القرن الثامن عشر فترة توسع في المدارس الثانوية: في ألمانيا كانت مدرسة **جيمنازيا** للمواضيع الكلاسيكية وكانت **ريترأكاديمي** للسلوكيات الأرستقراطية وفي فرنسا كانت كليات اليسوعيين منتشرة بشكل كبير لخدمة الفصول المتوسطة بل وحتى الدنيا وفي إنجلترا مدارس جمهور النخبة.

هنا أيضاً يجب أن نكون مستعدين للمفارقة التاريخية، نحن اليوم نعتبره أمراً من المسلمات أن هناك تسلسلاً وأن المرء يدخل المدرسة الثانوية من أجل الاستعداد للجامعة، وقبل إصلاح الجامعة الألمانية على الرغم من ذلك كان هذان النوعان من التعليم متبادلين أو متنافسين [وفي الواقع كان مدى عمر الطلاب متشابهاً في الإثنين، آريس (١٩٦٢: ٢١٩ ـ ٢٢٩)]. قامت المدارس «الثانوية» بتدريس مناهج علمانية إلى حد بعيد ممَّا يلبي التطلعات الثقافية لزبائنها وقد جعلهم هذا أكثر شعبية من الجامعات التي بني تسلسل اعتماد ومناهجها الدراسية خلال العصور الوسطى فيما يتعلق باللاهوت والوظائف في الكنيسة.

وكان الإحساس المتنامي بالأزمة في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر مبنيا على مشكلة الوظيفة لخريجي الجامعات، وحيث إنَّ الكنيسة قد حرمت من ملكيتها في حركة الإصلاح الديني فلم تعد مهنة مربحة، فقد كانت أجور وأوضاع الكهنة متدنية وقد خدموا كموظفين صغار لدى الدولة يحفظون السجلات المحلية ويقرئون المراسيم من على المنابر. وفي الغالب جذب علم اللاهوت وموضوعه التمهيدي الفلسفة أبناء الفلاحين وأصحاب المتاجر الصغيرة ورجال الدين، وقام الجزء العلوي من الطبقة المتوسطة من أبناء الأجزاء الحضرية والتجار الأغنياء وموظفي الخدمة المدنية بدراسة القانون الذي هو دورة دراسية أكثر تكلفة، وعلى الرغم من أن عدد النبلاء في كليات القانون كان منخفضاً قليلاً فإن المجموعة ككل قد اعتمدت نمطاً من السلوك فارسياً عدائياً مع التشديد على الشرب والإسراف يتركز حول المبارزة الأخوية الأمر الذي سبب الإهانة للأخلاقيين والمجددين في الفئة الأكبر من السكان.

وفي الوقت نفسه كانت هناك جاذبية هيكلية مبنية على تدخل الدولة البيروقراطية في التعليم. [روزنبرغ، (١٩٥٨)، ومولر، (١٩٨٣)]. ارتفع عدد

المسجلين في الجامعات الرائدة بعد عام: (١٧٤٠) مدعوماً بآفاق التوظيف الحكومي على مستويات عدة، وقد كانت تتسع الإدارة البيروقراطية للعديد من الولايات الاستبدادية الألمانية الكبيرة والصغيرة؛ وفي أواخر القرن الثامن عشر كانت نسبة الموظفين مقارنة بالسكان ضعف ما كانت ستصبح عليه بعد: (١٠٠) عام. أصبحت الشروط التعليمية أمراً مهمّاً بشكل متزايد في هذه المناصب وفي هانوفر (حيث كانت تقع غوتنغ) ارتفعت نسبة المعينين في الحكومة الذين كان لهم التعليم الجامعي نفسه من: (٣٣٪) إلى (٧٥٪) خلال القرن الثامن عشر.

وعلى مستوى أقل، عرضت إمكانيات توظيف جديدة عن طريق تأسيس مدارس ابتدائية إجبارية مدعومة من الدولة أولاً عن طريق مرسوم بروسي في عام: (١٧١٧) الذي كان غير منفذ إلى حد كبير ثم عن طريق مرسوم أقوى في عام: (١٧٦٣) الذي حذّ المدارس التي تدرس باللغة الألمانية بدلاً من مدارس اللغة اللاتينية القديمة للعصور الوسطى التي كانت تديرها الكنيسة.

تزايد عدد طلاب الجامعات بشكل كبير بحلول سبعينيات القرن الثامن عشر، لكنه بشكل غير متساو أدى إلى التدهور السريع في بعض الأماكن. أنتجت المنافسة في السوق التعليمي المتسع خاسرين وفائزين.

تزايد عدد العاطلين عن العمل ممَّا خلق شعوراً بالغربة وحالة من الجوع الذي تردد صداه مع حركة الاندفاع والعاصفة. كانت جامعة كولونيا الموقرة من بين أكبر الجامعات في القرن الثامن عشر وخسرت أكثر من نصف تلامذتها في أواخر سبعينيات القرن الثامن عشر وانخفضت جينا من: (١٥٠٠) طالب، إلى (٤٠٠).

ومع الأزمة السياسية في تسعينيات القرن التاسع عشر وصلت أزمة الجامعة إلى قمتها، وتدنت الأرقام إلى مستويات ضئيلة: كان لكونيغسبيرغ في عام: (١٧٩١)، (ذروة شهرة كانط) (٤٧) تلميذاً فقط وإرفورت في عام: (١٨٠٠)، (٤٣) طالباً فقط، وكايل في إحدى السنوات (٨) طلاب فقط.

وعلى الرغم من التميز الفكري لجينا فقد أغلقت لفترة من الوقت بعد المعركة المجاورة في عام: (١٨٠٦)، وفي خلال فترة أزمة حروب نابليون وفي أعقابها (١٧٩٢ ـ ١٨١٨) ألغيت (٢٢) جامعة من أصل (٤٢) في

ألمانيا، وتضرر ثلث إجمالي الجامعات التقليدية الكاثوليكية ونجت واحدة فقط.

وفي أوائل القرن الثامن عشر كان هناك حوالي: (٩٠٠٠) طالب في (٢٨) جامعة كانت متواجدة في ذلك الوقت في أواخر تسعينيات القرن الثامن عشر وانخفض الإجمالي إلى: (٦٠٠٠). [شيلسكي، (١٩٦٣: ٢٢ ـ ٢٣)، وماكليلاند، (١٩٨٠: ٢٨ و٦٣ ـ ٦٤)]، وبين المسؤولين والمفكرين «التقدميين» كان الرأي المنتشر هو أنه يجب إلغاء النظام بأكمله.

كان من الممكن أن يكون ملائماً وكذلك مألوفاً ثقافياً إلغاء الجامعات الدينية القديمة تماماً واستبدالها بنظام جديد من «المدارس الثانوية» من أجل حالة ثقافية عامة جنباً إلى جنب مع المدارس الاحترافية من أجل تدريب أكثر تخصصاً. لم يحدث هذا لأنَّ الحركة الفكرية التي قادها أصحاب المراكز الضعيفة الطامحين من أصحاب الكلية الفلسفية قامت بإحياء هيبة الجامعة باعتباره مركزاً للتفكير الإبداعي، وبالمقابل نجحت هذه الحركة؛ لأنها لعبت على الاتجاه الهيكلي الحالي في تنظيم النظام التعليمي الألماني. كانت بروسيا رائدة بالفعل في التعليم الابتدائي المكلف من الدولة، وكانت المركزية البيروقراطية تتحرك أيضاً نحو تشكيل متطلبات الاعتماد والتسلسل الهرمي للأقسام المتنافسة في النظام التعليمي الأقدم، وفي عام: (١٧٧٠) تم وضع اختبار للتوظيف في البيروقراطية البروسية ووضع علامة مميزة على التدريب القانوني الجامعي.

تم إعفاء النبلاء في أول الأمر ولم تكن الشهادات الجامعية أمراً ضرورياً، إلا أنه في عام: (١٨٠٤) تم تعزيز هذا التشريع الخاص باشتراط الحصول على ثلاث سنوات من الدراسة في الجامعة البروسية من أجل المناصب الرفيعة. ومع تأسيس الجامعة في برلين في عام: (١٨١٠)، وسلسلة الاختبارات الرسمية المصاحبة، أصبحت دراسة القانون شرطاً صارماً للتوظيف الحكومي، وعلى ذلك أصبحت بروسيا أول مجتمع في الغرب يؤسس شيئاً مشابهاً نظام الاختبار التجريبي الصيني.

ومع إصلاح بروسي آخر بدأ في عام: (١٧٨٨)، وتعزز في الفترة: (١٨١٠ ـ ١٨١٢)، فقد ربطت هذه التشريعات النظام التعليمي بسلسلة

الاعتماد. [مولر، (١٩٨٧: ١٨ و٢٤ ـ ٢٦)]، وفي محاولة للحد من عدد طلاب الجامعة قامت الحكومة بوضع اختبار **المدرسة الثانوية** للقبول في الجامعات، وقد أضاف هذا ميزة على دراسة جيمنازيوم الكلاسيكي قبل هذه النقطة كبديل للتعليم الجامعي أكثر من الإعداد له. وعلى سبيل المثال، في عام: (١٨٠٠) قام مدير جيمنازيوم في برلين باقتراح إلغاء الجامعات في صالح مؤسسته؛ والآن أصبحت جزءاً من التسلسل الذي تحكمه الدولة لكن على مستوى أولي، وعلى العكس من ذلك فإنه في الفترة: (١٨١٢ ـ ١٨٢٠) لكي يقوم المرء بالتدريس في المدرسة الثانوية التي أعدت الطلاب للجامعة عليه أن يكون حاصلاً على شهادة جامعية. كانت نتيجة هذا التشكيل هي التقليل في الوقت نفسه من عدد المتقدمين خاصة المفكرين العاطلين عن العمل مع تحسين آفاق الطلاب الأكثر ثراء، وأصبحت الجامعة حبيسة قمة تسلسل الاعتماد حتى أننا أصبحنا نأخذ ذلك على أنه أمر مسلم به منذ انتشار النموذج الألماني. أليس أمراً اعتباطياً أي الشكلين التنظيمين قد فاز؟

فإذا لم يحدث أي إصلاح جامعي فربما كان ما زال هناك تعليم ثقافي عام وتدريب احترافي بالإضافة إلى أماكن أخرى حيث يمكن للعلماء والباحثين المتخصصين أن يتابعوا عملهم؛ وما هي المساهمة إن وجدت التي أضافها الحفاظ على هيكل جامعة العصور الوسطى إلى دور المثقفين العصريين وإلى محتوى عملهم؟

إن المفتاح هو أن جامعات العصور الوسطى قد اكتسبت قدراً كبيراً من الاستقلال عن المجتمع العلماني من أجل خلق مواضيعها الخاصة وطرق الجدال. كانت جامعات العصور الوسطى باعتبارها مؤسسات مستقلة هي التي خلقت التسلسل الهرمي الدراسي والمنافسات الواضحة في أسلوب ومحتوى التخصصات الأكاديمية. كانت جامعات العصور الوسطى مسؤولة عن مجال الفلسفة باعتباره تخصصاً مجرداً وعلى وعي بالأساليب والمحتويات التي تشكل الأقسام المختلفة في المجال الفكري، وكان هيكل الجامعة ـ الذي شكلته أجيال من مضمار المعارك عبر مساحة الجدل الفكري في مقدمات اللاهوت والقانون ـ هو الذي شكل الأفكار ذاتية الوعي للمنطق والميتافيزيقا والمعرفة، ودون هيكل الجامعة كان دور مفكر الأغراض العامة ـ أي الفيلسوف ـ سيعود إلى المفهوم العلماني للثقافة، وقد ضاع مستوى التجريد

وبدلاً من ذلك كان للمرء الفكر السياسي والأدبي وينهمك أحياناً في تلاعب سريع بالأفكار لكنه أحياناً ما يتم ردعه من قبل عامة الجمهور عن استكشاف أي شيء في العمق؛ واعتمد تطور الفلسفة بالمعنى الفني على بقاء الجامعة.

أعاد إصلاح الجامعة إحياء قوة أخرى في نظام العصور الوسطى في ذروته: دافعه الهيكلي للإبداع. خلقت ثورة الجامعة الألمانية بحثاً جامعيّاً حديثاً، حيث كان يتوقع من الأساتذة ألا يقوموا فقط بتدريس المعرفة الأفضل بالماضي، بل أن يقوموا بخلق معرفة جديدة، وقد جاء هذا الدافع نحو الابتكار من قاعدة المنافسة المؤسسية داخل جامعة العصور الوسطى: النزاع العام والأطروحة والدفاع عنها التي جعلت المرء أكاديمياً محترفاً كاملاً والمنافسة مع الأساتذة الآخرين والجامعات الأخرى لجذب الطلاب.

كانت هذه الهياكل التنافسية التي تحفز على الابتكار التي كان يفتقر إليها منافسو تنوير الجامعة، وكانت كلية القرن التاسع عشر أو **جيمنازيوم** تدرس الثقافة الكاملة للطلاب الذين لم يكن من المتوقع أن يمضوا قدماً ليصبحوا منتجين مستقلين في حد ذاتهم بنفس الطريقة التي كانت بها المدرسة الاحترافية في العمل على نقل مجموعة كاملة من المعلومات إلى عامة الجمهور الذين سوف يقومون بتطبيقها. كان من المتوقع أن تقوم أكاديميات العلماء أو الفنانين بخلق أفكار جديدة؛ ولكن في الحقيقة لم يعزز الهيكل المركزي للرعاية الجماعية من الإبداع بشكل جيد خاصة في فرنسا فقد اتجهت الأكاديميات الكبرى نحو أن تكون أماكن لعرض الشرف وللمراسم وبالأحرى المعايير التقليدية فيما يتعلق بالمحتويات. [هيلبورن، (١٩٩٤)]، وقد اتجه نظام الرعاية المركزية ـ الذي كان ينقصه الاستقلال الداخلي والمنافسة المستمرة للكليات الجامعية ـ إلى التحول إلى مكافآت للبارزين اجتماعيّاً ومعاقل المحافظين فكرياً.

كانت المعركة الرئيسية التي دارت في ألمانيا من سبعينيات القرن الثامن عشر وحتى القرن التاسع عشر تهدف إلى إصلاح وضع الكلية الفلسفية داخل الجامعة، فمن الناحية التقليدية قامت بتشكيل التدريب التمهيدي أو الجامعي للكليات العليا في اللاهوت والقانون والطب وقد شغل مدرسوها في المقابل مستوى أقل من الأجر والهيبة.

قام الإصلاح بتحويل الكلية الفلسفية إلى كلية عليا كاملة تزعم بأنها تدرس أكثر المواضيع تقدماً مع الاستقلال عن القيود التي كانت مفروضة سابقاً من علماء اللاهوت[٢٠]، ممَّا يعني أن ممارسة المنطق بواسطة أضوائها الخاصة سوف يتحرر من توجيه الفقه والعقيدة؛ وتم خوض معركة مماثلة في جامعات العصور الوسطى وذهب قدر كبير من الطاقة الإبداعية في المناورات بين المزاعم المتنافسة في المنطق والإيمان. قام مرسوم عام: (١٢٧٧) ـ الذي فرض تفوق اللاهوت وقام بالتشريع ضد تعديات الفلاسفة ـ بصد تمرد أساتذة الفلسفة (أي، كلية الآداب) التي كانت تتجه لاحقاً نحو الاتجاه الذي سارت فيه ثورة الجامعة الألمانية، وخلال: (٥٠٠) عام أو أكثر قليلاً انتصرت كلية الآداب.

ومع نجاح ثورة الجامعة أكدت الجامعة بالتدريج على الأسس البديلة للبحث والابتكار، وسرعان ما طغى البحث العلمي الذي تم تنفيذه من قبل الهواة الأغنياء أو في ظل دعم الرعاية مع مرور الجامعات بتمايزات داخلية كافية لتوفير الأسس للمتخصصين العلميين[٢١]، وفي الفلسفة، التي هي مركز اهتمامنا الرئيسي، سريعاً ما أسست الهياكل التنافسية القائمة على الجامعة مستوى من المفاهيم المتطورة التي هيمنت في ساحة الاهتمام على الحجج الأكثر بدائية للمفكرين المتوجهين نحو العامة؛ ومنذ الثورة الأكاديمية الألمانية كان جميع الفلاسفة البارزين تقريباً أساتذة. يعتبر التعميم أمراً فضفاضا والطريقة الأكثر دقة للقول هي أنه ضمن كل ثقافة قومية، بمجرد مرورها بأسلوب الثورة الجامعية الألمانية، قام الفلاسفة الأكاديميين بالهيمنة على مركز الاهتمام من الفلاسفة خارج الجامعة[٢٢].

ولم تخضع الجامعات في إنجلترا للإصلاح حتى عام: (١٨٧٢)، وقبل ذلك الوقت كان يجب على رؤساء الكلية أن يكونوا رجال دين وكانت مواضيع البحث العليا أمراً ثانويّاً بالنسبة إلى التعليم الموجه لطلبة الجامعات عن الكلاسيكيات، ولذلك قام الفلاسفة المفكرون في إنجلترا بشكل مستقل بالحفاظ على نوع من التنوير أطول كثيراً ممَّا كان عليه الحال في ألمانيا. كان النفعيون [في ذروتهم من عام: (١٨١٠)، حتى عام: (١٨٣٠)] هواة، ارتبطوا بممارسة القانون أو التجارة، وكان خلفاؤهم في منتصف القرن ـ يتوسطهم جون ستيوارت ميل (هاو نموذجي متعدد الثقافة، ومقره شركة

شرق الهند) ـ، هم الدائرة التطورية حول هكسلي وسبنسر. هيمنت هاتان الدائرتان المتداخلتان على المراكز الرئيسية لصناعة النشر التي تتسع الآن بشكل كبير، وقاموا بتحرير مجلات أدبية سياسية مثل **مراجعة وستمنستر** والاقتصادي وموسوعة المعارف البريطانية.

كون سبنسر ثروة عن طريق قيامه في الواقع بنشر موسوعة خاصة به، ومن بين الهواة الأثرياء في تلك الفترة أيضاً باكل الذي كان مشهوراً بحتميته المادية وكارليل الذي كان ناجحاً ككاتب عاطفي لامع وله شهرته، ونحن نرى هنا استمراراً للمواضيع العلمانية المتشددة والمعادية للميتافيزيقا من قبل الكتاب العلمانيين في القرن السابق.

وبدأ إصلاح الجامعة في الولايات المتحدة في أواخر سبعينيات وثمانينيات القرن الثامن عشر عن طريق المقيمين المؤقتين الذين يستوردون النموذج الألماني، وقبل هذا كانت الفلسفة البارزة غير محترفة: أتباع الفلسفة المتعالية في نيو إنغلاند في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وفي أربعينيات القرن التاسع عشر ودائرة هيغل في سانت لويس في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر.

وفي هذه الحالة لم تكن الفلسفة معادية للدين بل وشكلت في محتواها تشعباً للفلسفة الألمانية، لكنها مع ذلك حملت سمة المفكرين الهواة، وقد كان أتباع الفلسفة المتعالية مزيجاً أدبياً فلسفياً شعراء وكتاب مقالات مثل إيمرسون وثورو وكانت أساليبهم أبعد ما تكون عن التقنيات النقدية والجدلية الخاصة بالألمان وبدلاً من ذلك تمجد الطبيعة الدينية الجمالية الشائعة[٢٣].

إذا بقيت الفلسفة غير المحترفة غير متمايزة فكريّاً وغير فنية؛ فإنَّه حيثما حدثت ثورة الجامعة كانت هناك موجة من الفلسفة الفنية التي تدور حول الميتافيزيقا، وبعد الموجه الأولية، عادة بالشكل المثالي، يكون هناك تطورات أخرى، لكن الفلسفة الآن أصبحت أكاديمية بامتياز ومتشددة من الناحية الفنية وبعيداً عن المطالبات الشائعة للفلاسفة العلمانيين الذين حلت محلهم.

كانت الفلسفة حقلاً لجميع الأغراض الفكرية وتهتم بالمسائل مثار الاهتمام الواسع، لذلك فإن دور «الفيلسوف» سوف يبقى موجوداً، سواء كان

هناك منصب بهذا الاسم أو لا، ومع ذلك؛ فإن الفيلسوف غير الأكاديمي لا يفسر عالم القضايا الأساسية باعتباره مجالاً وجوديّاً مميزاً، لكنه يميل نحو تجسيده وتستبدل الميتافيزيقا بالمحتويات الموضوعية لتخصصات أخرى، العلوم والأدب والنظرية الاجتماعية والأيديولوجية السياسية المسببة. اتخذ ماركس ـ في انتقال مهنته الأكاديمية الشابة إلى الصحافة والتحريض السياسي ـ مساراً متوقعاً في تحويل فلسفة هيغل إلى الاقتصاد السياسي، وعندما شعر ماركس بأنه كان يقلب نظام هيغل رأساً على عقب؛ فإنه كان يمر عكس وجهات النظر النموذجية في الانقسام بين استقلال الفلسفة الأكاديمية والتوجه العلماني للمفكرين غير الأكاديميين. لقد حسن نفس الشيء في قرن سابق عندما قام آدم سميث بالكتابة عن العواطف الأخلاقية كان يجلس على مقعد الفلسفة الأخلاقية في غلاسكو، لكنه تحول إلى الاهتمامات العامة للاقتصاد عندما انتقل إلى الدوائر القارية كرفيق لدوق[٢٤].

عزز التحول الأكاديمي من الفلسفة الفنية، لكن لماذا يجب أن يأتي ذلك عن طريق المثالية ضد مزاج جميع المفكرين التقدميين تقريباً لأجيال؟ كانت المثالية الألمانية إحدى أعظم أزهار التفكير المثالي في التاريخ، وعلاوة على ذلك وعلى العكس من المثالية الهندية أو اليونانية الأفلاطونية الجديدة أو حتى المثالية الرجعية الخاصة ببيركلي والتي تميل نحو التعامل مع العالم المادي باعتباره وهماً، فقد ادعت الفلسفة الألمانية أنها قادرة على اشتقاق القوانين التي تحكم العالم التجريبي والعلمي والتاريخي على حد سواء من المبادئ التي تم الكشف عنها في المطلق؛ ولم تكن هذه المثالية تهرب من العالم، بل كانت تهيمن على العالم وكانت على نفس القدر من الطموح في المطالبة بالقوة الفكرية مثل أي شيء آخر تم اقتراحه.

إنَّ الحل للغز هو أن المثالية كانت أيديولوجية ثورة الجامعة، ولدعم هذا الافتراض هناك أربعة أنواع من الأدلة:

(١) كان المثاليون الألمان الكبار من بين المحركين الأساسيين لإصلاح الجامعة.

(٢) قامت محتويات الفلسفة المثالية بتبرير الإصلاح وساهم تعاقب المواقف المثالية بشكل وثيق في الآفاق المعاصرة في حركة الإصلاح.

(٣) أنتجت الثورة الفرنسية، كسياق محيط، أيديولوجية مثالية للحرية الروحية في ألمانيا فقط حيث تناغمت مع اهتمامات مصلحي الجامعة، في حين أنه، على النقيض من ذلك، في إنجلترا وفرنسا لـم تكن الأيديولوجيات الرئيسية في الفترة الثورية مثالية أو موجهة نحو الجامعة.

(٤) عندما كان يتم تبني إصلاح الجامعة الألمانية في أي مكان آخر كان يظهر جيل من الفلاسفة المثاليين، غالباً في شكل طبيعي.

المثاليون باعتبارهم مصلحين للجامعة

كان مبتكرو المثالية الألمانية قادة حركة إصلاح الجامعة، وكان كانط يفضل أن تصبح العلوم الموضوع المهيمن لكن هيكل الجامعة فرض عليه مساراً غير مباشر في الإصلاح، وكانت الكلية الفلسفية منخفضة الدرجة لها أكبر عدد من المناصب وضمن هذه الكلية كانت أكثر المقاعد المتاحة في الفلسفة نفسها والأقل كانت في العلوم الطبيعية.

كان لجامعة لايبزيغ هي الجامعة الأكبر في ذلك الوقت (١٢) مقعداً في الكلية الفلسفية [في مقابل (٤) في اللاهوت، و(٨) في القانون، و(٦) في الطب] من بينها خمسة في فروع الفلسفة وفي العلوم (الرياضيات) وباقي (٦) في المواضيع الإنسانية. [هيلبغ، (١٦٩١: ٦٢)].

كان المسار هو الارتقاء بالفلسفة باعتبارها رائدة في العلوم، وفي الوقت نفسه الهيمنة على المنطقة التي يشغلها اللاهوت، وفي اقتراح ثورة كوبرنيكوس في الفلسفة قام بوضوح بتحديد الفلسفة بأساليب العلوم التي قال كانط بأنها قد حدثت عن طريق البحث المكثف والمنهجي بدلاً من الملاحظة العشوائية وعن طريق النظرية بدلاً من المذاهب التجريبية الأولية، وأعيدت الميتافيزيقا إلى «مكانها الملكي بين جميع العلوم». [كانط [١٧٨١] (١٩٦٦: أ ٧)]؛ لأنَّها كانت الوحيدة القادرة على الإجابة على شكوك هيوم وإثبات كيف أن المعرفة العلمية ممكنة.

وفي ذلك الوقت أمكن للدين ـ بل وحتى القانون ـ أن يستمر في هذا العصر العلماني فقط بدعم من المنطق الفلسفي[٢٥]، وفي عام: (١٧٩٨) في

آخر عمل نشر له **الكليات المتنازعة** جادل كانط بأن مهمة الفلسفة هي وضع حدود وسمات المعرفة في جميع التخصصات الأخرى ويجب أن تفصل في دعاوى اللاهوت وليس العكس[٢٦]، ولحسن التدبير ألقى بدعاوى الفلسفة على نطاق القانون والطب أيضاً.

كان فِيشته ـ الذي قام بتوسيع نطاق دعاوى المثالية أبعد من الأسلوب النقدي لكانط ـ عدوانيّاً بالمثل في التحريض على إصلاح الجامعة، وفي الوقت نفسه مع إعلان نظامه الميتافيزيقي جادل فِيشته في عام: (١٧٩٤) في **محاضرات عن مهنة الباحث** بشأن إنكار المصالح الأنانية والمادية ودعا المفكرين الحقيقيين باعتبارهم مخلصين للدولة.

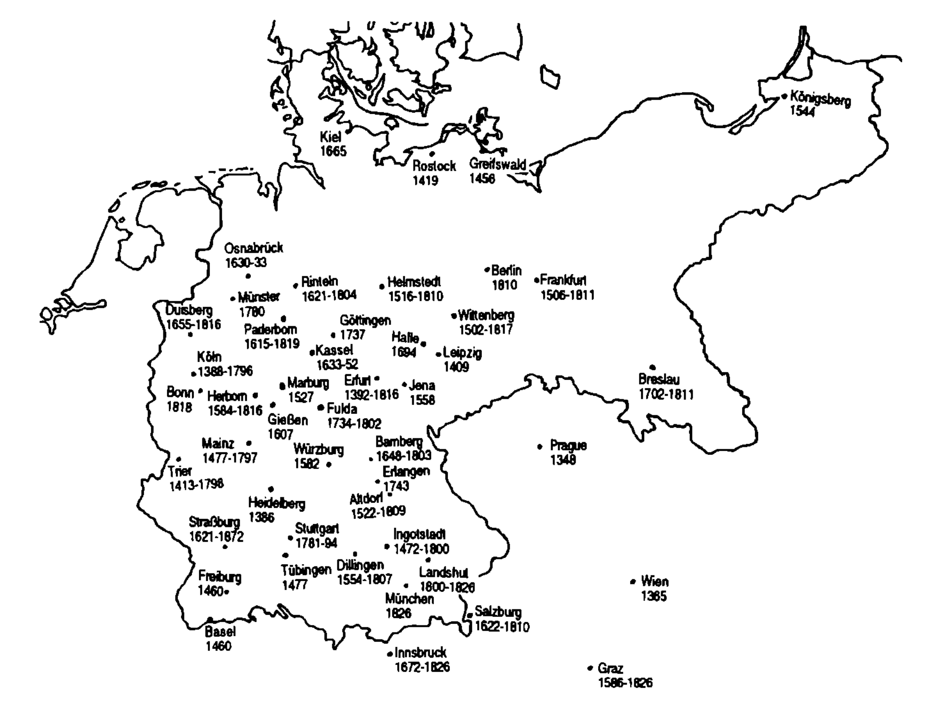
وفي جينا قام فِيشته بخلق عاصفة عن طريق محاولة إلغاء الأخويات المتبارزة الخاصة بالطلاب وشعارات محاكاة الأرستقراطية والنمط المسرف للجامعات القديمة التي تهيمن عليها الكلية القانونية؛ وشارك في ذلك مثاليون آخرون مثل شيلينغ (في **محاضرات عن طريقة الدراسة الجامعية** في الفترة: ١٨٠٢ ـ ٣) وقام شيلير ماتشر بالكتابة والتحريض على الحرية الفكرية وإصلاح الجامعة. كان هيغل مهتماً بإصلاح التعليم منذ تسعينيات القرن الثامن عشر، وقام بتنفيذ خططه في الفترة التي كان فيها في برلين. [ديكي، (١٩٩٣: ٣٠٦، و٣٣٧)، وهاريس، (١٩٧٢: ١ ـ ٤٧)].

وفي عام: (١٨٠٧) اقترح فيشته خطة لإعادة تنظيم الجامعات، بألا تشتمل الجامعات على تدريب مهني أو وظيفي ـ تماماً على العكس من نموذج التنوير للإصلاح التعليمي ـ لكنها سوف تقوم بتقديم تعليم عام عن طريق الفلسفة ممَّا يؤدي إلى إيقاظ فهم ترابط المعرفة. فيشته نفسه عقد ندوة للأساتذة لإخبارهم عن كيفية قيامهم بالتدريس. كانت الفلسفة ستصبح تساؤلاً حرّاً ونقداً لجميع أشكال المعرفة الأخرى (ترديد أصداء نقد كانط)، وكانت جامعة فِيشته الجديدة تقوم بتعليم نخبة الأمة بأكملها، وفي **خطاب إلى الأمة الألمانية** لعام: (١٨٠٨) الذي قام بتقديمه في الاجتماعات الوطنية في برلين في ظل الاحتلال الفرنسي، اقترح فيشته استعادة ألمانيا للعظمة ليس عن طريق القوة العسكرية بل عن طريق القوة الروحية، واقترح التغلب

على عيوب الفقر عن طريق وضع نظام للمدارس العامة تعمل كمجتمعات اقتصادية تعاونية تقوم بتسجيل الشباب من جميع الطبقات الاجتماعية. وفي الجامعات تقوم الدولة بدعم المحتاجين على نفقتها. تصبح ألمانيا بذلك مثل جمهورية أفلاطون مبنية حول القيادة التعليمية. تعطي الدرجة الجامعية حامليها الحق في المطالبة بالمناصب المهمة في الدولة مستبدلة الأرستقراطية الوراثية القديمة.

كان نظام فِيشته ـ مجرداً من سياساته الأفلاطونية ـ هو الذي قام ويلهيلم فون هومبولدت أحد جمهور فيشته في عام: (١٨٠٨) بتنفيذه. أصبحت جامعة برلين مؤسسة تتمتع بامتياز مع حكم ذاتي وأعطي الأساتذة الحق في اختيار موضوعاتهم دون قيود من المناهج المعيارية. أصبحت الكلية الفلسفية في تساو تام في الأجر والمكانة مع الكليات الأخرى ويمكنها الآن أن تمنح شهادات متقدمة، وتم تعيين فيشته كأول رئيس للجامعة وبعد وفاة فيشته تم تعيين القيادي اللاهوتي المثالي شيليرماتشر وحضر هيغل إلى برلين كخليفة لفيشته في الفلسفة.

ولا يعني هذا أن جامعة برلين تتحمل العبء الأكبر من الإصلاح بمفردها فقد كانت غوتنغن التي تأسست في عام: (١٧٣٧) رائدة بالفعل في إعادة التوجيه نحو البحث الإبداعي. تخرج ويلهيلم والإسكندر فون هومبولدت من جامعة جوتنجن (كما كان الأخوان شليغل) وقد كان المثال الأعلى هو الذي توسع في برلين، ومن ثَمَّ احتذت به الجامعات الأخرى في الولايات الألمانية. [تيرنر، (١٩٧٤)، وليفينثال، (١٩٨٦)]، ومع ذلك كانت هناك صلة خاصة بين المثاليين والإصلاح الجامعي الكاسح؛ وقامت غوتنغن باستبدال الكلاسيكيات اللاتينية واليونانية للمناهج الدراسية للعصور الوسطى بمحاضرات باللغة الألمانية وقللت من شأن الكلية اللاهوتية لصالح الأدب الحديث وكانت غوتنغن معروفة بصفة خاصة ببحثها الرائد في فقه اللغة.



الجامعات الألمانية في الفترة: (١٣٤٨ ـ ١٩٠٠)
(الحدود للإمبراطورية الألمانية في عام: (١٨٧٢)، والتواريخ لتأسيس واغلاق الجامعات)

وعلى عكس ذلك قام المثاليون بإحياء التقاليد الجوهرية للعصور الوسطى للفلسفة وقاموا بتطوير جميع العُلوم العقلية (بما في ذلك اللاهوت العقلي) ضمن مجاله. كانت غوتنغن قريبة جدّاً من ثقافة التنوير في إنتاج هذ النوع من الإحياء وكانت مركز النقد الأدبي والمنشورات الأدبية الشائعة وتوجهت نحو عامة الجمهور أكثر من العالم الأكاديمي. [تيرنر، (١٩٧٤)]. قامت غوتنغن كنموذج فردي بتأييد اتجاه التنوير نحو اختفاء الثقافة الأكاديمية واستيعابها داخل العالم العادي(٢٧).

ليست المسألة هي أن المثالية بمفردها هي التي أدت إلى إصلاح الجامعة، بل بالأحرى قيود النظام الجامعي القديم ـ وفوق كل شيء مأزق الطامحين في اللاهوت، ومن ثَم في تخصصه التقليدي المغذي، الفلسفة ـ هي التي حفزت المثالية. لـم تكن كُلٌّ من جينا وكونيغسبيرغ، حيث بدأت الحركة المثالية، جامعة متميزة بصفة خاصة. وعلى نفس المنوال كانت هناك

أماكن تقليدية (بالطبع كما كان الأساس اللاهوتي في توبنغن أساسيّاً في التوظيف المثالي)، حيث بذل الجهد لزيادة فرص الوظائف التي انتظرها طلاب الفلسفة بفارغ الصبر. كانط وهيردر وفيشته وشيلينغ وهيغل وهولدرلين في الأغلب كانوا رجالاً من خلفيات اجتماعية متواضعة، وكانوا يدينون بفرصهم لتوسع نظام المدارس العامة[٢٨]، كانوا جميعاً لديهم أمر مشترك ألا وهو خبرتهم المهنية في البدء كمعلمين في البيوت الخاصة ـ كانت لمدة: (٩) سنوات، وفيشته لمدة: (١٠) سنوات، وهيغل لفترة: (٧) سنوات ـ في أثناء انتظارهم للحصول على منصب أكاديمي. انتظر كانط حتى عمر (٤٦) سنة قبل أن يحصل على الأستاذية وكذلك كان الحال بالنسبة إلى هيغل في حين أن هولدرلين لـم يحصل أبداً على منصب أكاديمي[٢٩]، غالباً ما جذب مثل هؤلاء الأشخاص نحو موضوعات التنوير الشائعة مثل العلوم والجماليات، لكن مثل هذه المناصب في العالم الأكاديمي كانت أقل إتاحة من المناصب الموجودة في الفلسفة التي تدفع مالاً أقل من الكليات العليا للاهوت والقانون والطب، وقد كان كانط نموذجياً في اكتشاف أنه لن يتمكن من الحصول على وظيفة في العلوم ومن ثم انجذب نحو الموضع الميسر للفلسفة على المسار اللاهوتي.

كان مسار الرجال أمثال كانط وفيشته على الرغم من مشقته مساراً مليئاً بالأمل لأنه اتبع مسار التوسع التعليمي والإصلاح الذي بدأ منذ ثلاثينيات القرن الثامن عشر. لقد كانت هذه الإصلاحات على وجه الخصوص هي التي وسعت من قاعدة التعيين وأدت إلى زيادة الطامحين إلى المناصب، وإذا أدى ذلك إلى توليد توقٍ إلى مزيد من الإصلاح فقد ارتبط بتوقع أنه من الممكن تحسن الموقف إذا توسعت السياسات الحكومية السابقة أو تم تنفيذها بالكامل. عندما اقترح كانط إنشاء كلية فلسفية حكماً فصلاً في التخصصات الأخرى فقد كان يقوم بتنفيذ نهج جعل المهن الأكاديمية في حد ذاتها أفضل من المهن الأخرى داخل الكنيسة وفي الوقت نفسه زاد من قوة وهيبة الذين قاموا بممارسة العلوم الأكاديمية ورفع رواتبهم لتتساوى مع الكليات العُليا الأخرى، وعندما تصور فيشته فلاسفة الجامعة باعتبارهم نوعاً جديداً من الفيلسوف ـ الملك كان يضع في أكثر الأشكال توهجاً التوجه نحو حاملي الدرجات الأكاديمية لاحتكار الدخول إلى الإدارة الحكومية؛ وكان

لابد من العمل بأساس هذا الجدل في مبادئ الخطاب الفلسفي، لكن الدافع لوضع هذه المبادئ جاء من أن التقييم الواقعي للهيكل كان يتحرك في اتجاه موات لنخبة الأكاديميين المستقلين، وعندما قامت الولايات الألمانية الأخرى بمحاكاة النموذج البروسي بعد عام: (١٨١٠) لم يعد هناك فشل في الجامعة، وارتفع التسجيل بشكل ثابت إلى حد ما[٣٠] ودخل النظام بأكمله في توسع مخطط له استمر حتى القرن العشرين.

المثالية باعتبارها أيديولوجية ثورة الجامعة

دعمت محتويات المثالية المطالبة بالاستقلال الفكري والهيمنة من قبل الكلية الفلسفية، وقامت المرحلة الأولى من الفلسفة النقدية لكانط بتدمير مطالبات اللاهوت بمعرفة الحقيقة المطلقة، وإنه لمن المستحيل معرفة الشيء في حد ذاته ومثل هذه المطالبات تؤدي إلى تناقضات لا مفر منها. ليس هناك مبرر للدين فيما عدا أنه مزود بنقد متسام يثبت الحاجة إلى مقولات التفكير الأخلاقية واللاهوتية. تثبت أيضاً الفلسفةً النقدية لكانط أنه لا يمكن لأي مجال أن يعرف شرعية وحدود مطالباته بالمعرفة حتى يتم فحصها من قبل الطرق المتسامية للفلسفة، ولقد قللت ثورة كانط في الوقت نفسه من اللاهوت ورفعت من شأن الفلسفة لتقوم بتحكيم جميع المعرفة، ولم يقم كانط بإيقاف شرعية أي من مجالات البحث الاستثنائي طالما أن ممارسيه ملتزمون بمجالهم المحدد. قام أيضاً بتشجيع البحث التجريبي بالإضافة إلى البحث الفلسفي للكشف عن كيفية ارتباط قوانين مجالات معينة بالفئات المتسامية.

كان جدل كانط نتيجة للصراع داخل الشبكات التي تحيط بمهنته، وكان الصراع الثلاثي بين المتقين وأتباع وولف وأكاديمية برلين صراعاً بارزاً، ومنذ بداية القرن جعل أتباع وولف العقلانيين موقف ليبنيتز هو الفلسفة السائدة في الجامعات الألمانية. كانت الانقسامات شيئاً نموذجياً في الحياة الفكرية التي تلت ذلك. قام نسل المتقين والرهبان التوماسيين، الأكاديميين المنافسين من نفس روابط لايبزيغ التي أنتجت ليبنيتز، باتهام أتباع وولف بالحتمية والإلحاد، وتم طرد وولف وتابعه بلفنجر من هالي في عام ١٧٢٣ تحت هجوم من بود وروديغر وفرانك. وفي عام ١٧٤٠ مع وصول فريدريك العظيم

سمح لأتباع وولف بالعودة وقد أدى هذا إلى جولة ثانية من الهجوم خاصة من قبل كورسيوس، أستاذ اللاهوت في لايبزيغ، أبرز الجامعات الألمانية وبسلام خارج السلطة البروسية. خضعت فلسفة وولف للضغط أيضاً على جبهة ثانية.

وعلى الرغم من أن الأكاديمية الألمانية قد تأسست في الأصل من قبل ليبنيتز إلا أنها وقعت تدريجياً تحت تأثير النيوتنيين خاصة موبرتيوس [في برلين في الفترة: (١٧٤٤ ـ ١٧٥٦)، ولامبرت (١٧٦٤ ـ ١٧٧٧)]. ارتقت الهيبة العلمية للأكاديمية إلى الطراز العالمي مع وجود يولر عالم الرياضيات الرائد في عصره ولامبرت الذي قام بإدخال الدالات الزائدة في علم الهندسة وأثبت أن (باي pi) عدد لا كسري، وقد وضع هذا الكثير من الضغط على أتباع وولف، الذين قاموا عموماً بتدريس الرياضيات في الجامعة بالإضافة إلى الفلسفة الأخلاقية والطبيعية، للبقاء عصريين من الناحية العلمية.

كان كانط نقطة تلاقي الطوائف الثلاث، فقد كانت تنشئته تقوية واستمر في معاداة هذه الطائفة للميتافيزيقا وتفضيل الدين الأخلاقي بدلاً من الدين اللاهوتي، وكان تابعاً لوولف في تعاطفه وفي علاقاته الأكاديمية وكان معلمه كنوتزين في كونيغسبيرغ من أتباع وولف في الجامعة التقوية، أستاذاً جامعيّاً استثنائياً لمدة (٢٣) عاماً ولم يكن أبداً عادياً، وخلال حياته المهنية قام كانط بالتدريس من كتاب التدريس الخاص باومغارتن الذي كان من أتباع وولف الأمر الذي قدم الكثير من الإطار الرسمي لـ **نقد العقل الخالص**.

وبالنسبة إلى كانط كانت عقلانية وولف حصناً ضد فلسفة الطبيعة التقوية التي قام التوماسيون بنشرها باعتبارها عالماً مليئاً بالقوى الروحية الغامضة، غير قابلة للرياضيات. يمكن للمرء أن يعتقد أن كانط كان من الممكن أن يتخذ المسار العلمي البحت وأن ينال التقدير من الأكاديمية الألمانية، وبالفعل كان كانط في سنواته الأولى من أتباع نيوتن وراغباً في المشاركة في مسابقات الجوائز في برلين. كانت نظريته الكونية لعام: (١٧٥٥) تستند على مبادئ نيوتن الخاصة بالجاذبية في سياق مشابه لعمل لامبرت.

كانت فرص كانط في الجامعة مقيدة بالحاجة إلى أن يكون مدرساً شاملاً للموضوعات داخل كلية الفلسفة التي كانت بها الرياضيات والعلوم

الطبيعية أقل أهمية من الفلسفة، وبينما زادت طموحاته في الحصول على مقعد قام بالتركيز بشكل أكبر على وضعهم ضمن إطار فلسفي.

تواجدت مكونات الفلسفة النقدية الخاصة بكانط في هذه الشبكات قبل قيام كانط بوضعهم في تركيب مميز؛ وكان ليبنيتز قد أقر بالفعل أن الزمان والمكان مثاليان بدلاً من كونهما موجودين إلى الأبد، والجوانب المجردة لنظام الوحدة (كما يمكن لعالم رياضيات مجرد أن يرى ذلك).

بقيت المسألة بارزة في النقاش مع أتباع نيوتن الذين اعتقدوا في الوجود المطلق للمكان، وفي عام: (١٧٧٠) كان كانط يفسر مذهب وولف وليبنيتز في نص أن الزمان والمكان فئات بديهية للإدراك[٣١] لم يكن كانط مستعداً لأن يقول الشيء نفسه عن السببية التي كانت أمراً رئيسياً بالنسبة إلى فلسفة ليبنيتز (مبدأ السبب الكافي)، وفي العلم التجريبي. على الرغم من ذلك ومع ذلك، أثارت مناقشات بلفنجر وباومغارتن وعلى الجانب الآخر أتباع نيوتن والمتقين مسألة كيف يمكن أن تعمل السببية. بالنسبة إلى أتباع وولف فإن الوحدة (الجوهر الفرد) بلا نوافذ وغير قادرة على التأثير على بعضها البعض سببيّاً، وإن القوانين الملاحظة عن الكون المادي يجب أن تكون بسبب تناغم مؤسس من قبل. لقد كره أتباع نيوتن هذه الرؤية لكن مذهبهم عن التأثير الخارجي المباشر خاصة التأثير من على بعد لقوة الجاذبية بدا ساذجاً، وكان هناك حل ثالث عرضية مالبرانش ـ تأمل الله ـ قريب جداً من عالم الغيب التقي الذي هدد علماء الجامعة في منطقة نفوذهم. أقنعت هذه النزاعات كانط بأن هناك حدوداً لفهم العلاقات السببية بين الأشياء نفسها وأصبحت هذه المادة الأساس لتناقضات العقل للنقد الأول.

حدثت نقطة التحول الأولى بالنسبة إلى كانط في عام: (١٧٦٥). كانت القضية التي أثارتها أكاديمية برلين الأمر الذي أثار السؤال الجائزة، سواء كانت مبادئ الميتافيزيقا واللاهوت يمكن أن يتم إثباتها عن طريق يقين الهندسة، وفي الواقع كان هذا علماً رياضيّاً نيوتنياً مستهزئاً بكل من أتباع وولف والمتقين وقد اجتذبت جائزة المسابقة المفكرين الكبار في ألمانيا. فاز مندلسون بالجدل المعادي للميتافيزيقية والمعادي للدين وجاء كانط في المركز الثاني.

وفجأة طغى على كانط حالة من الشك وفي أحلام البصيرة الروحية الخاص به لعام: (١٧٦٦) لم يقم فقط برفض علم الغيب التقي، بل رفض الميتافيزيقا العقلانية أيضاً على أساس أنه لا توجد معرفة تتجاوز التجربة الحسية، وفي خمسينيات القرن الثامن عشر أقام كروسيوس دعواه لنكران صلاحية الميتافيزيقا الخاصة بوولف. عزز الشك التجريبي من قبل هيوم الذي قدم جدله بالفعل إلى كانط في عام: (١٧٥٩) من قبل هامان. [بايسر، (١٩٩٢: ٥٤)] الذي كان من دون شك في صالح دعم جدال العاطفيين نفسه ضد العقل المجرد. والآن قام كانط بتوجيه جدل كروسيوس مرة أخرى ضد المتقين.

جاءت نقطة التحول الثانية بعد أن حصل كانط على مقعد الفلسفة في عام: (١٧٧٠)، وفي كفاحه لحفظ بعض سلطة العقل لإعطاء المعرفة بالتفاعل السببي للأشياء في حد ذاتها في أطروحته الافتتاحية طرح كانط ملكتين للمعرفة، العقل والعاطفة، مع الجوهر والسببية يكمنان في الأخير خارج الستار الحسي للزمان والمكان. مرة أخرى أثارت علاقات برلين الصعوبات. أوضح لامبرت، شريك كانط لأنهما اشتركا في جائزة المسابقة في عام: (١٧٦٤)، أنه إذا كان هناك ملكتين مثل العقل والمنطق، كيف يمكن لهما أن يتعاونا؟ أثار هذا في شكل معرفي المشكلة الكلاسيكية العميقة عن كيفية تفاعل مادتين متمايزتين، في هذه الحالة العقل الذاتي والشيء الخارجي، ومنذ أن رفض كانط التناغم المؤسس من قبل والحس الأفلاطوني بالجوهر والوصول الآخر إلى الصفات الغامضة فإنه كان مجبراً على العثور على مسار آخر.

وفي الفترة: (١٧٧٠ ـ ١٧٧٢)، وضع كانط المكون النهائي في مكانه: التمييز بين التحليلي والتركيبي بداهة، وهنا أيضاً يوجد خلفية بما في ذلك التوفيق الذي قام به ليبنيتز للعلاقات المادية بين الوحدات مع العلاقات المنطقية بين الأصل والفرع وحديثاً المسائل المتعلقة بطبيعية المعرفة الرياضية التي أثارها السؤال الجائزة في برلين عام: (١٧٦٤). ناقش تدوين لامبرت ما الذي يعنيه التحليل في الرياضيات ومحاولة إصلاح منطق وولف. اتخذ الآن كانط مساراً جديداً، ومنذ إقليدس اعتبرت الرياضيات علماً بديهياً مستقلاً عن التجربة ونموذج اليقين، ومن وجهة نظر لامبرت وآخرين تتضح

الضرورة البديهية في الطريقة التحليلية فقط التي تبحث في الآثار المترتبة المتضمنة في بديهياتها وتعريفاتها. [كوفا، (١٩٩١: ٩ ـ ١٦)]. تعتبر هذه المعرفة استدلالية. لـم يكن ذلك مقبولاً بالنسبة إلى كانط العالم الممارس بدلاً من الرياضي البحت الذي أراد أن تعبر القوانين الرياضية عن العلاقات الحقيقية المكتشفة بالبحث التجريبي، وقرر كانط أن الرياضيات يجب أن تكون تركيبية بدلاً من كونها تحليلية أي أن توفر المعرفة غير الاستدلالية والأحكام الموسعة (تمديد الأجزاء بالتضاد مع الأحكام التحليلية التي هي مجرد توضيحية، تفسيري). تعتبر الأحكام البديهية الاستدلالية مؤكدة وإعلامية وتتجاوز المجردة بالمبادئ؛ ومنذ أن تواجدت المعرفة الرياضية لـم يكن هناك شك في أن مثل هذه الأشياء كأحكام استدلالية بديهية، وبالتالي: يثبت هذا الأساس الثابت للقوانين العلمية.

اعتبر كانط اكتشافه للبديهي الاستدلالي «الخطوة الأولى» في فلسفته النقدية. [كوفا، (١٩٩١: ١٥)]. وفي عام: (١٧٧٢) أعلن كانط لأصدقائه أنه كان في الطريق إلى فلسفة جديدة على الرغم من أن الأمر استغرق: (٩) سنوات أخرى للعمل على مسودة نهائية. كانت الخطوة النهائية هي نقل السببية والجوهر إلى مجال البديهي جنباً إلى جنب مع الزمان والمكان؛ ويمكن عمل ذلك إذا تم اعتبارهم جميعاً كفئات للفهم المفروض على الخبرة الذي من خلاله يتم تصنيف جميع التجارب، لكن إذا كانت فئات السببية وعلاقات الزمان والمكان تقاس بالرياضيات وتوصف بالهندسة بديهيات ضرورية في جميع الخبرات فإن البديهية لا تمنع من الكشف عن المعرفة التي تتجاوز الذاتية وتتجاوز التداعيات الاستدلالية للمبادئ.

كان لكانط الآن أداة نقدية قادرة على عزل التأمل اللاهوتي والروحي، وفي الوقت نفسه اعتقد أنها أيدت ليس العلم فقط بل النشاط الشـرعي للفلسفة باعتبارها كمال البحث العلمي من الجانب النظري، وفي بداية حياته المهنية اقترح كانط الفرضيات السديمية لأصول مدارات الكواكب عن طريق الاقتطاع من قوانين نيوتن، ولاحقاً في منتصف مقالاته النقدية العظيمة عاد كانط إلى محاولة وضع جميع المبادئ العلمية في فئات الزمان والمكان عن طريق المفاهيم الوسطية مثل الوزن وغير المخترقة[٣٢]، تلتقي الفلسفة بالعلم التجريبي في منتصف الطريق وكان سيتم تدريجياً تعميم المبادئ المكتشفة من

قبل العلم على الرغم من أنها لـم تُملى من قبل الفلسفة وتحويلها إلى معادلات رياضية حتى تتناغم مع الفئات الفلسفية العليا، وفي النهاية وجد كانط طريقة لمتابعة مشروع الفلاسفة العقلانيين بدءاً من ديكارت ووصولاً إلى إسبينوزا وليبنيتز وولف: اشتقاق مبادئ العلم من المنطق البحت وفي الوقت نفسه ضمان واقعها التجريبي المستقل، وما كان مختلفاً هو أن كانط اكتسب هذه العقلانية ليمر تحت سلطة تخصص رئيسـي جديد، المعرفة النقدية.

جعلت الخطابات راينولد في الفترة: (١٧٨٦ ـ ٨٧) شهيراً عن طريق وصف الفلسفة النقدية باعتبارها أرضاً وسطاً بين اللاهوت والمنطق أي بين المذهب الإيماني الخاص بجاكوبي من ناحية ومذهب الربوبية الخاص بمندلسون أو مذهب وحدة الوجود الخاص بإسبينوزا من ناحية أخرى. [دي جيوفاني، (١٩٩٢: ٤٢٧ ـ ٤٢٩). مرة أخرى كان اللاهوتيون الأكاديميون يبحثون عن المساعدة. كان راينولد مدرساً كاثوليكياً سابقاً تحول إلى البروتستانتية بعد قمع اليسوعيين في عام: (١٧٣٣) وهو الآن في تحالف مع الفلسفة الجديدة باعتبارها توفر الذخيرة ضد أتباع مذهب الربوبية والمتقين. وسريعاً ما اجتذبت البداية الجديدة التي تجمع المضمار الفلسفي واللاهوتي تلاميذ اللاهوت مثل فيشته وشيلينغ وهيغل. كان فيشته هو أول من رأى أن جاكوبي يمكن أن يستخدم كنقطة انطلاق وغالباً ما عبرت كتاباته عن إعجابه بجاكوبي لتوضيحه للطريق.

اتهم شولتز في (أنيسد يموس Anesidemus) في عام: (١٧٩٢)، الذي أكد فيه على مبدأ الشك الخاص بهيوم الذي كان جاكوبي رائداً فيه، واتهم كانط بأنه غير قادر على توضيح سبب تواجد الشيء غير المعروف في حد ذاته أو عن سبب كونه متعدد الحسية على الإطلاق، وحتى مقولات الفهم ليست مستنتجة بل معطاة بشكل اعتباطي، وتمسك فيشته مثل جميع المفكرين المبدعين بالألغاز غير المحلولة باعتبارها ملكية قيمة ومجالاً يمكن أن يترك فيه بصمته، وقام كانط بإعطاء الأدوات التي قام فيشته الآن بوضوح بتطويرها: الطريقة المتعالية في البحث عن الافتراضات الناجحة والاستدلالي البديهي [٣٣].

أوضح فيشته البحث عن الأساس الافتراضي [(١٧٩٤ ـ ١٩٩٧)،

(١٩٨٢ : ٩٥ ـ ٩٦)] على النحو التالي: خذ أي حكم حقيقي، على سبيل المثال مبدأ الهوية الذي لا يمكن إنكاره، أ = أ، ولقول إن هذا حقيقي فهذا يعني أنه حقيقي إلى الأبد، وهذا يستلزم أن يكون هناك تابع دائم أو ذات يعتبر هذا حقيقي بالنسبة إليها. إن نقطة البداية الديكارتية بالنسبة إلى فيشته ليس الذات لكنها تثبت فوراً وجود الذات بطريقة أقوى كثيراً من الأنا الموجودة لدى ديكارت.

إنَّنا نفترض أيضاً ما يبدو كأنه لا يمكن إنكاره ألا وهو وجود الاختلاف؛ غير أن أ لا تعني أن أ أيضاً غير مطروحة وغير أ = غير أ يعني أن أ تضاد عدم وجود أ (فيشته [١٧٩٤ ـ ١٩٩٧] ١٩٨٢: ١٠٣ ـ ١٠٤)، ومن خلال الجدل السابق فإن أساس المتضادات يجب أن يكون الذات وأي عدم وجود للذات يعني الذات أيضاً. إنّ فيشته الآن يقوم بتقديم الأداة الأخرى لكانط، فإن البديهي الاستدلالي يضمن أن الاقتطاعات ليست مجرد تكرارات منطقية بل تداعيات وجودية كذلك. لاحظ كانط أن المفاهيم مرتبطة ببعضها عن طريق الاستدلالي البديهي وليست مجرد تضمينات من الناحية النظرية في بعضها البعض بل يجب أن تكون معروفة من خلال شكل من البديهة المحضة أو الإدراك غير التجريبي. [كوفا، (١٩٩١: ١٧ ـ ١٩)]. يقوم فيشته بتوسيع نطاق تضمينات البديهة المحضة في المثالية الكاملة حيث إنه يضع الاستدلالي والتحليلي في نظام متحد، وبالنسبة إلى كانط، فإن الأحكام التحليلية تستند على مبدأ التناقض الذي كما يلاحظ فيشته يعني أن الشيء لا يمكن أن يكون أ وغير أ في الوقت نفسه. [فيشته [١٧٩٤ ـ ١٩٩٧] ١٩٨٢: ١٢١، و١١١ ـ ١١٢)].

يقوم فيشته بتوسيع نطاق الأسلوب التحليلي: يتكون من السعي إلى الجوانب التي تقترح فيها الأشياء الذي يصفه الآن **بالنقيض** ويجعل التحليل أكثر جدلية ممَّا كان عليه الحال لدى كانط، والنقيض هو الاكتشاف في الأضداد للجانب الذي يتشابهون فيه، لذلك فإن كلا من التحليل (النقيض) والاستدلال أو التحليلي والاستدلالي البديهي ينطويان على بعضهما البعض. يؤكد فيشته على العواقب الجذرية. ليست هناك أحكام تحليلية محضة (النقطة التي تردد أصداؤها بعد خمسة أجيال لاحقة من قبل كواين في سياق منطقي إيجابي تبرأ تماماً من المثالية)، وبالجمع بين خط الجدل والنقاط التي

أوضحها فيشته نجد أن كل الاستدلال الصالح يستند على، أو يتضمن في استدلال الذات أو غير الذات.

لدينا الآن معادلة من الفرضية ـ النقيض ـ التركيب التي استخدمت لاحقاً كمعادلة دراسية من قبل أتباع هيغل؛ وبالنسبة إلى فيشته إنها مجموعة من التضمينات المتبادلة البحتة وليس سلسلة تتطور بمرور الوقت. (من الواضح أنه بالنسبة إلى الكانطيين الوقت مجرد فئة من الفهم الحسي). يوضح فيشته تضمينات الاستدلالي البديهي الخاص بكانط. وفي حين أن كانت يجادل بالقول إن (٧ + ٥ = ١٢) ليس تحليليّاً، وأن المفهوم (١٢) غير متضمن في المفهوم (٧) ويقر فيشته بأن حقائق علم الحساب ترتبط ببعضها البعض كجزء من المخطط النظري الأكبر، ويذهب فيشته أبعد من كانط في توضيح كيف أن علاقات العالم عميقة، وهذه هي الطريقة التي يقدمها فيشته بدلاً من الجدلية الميكانيكية إلى الفلاسفة الآخرين وهي السلاح الذي افتتحت به العديد من المجالات للتنافس.

لا يرفض فيشته المنطق العادي بل إن مبدأ التناقض هو أحد الأدوات التي يستخدمها في تطوير نظامه الخاص[٣٤]، ويقوم فيشته بحل المتناقضات عن طريق إعادة التعريف التدريجية للمصطلحات التي يتضح أنها متناقضة، وتعتبر التداخل المنهجي للمفاهيم وطبيعتها المتناقضة عن رؤيتها من وجهة نظر أحادية الجانب اكتشافاً على طول الطريق يوضع عن طريق البحث الكانطي عن الافتراضات الضرورية للأحكام الأولية للمرء.

تؤدي العملية إلى أساس ضمني ومفترض بالضرورة. يعلن فيشته أنه يواجه تحدي جاكوبي مثبتاً أن هناك شيء يتجاوز المنطق غير مشروط بأي شيء آخر في نقطة البداية. يمكن هذا التحديد ـ الذي هو الأسمى في إيمانية جاكوبي ـ فيشته من التمكن من الدين باعتباره مستنتجاً من الفلسفة؛ ولا تقوم هذه الحركة بجعل المثالية مجرد محدد لمطالبات الدين كما كان الأمر بالنسبة إلى كانط بل فاتح محتمل للمضمار الديني.

لا يمكن القول بأن الذات المطلقة «absolute self» لفيشته موجودة بالمعنى العادي، فبالنسبة إلى الذات المطلقة فهي أساس الوجود. ويمكن فقط عن طريق الكلام البلاغي أن يطلق عليها لفظة الذات «Self»، وهي قابلة

للاكتشاف من خلال الذات المحدودة والتجريبية للفرد، ولكنها تشبه إلى حد كبير بالوعي الذاتي المضيء لأدفيتا «Advaita self-luminous consciousness» الذي يتضح ويتجلى من خلاله كل شيء.

ومع ذلك؛ فإن فيشته اتجه بصورة متزايدة إلى إضفاء الطابع الإنساني على هذه الذات وذلك لأنها تزامنت مع الحق الإنساني الأساسي وهو: الحرية[٣٥]. وفيما كان كل من فيشته وهيغل وشيلينغ وغيرهم من الفلاسفة أبناء وطنهم في خضم ثورة الجامعات، فقد قاموا وبنجاعة بتوسيع وتمديد بساط مهنة الفلاسفة، فقد كانوا، ولأول مرة بالتاريخ، فلاسفة قادرين ومتحكمين بقواعدهم الخاصة بهم. حيث ما كان يحتفلون به في المقام الأول هو حريتهم الفكرية. فقد خلقوا روح الحرية التي غرسوها في أرض الكون كله من خلال حماستهم المتميزة للقيام بالخلط الأكاديمي بين مفاهيمهم الفكرية الخاصة وبين الأفكار التي يدرسونها بالجامعة.

وقد كان أداء كتاب (تدريس العلوم Wissenschaftslebre) لفيشته أعظم أداء في تاريخ العالم الفلسفي. فلم تحاول أي من المثالية «Idealism» السابقة أو أي من المواقف الأخرى أن تستنبط السبب وراء وجود العالم. فقد كان رجال الدين المثاليون مترددين بين وصف العالم المادي على أنه ضرب من ضروب الخيال والوهم (كما ذهب إلى ذلك كل من شانكارا أو بيركلي)، ممَّا يجعل من وجوده مسألة مضللة وزائفة، أو أنه افتراضي بشكل بحت (كما في أسلوب كل من أفلاطون ورامانغو)، حيث إنَّ أعلى نبوغ هو الذي يقلل من تنافسه الذاتي وتمامه.

وقد أصبحت لغة أسلوب ناغارغونا أقرب ما يكون لأسلوب فيشته في إنكاره لوجود اختلافات وفروق أساسية ومطلقة بين كل من نيرفانا وسامسارا، ولكن البوذيين لم يبذلوا أية جهود في محاولة منهم لاشتقاق عالم من المبادئ الأساسية، ولم يكن ما سيتميز به أسلوب فيشته هو عدم تشويهه للعالم الطبيعي ولكنه تميز ببنائه لهذا العالم من الأساسيات الفلسفية. ولم يكن فيشته من المعارضين أو الكارهين للعلماء، فعلى ما يبدو أنه قد أحب معاصرته للابلاس Laplace، وذلك عندما برهن على أنه طالما أن كل جزء من الكون يرتبط بالكون كله، فإنه سوف يكون من الممكن «من خلال

الظروف الفكرية وحدها أن يتم اكتشاف كافة الظروف الممكنة للكون، سواء أكان في الماضي أو في المستقبل». [Fichte، (١٨٠٠)، ١٩٦٥ : ٧)].

وبمعنى أكثر تحديداً، فإن كانط كان لديه فلسفة تصورية تشبه التخصص العلمي، التي تكمل العلوم التجريبية من خلال الاستقطاعات من الجانب النظري. وقد استشعر فيشته وتابعيه بوجود فراغ كبير في المجال الفكري كان متزامناً مع الانفتاح على المجال المؤسسي والتنظيمي للجامعة، وفيما بعد بفترة قصيرة أصبح فيشته شديد الانشغال بدوره في التبشير الديني، في حين أن الآخرين قد حددوا مجالات معينة لغزوها: فبالنسبة إلى شيلنغ، كانت المجالات التي تخصص بها هي الفلسفة الطبيعية، وعلم الجمال، والأساطير المقارنة، والمجال الديني؛ وبالنسبة إلى هيغل فكانت مجالاته هي المجال التاريخي والقانوني والاجتماعي.

وبمجرد أن وضع فيشته أداة صريحة لأساليب كانط التجاوزية، فإن هيغل قام بعمل المثل مع البرهان. وقد مضى كل من فيشته وشيلينغ قدماً في طريق الإنجاز من خلال إضمار التناقضات الموجودة في أي حكم من الأحكام والموجودة في الأحكام المعارضة لها، ثم قيامهم بتخطي وتجاوز تلك التناقضات من خلال حكم ثالث [Forster، (١٩٩٣ : ١٥٩)]، وحيث إنَّ هيغل وجد نفسه في مجال التركيز والانتباه الفكري في عام: (١٨٠٦) تقريباً، فإنَّه قام بوضع الأسلوب التكاملي الثلاثي «triadic method» الذي يركز على مجال عمله حيث إنه قد وضع هذا الأسلوب لأغراض تربوية وذلك من خلال كتابه المسمى «المنطق»، وهو كتاب مكتوب بخط اليد في الفترة بين (١٨١٢ ـ ١٨١٦)، وهي الفترة التي كان يعمل بها معلماً بالمدرسة الثانوية.

في حين أن برهان فيشته ظل مستمراً في التراجع إلى الوراء، فإن برهان هيغل ظل في حالة تقدم وتوليد للتاريخ وذلك من خلال النظر والبحث بعمق في الفرضيات.

ويمكن النظر للأساليب الديالكتيكية (الجدلية) على أنها بلورة الذات الواعية للمناقشات التي تتم بين المفكرين التي تصنع تاريخهم الذاتي. فالمفاهيم التقليدية والمواضيع المعارضة أصبحت خاضعة للتدقيق بصورة مكثفة عما كان في أي وقت مضى؛ فبدلاً من تدميرهم لهذه المواضيع

المحددة، فقد قاموا بالبحث فيها بدرجة أعمق من خلال مناقشاتهم الفلسفية. وقد تم تقديم وإبراز بعض الفروق الخاصة بالمفاهيم التي تم تناولها سابقاً مثل مفهوم الوحدوية (كما قد صنفها كانط بإسهاب إلى تحليلية وتركيبية)، وفقاً لهذه الأسس والمبادئ فإن العوالم الجديدة جميعها قد تم اكتشافها. وبحلول عام: (١٧٩٠م)، فإن الضفة المعاكسة للمجتمع الفلسفي قد أصبحت مدركة للتقلبات والتحيزات المتعددة المتعلقة بالمفاهيم، ليس فقط من حيث كونها تعميماً تجريبيّاً، ولكن باعتبارها احتمالية دائمة، فالديالكتيكية يمكن أن تستخدم كأسلوب. فعلم الفلسفة من الممكن التحكم بالتاريخ الخاص به، وذلك لخلق وإيجاد مرحلة تالية بصورة متعمدة.

وقد كان هيغل هو الفرد والفيلسوف الذي ظهر من خلاله هذا التسليم والاعتراف إلى النور، وفي حين أنه كان موجوداً وسط مجال مكتظ بالمتنافسين بدرجة عالية، فقد حاز بالفعل على بقعة الاهتمام الأخيرة المتاحة في ظل قانون الأعداد القليلة، فقد عثر على هذه البقعة من خلال تركيزه على التاريخ، سواء بالنسبة إلى تاريخ المجتمعات الفكرية نفسها أو صلات هذه المجتمعات الفكرية بالعالم الاجتماعي المحيط بها بصفة عامة، فقد كان هيغل أول فيلسوف مبدع منذ العصور القديمة، وكان لديه معنى صريح لبناء سلسلة كاملة من خلال استخدام السابقين لها. فقد دخل إلى عالم الفلسفة من خلال اهتمامه السابق بالتاريخ اليوناني الكلاسيكي، حيث إنَّ اهتمامه هذا بالتاريخ اليوناني الكلاسيكي قد امتد ليشمل الفترات غير المألوفة أو غير المتعارف عليها مثل الفترة الهلنستية وفترات القرون الوسطى[٣٦].

وكانت الدراسات التاريخية هي الدفعة الأولى في مجالات وتخصصات البحوث الأكاديمية الجديدة، التي بدأها علماء الآثار الكلاسيكيون أمثال فينكلمان الذي يعد بطلاً من أبطال فترة: (١٧٦٠م)، وتم إضفاء الطابع المؤسسي والتنظيمي على هذه الأبحاث الأكاديمية من قبل عالم اللغويات غوتنغن، وقد انضم هيغل إلى حركة المؤرخين. حيث إنَّ هذه الحركة قد وجدت منظورها الأيديولوجي في المؤرخ هيردر. ولكن في حين أن هيردر قام بتشريع خصوصيات القوميات، فإن هيغل قد ركز على صهر ومزج التاريخ والفلسفة عند مستوى المبادئ العامة، فقد أوجد للتاريخ نظرية، وبالتالي أوجد مساحة كبيرة للمفكرين من الجامعات الفلسفية من أجل

استغلالها. ولا غرابة في أن فلسفة هيغل كانت ذات طابع روتيني في فترة: (١٨٣٠) وفيما بعد من خلال نسله من التلاميذ اللذين أصبحوا من كبار الباحثين التاريخيين في مجال الفلسفة.

وتتركز معظم الآراء المنهجية لهيغل في مجال التاريخ الفكري، فقد أعلن في البداية عن إبداعيته في مجال الوعي الذاتي وذلك قرب بداية إعلانه لفينومينولوجيا الروح، فقد قام بإيضاح مراحل تطور ونشوء الوعي من خلال المعارضات الاجتماعية، أولاً من خلال ديالكتيكية السيد والعبد، والاحتجاج على العصور الكلاسيكية القديمة، ثم من خلال المراحل الموضحة في كل من الرواقية «Stoicism»، والشكية «Skepticis»، وأخيراً المسيحية «Christianity»، وذلك حول الفترات المتأخرة من العصور القديمة. والأخيرة هي ما تكلم فيها هيغل بصورة غير مباشرة ومتحفظة من خلال «الوعي غير السعيد» عن نقده للمدى الذي يجب عنده استعراض الاعترافات الدينية الرئيسة والممارسات التعبدية الخاصة بها، والأفعال الأخلاقية والتوعية، والإهانة الذاتية في الرهبنة. وفي نهاية الظاهرة، فإن المعرفة المطلقة التي تعلو فوق البلد، والدين، والفن هي «العلوم الفلسفية باعتبارها إدراكاً ذاتياً للروح». [هيغل، [١٨٠٧] (١٩٦٧): الثالث عشر، cf. (٨٠٥ ـ ٨٠٨)]، وفي برلين كانت أكثر محاضرات هيغل تفصيلاً وتكراراً تلك التي تدور حول تاريخ علم الفلسفة.

وبالنسبة إلى هيغل، فإن مجموعة المبادئ هي ذات طابع تاريخي، وتتطابق بصورة تامة مع الإبستيمولوجيا «نظرية المعرفة»، ففي المرة الأولى التي قام فيها بتلخيص نظامه، فإن المبادئ التي استخدمها تنم بدرجة جيدة على تاريخ علم الفلسفة: «الوعي يوجد أولاً في الذات الواعية... والتي تعد نقطة تحول، حيث إنها تترك الجزء الملون من الحس يظهر على الفور، وتمر من الفراغ المظلم لخطوات الحس الفائق التجاوزية والبعيدة إلى ضوء روح الحاضر». [هيغل، [١٨٠٧] ١٩٦٧: ٢٢٧)]، وهذه المبادئ من الممكن أن تعتبر خلاصة للعالم ذي الطبيعة البدائية، الذي مر من خلال ديانة العصور الوسطى، وخرج إلى التمدن، فهي تعبر عن تاريخ فكري منضغط ومتساو ابتداءً من عصر التنوير المادي ووصولاً إلى المثالية (مع الإشارة غير الصريحة لشيلينغ، الذي خرج هيغل من تحت جناحه)، وفي النهاية الوصول إلى نظام هيغل في حد ذاته.

وقد أثبت هيغل من خلال البراهين أن الديالكتيكية تذيب العالم الحسي للانطباعات المنطقية. فأي شيء عادي مكون من صفات وخصائص التي تميزه عن الأشياء الأخرى، لكن كل صفة تمثل ما هي عليه فقط بالنسبة إلى الصفات والخصائص الأخرى التي لا تمثلها؛ فالتفاحة هي ما هي عليه بحكم أنها ليست برتقالة. وبصيغة أخرى أكثر وضوحاً، فإن هيغل يقول بأن هوية الـ A (A =A) تعتمد على حقيقة أن A هي المضاد لما ليس A، فالشيء يذوب في بحر من العلاقات، التي لا تختلف عن شبكة إندرا مع ديانة هوا ـ ين البوذية. ومع وجود اللمسة المميزة للمثالية، فإن هيغل قد صاغ صفات الأشياء ليست كما هي في حد ذاتها (Ansicbsein) ولكن من حيث كونها بالنسبة إلى غيرها (An-dersein).

وكانت نقطة الانطلاق الديكارتية لهيغل هي هنا والآن للحس المباشر «Here and Now of sensory immediacy»، حيث ترك الذات كي تتطور فيما بعد. ومبدأ هنا والآن (Here and Now) ينفي ويلغي وجود اللحظات والأماكن الأخرى، وعلى الرغم من تغير الأشياء والعلاقات، فإن مبدأ هنا والآن يعد مبدأ ثابتاً وعالمي الوجود؛ فالخصوصية الجذرية تعني أمراً كونيّاً، فما يتم الاحتفاظ به من مرور الوقت يبقى واقفاً أمام كافة الأشياء الأخرى التي كانت، مثل الأشياء التي تهلك بصورة مستمرة وتتحول إلى شيء آخر، كما لو كانت هي لنفسها، فالكينونة ليست موحدة الصدى، إنما تأتي في أنماط: التمييز الجوهري ويكون بين كونك شيء ما، وكينونتك المفروضة (Seiendes)، وكينونتك كمثل، غير مفروض (Sein). فالكينونة هي الإسناد لكل شيء، لكن الكيان على هذا النحو ليس شيئاً، «نقاء وفراغ غير محدود». [هيغل، [١٨١٢ ـ ١٨١٦] (١٩٢٩ : ١ : ١٤٩)]. وهذا الوضع هو ما تم تنقيحه فيما بعد إلى شكل الوجودية من قبل سارتر. وقد استخدم هيغل هذا التنقيح لتوليد الديناميكية التي لا تتعلق فقط بالكائنات البشرية ولكن التي تتعلق بالكون أيضاً. فكل كائن في العالم يعتبر كائناً سلبياً، ويعاني من حالة من الحرمان التي تدفعه نحو القيام بالأنشطة.

إنَّ الديالكتيكية ما هي إلا إطار استطاع هيغل من خلاله أن يضع الإطار النظري لكل مجال من مجالات البحث، وبالتالي إضفاء الطابع الشرعي ضمناً عليهم جميعاً باعتبارهم مادة مغذية لكلية الفلسفة، وقد أخذ أطول

فصل من فصول علم الظواهر لهيغل حوالي: (٧٥٪) من نصوصه، وهو تطبيق لأحد أساليب «العقل الحر الصلب» Free Concrete Mind، الذي يضم كافة مجالات العلوم الطبيعية، بالإضافة إلى علم النفس، والمؤسسات الاجتماعية البشرية، والسياسة، والقانون، والدين، والفن. ويشتمل نظام هيغل على البحث التجريبي، فالملاحظة هي إحدى وظائف العقل، وعلاوة على ذلك فإن القوانين التي لم يتم اكتشافها في مجال البحث العلمي هي عبارة عن قوى موجودة فعليا في الطبيعة. وكان ذلك هو إنجاز كانط في مجال البحث التجريبي الذي كان في صورة أكثر صرامة.

ونجد أن استنتاجات هيغل تتناسب بصورة خاصة مع دراسة الوجود العضوي. فنشوء النبات ابتداء من البذرة فالبرعم فالزهرة يمكن أن يتم وصفه على أنه تعاقب للوجود والـ sublations، الذي ينشأ عن احتمالية التخصيب. فهو متعصب تجاه الاختزال التنازلي، وتناقد (علم الفراسة physiognomy) عند لافاتر مع الإبداع العلمي الحالي المتعلق بعلم الفراسة كمحاولة منه لربط الروح الداخلية بمظاهرها الحسية.

وكان هناك مجال واحد يتحاشاه هيغل ويتجنبه ألا وهو مجال الرياضيات. فالكم مجرد صفة وسمة خارجية من سمات وخصائص الكيان «Being»، حيث إنَّ الجوهر الحقيقي لهذا الكيان يصعب إضفاء الطابع الشكلي عليه[٣٧]، وبصورة جزئية فإن ذلك يوضح ويظهر نفور الطرق الحسابية من التقدم من خلال العمليات والبديهيات الرسمية المقيدة التي تتجاهل العلاقات المتبادلة والمترابطة بين كافة المفاهيم والعمليات الخاصة بإضفاء طابع المفاهيم على الديالكتيكية التي تنمو رؤيتها من خلال هذا الترابط. وقد برهن هيغل على أن الكم ذو صفة نوعية في نهاية المطاف؛ فالقانون والمبدأ هو أن الكم يصل في النهاية إلى نقاط يمر من خلالها بالتغير النوعي، كما في حالة الماء التي يتحول عند درجة حرارة معينة إلى ثلج، ومن هنا فإن هيغل لا يختلف فقط مع كانط الذي يعتبر أن القوانين والمبادئ الرياضية هي الصيغة الأساسية للعلوم، ولكنه يختلف في الواقع أيضاً مع التقاليد الفلسفية كافة التي كانت سائدة في هذا الوقت، ولاسيما تيار الفلاسفة المحدثين مثل: ديكارت ولايبنيز وسبينوزا.

ولم يكن ذلك الأمر خاصاً أو قاصراً على هيغل، حيث إنَّ الفلاسفة اللذين كانوا موجودين في عصره قد انقسموا إلى هؤلاء الذين قاموا بدمج الفلسفة مع المنطق الرياضي (الأجيال ابتداء من فريجه (Frege) وبولزانو (Bolzano) وصولاً إلى راسل)، وأولئك (فلاسفة القرن العشرين الناطقون باللغة الإنجليزية واللذين نادوا بالتقليد القاري) الذين رفضوا واعترضوا على الرياضيات. ومما لا شك فيه أن هيغل كان لديه دوافع مباشرة، ولاسيما فيما يتعلق بصراعه وتنافسه مع فرايز Fries، وهو أحد فلاسفة التيار الكانطي الجديد الذي انتقد فلسفة الطبيعة النوعية في حين أنه قام باقتراح وتقديم مبدأ التاريخ التأملي الطبيعي كمبدأ منافس والمقترن بمجموعة من القوانين الرياضية الوهمية[٣٨]. وبهدف سلب هوية المنافسة، فإن هيغل كان لديه إدراك جيد بأنماط التخصصات الأكاديمية، وربما يكون قد استشعر الحيرة الموجودة بعيون علماء الرياضيات التي نتجت عن الرياضيات المضللة التي قد قدمت من أمثال فرايز Fries. فالحدود التقنية لعلم الرياضيات أصبحت تتحرك مبتعدة عن المنافسة على أيدي غير المتخصصين. وفي الواقع، وعلى الرغم من أن هيغل لم يتخلَّ أبداً عن ندائه بأن علم الفلسفة يغطي المجالات النوعية للفلسفة الطبيعية «Natur-philosophie»، فإن هذا المجال لم يكن محط اهتمامه أبداً، فقد قام بإزاحة النقاب عن هذا المجال ليكون أكثر وضوحاً من خلال الأساليب الديالكتيكية التاريخية، الموجودة بعلوم الإنسان، الذي أسماها هيغل بعوالم الأرواح[٣٩].

وهنا، تقدم الديالكتيكية إرشادات نظرية تتعلق بعوالم جديدة من الملاحظات. فعند تطبيق الطريقة التي يتم بها إظهار التحيز للمفاهيم واعتمادها على غيرها من المفاهيم، وعلى المثاليات الأخلاقية والسياسية؛ فإنها تؤدي إلى التسليم والإقرار بأن مثل هذه المثاليات ـ دائماً ـ ما تكون ذات طابع اجتماعي. فالفرد القائم بذاته والأخلاق المجردة لكانط ما هي إلا أوهام نشأت نتيجة توجه بعض المراحل التاريخية المحددة نحو التجريدية. ومن منظور هيغل، فإن ترويج فيشته للحرية كان شعاراً سطحياً وزائفاً. وبالرغم من أن هيغل نفسه كان أحد المتحمسين والمناصرين للحملة الفرنسية، فقد كان قادراً على التعبير من خلال نظامه عن كيفية أن المحاولة لتأسيس وإرساء الحرية المطلقة قد تؤدي إلى الاستبداد ونظام من الإرهاب.

وقد عمل هيغل على جعل العلوم الاجتماعية ضمن التخصصات التي يتم تدريسها، كما جعل الديالكتيكية الفلسفية متاحة باعتبار أنها أداة من أدوات النقد الاجتماعي.

وقد برهن بالفعل على أن الفرد حر فقط فيما يتعلق بالملكية، فإنتاج السلع للأسواق قد يؤدي إلى إيجاد وحدة وطنية أقوى وذلك فقط في إطار التنظيم الجماعي المتجسد والمنصوص عليه في الدولة الدستورية، ومن خلال التأمل في العلاقة بين كل من الطبيعة والإنسانية، فإن هيغل قد تطرق إلى موضوعات سوف يتم تناولها من قبل ماركس وإنجلز مثل موضوعات: إخراج وإظهار الذات من خلال العمل، وبالتالي: التغلب على ابتعاد الأفراد عن العالم الطبيعي.

وقد احتفظ هيغل لنفسه بالمعلومات الخاصة بشأن التقدم المحرز في كل من الإصلاح النيابي والصناعي في إنجلترا؛ فقد قام كل من مفتشي ومراقبي المصانع، ووكالات الحالة المنطقية بتشكيل تصوره عما يجب أن يكون عليه التقدم الاجتماعي[٤٠]، وبالنسبة لعلم الاقتصاد باعتباره تخصصاً أكاديميّاً في الجامعات الألمانية فقد سار على النهج الخاص بهيغل والمتمثل في: المناداة بالدولاتية، والتوجه للإصلاح، والتصدي للرياضيات.

وقد قام هيغل باستكشاف كافة مجالات العلوم الاجتماعية تقريباً، وقد كان عمله الافتتاحي بالنسبة إلى رئيس برلين ـ وفلسفته عن الحقوق ـ ناجحاً وبصفة خاصة في هذه الفترة من الفترات، بالإضافة إلى تحقيقه للتوازن بين الليبراليين والمحافظين وإجراء تعديلات وتصحيحات على دعوى كانط بوجوب ممارسة الفلاسفة لنفوذهم في كلية القانون إلى جانب غيرها من الكليات. وبالنسبة إلى محاضراته خلال فترة: (١٨٢٠م)، وباعتبارها نظاماً أكاديميّاً مقرراً، فقد تم تكريسه للتفسير الفلسفي (النظري) لتاريخ الفنون، وتاريخ العالم، وتاريخ النظام الخاص به.

فهيغل أشبه بطفل ذكي اقتحم ودخل متجراً للألعاب، وأمتع نفسه باللعب في كافة مجالات المعرفة التي أتيحت من خلال الثورة الأكاديمية، فعلى الرغم من أنه أسمى ذلك بالفلسفة، فهي الدافع النظري الحقيقي للفكر الأكاديمي في المجالات البحثية الجديدة، وبمجرد أن تم إضفاء الطابع

التنظيمي والمؤسسي على المجالات المتخصصة، فقد تم إلقاء التوجه الفلسفي من أعلى القمة، وقد أصبحت فلسفة هيغل غير عصرية وذلك نتيجة لنجاحاتها الخاصة.

الأزمة السياسية باعتبارها الطبقة الخارجية للسببية

إنَّه من المفيد أن نقوم بنسبة المثالية الألمانية إلى تأثيرات الثورة الفرنسية وحروب نابليون من منطلق علم الاجتماع التقليدي للمعرفة، فإذا قمنا باستثناء كتابات كانط في فترة: (١٧٨٠م) على أنه ليس ضمن الكتابات المثالية، فإن الفترة ما بين عام: (١٧٨٩ ـ ١٨١٥) تتزامن بشكل جيد مع نشوء المثالية ابتداء من نقد فيشته التفاؤلي للثورة عام: (١٧٩٢) ووصولاً إلى شوبنهاور وكتاباته حول العالم من حيث هو إرادة واحتجاج عام: (١٨١٩)، فقد أثار إلغاء الديانة المسيحية في فرنسا عام: (١٧٩٤) حالة من العنف، وجواً من الرهبة حتى بين المثاليين، الذين قاموا بوضع فلسفات جريئة التي كان من الممكن أن تتم المعاقبة عليها باعتبارها بدائل منشقة عن الدين.

والخلل في هذا التفسير هو أنه قد فشل في شرح الفلسفة الفرنسية في حد ذاتها، بعيداً عن دعم المثالية، فإن المواقف الفكرية التي ازدهرت خلال الثورة كانت مضادة ومناقضة للمواقف المثالية، والدينية، والتطوعية. فالمادية «Materialism» التي أصبحت ذات شعبية بين الفلاسفة المتطرفين لما قبل الثورة، قد استمدت أكثر تعبيراتها تطرفاً من خلال Cabanis في عام: (١٨٠٢)، فبالنسبة إلى أول التصريحات حول التطور البيولوجي من قبل لامارك عام: (١٨٠٩) فقد رأى النور خلال فترة وأيام التحرر من العقيدة الدينية، فقد استطاع لابلاس Laplace أن يعلن على الملأ أن نموذجه عن الكون كان محدداً تماماً، وأنه ليس بحاجة إلى هذه «الفرضيات» المتعلقة بالآلهة، وتم نشر كتابات دي ساد الإلحادية الساخرة في الفترة بين: (١٧٩١ ـ ١٨١١).

وفي الاتجاه الآخر فإنه يمكن للفرد أن يجرب السببية وينظر إلى المثالية على أنها رد فعل وطني لألمانيا مقابل المادية الفرنسية، ولكن ذلك لا يفلح بالنسبة إلى الفلاسفة الألمان الأساسيين الذين كان معظمهم متحمساً للثورة الفرنسية، وإن كان على الأقل خلال فترة الإبداع في عام: (١٧٩٠م)، وبعد

احتلال نابليون لألمانيا في الفترة بين: (١٨٠٥ ـ ١٨٠٧)، فقد قام فيشته بتغيير قوميته، وفي الواقع أضاع حياته في الخدمات التطوعية بالمستشفيات في الفترة بين: (١٨١٢ـ ١٨١٤)، كذلك غير شيلينغ اتجاهه إلى اتجاه المحافظين، وبحلول علم: (١٨٠٨) انضم كبار الرومانسيين مثل فريدريك شليغل Friedrich Schlegel إلى الكنيسة الكاثوليكية، وفي النهاية أصبح شليغل أحد الدعاة بالنمسا.

ولكن انعطاف التيار المحافظ قد حدث بمجرد توقف هؤلاء المفكرين عن كونهم مبدعين. وعلى النقيض من ذلك؛ فإن هيغل ظل مؤيداً متحمساً لنابليون على طول الطريق وصولاً إلى واترلو وغيرها.

كذلك لم يتخذ أي من مفكري البلاد الأخرى أي موقف تجاه المثالية في أثناء الحرب مع فرنسا بصفة عامة. في إنجلترا، وفي الفترة التي شهدت هيمنة وانتشار الأفكار النفعية «Utilitarian ideas» (ولاسيما مطبوعات بينتام التي نشرت عام: ١٧٩٠م)؛ فإنها لا تشبه بأي درجة المثالية الألمانية.

وقد انتقى شعراء الرومانسية أمثال (شيلي (Shelly) وكيتس (Keats) وكوليردج (Coleridge) فيما بعد مثالية جمال الطبيعة؛ فهؤلاء الشعراء كانوا ميالين لكونهم ذوي جذور سياسية، وليسوا معادين للمواطنين الفرنسيين البريطانيين «anti-French anglo-patriots»، ولم يكن هناك أية علاقة سواء بالتقرب أو العدائية تجاه الثورة الفرنسية وفلسفة المثاليات.

ولم يكن هناك تأثير كبير للثورة الفرنسية على السياق الفلسفي من الناحية الأيديولوجية كما كان من الناحية الهيكلية، فقد تزامن هذا التأثير مع تغير النشاط الفكري بدرجة كبيرة في العديد من البلدان نظراً لأن الأساليب المادية للتنظيم الفكري كانت مختلفة في هذه البلاد، ونعود مرة أخرى للنموذج ذي الثلاث مراحل للسببية: فالمرحلة الأولى هي المناورات بهدف الحصول على وضع داخل الشبكة الداخلية للمفكرين الألمان، ممَّا يفسر ويوضح التنوع في المواضع التي اتخذت من قبل الفلاسفة المنفردين، والثانية هي إصلاح الجامعات، وهي ما تمثل مضموناً مشتركاً من الفلسفات المثالية، والثالثة الإطار السياسي المحيط، الذي يساعد في تفسير توقيتات الحركات الفلسفية، وقد شكلت الثورة الفرنسية، والهزائم الألمانية في

حروب نابليون إلى جانب مرحلة الإصلاح السياسي الناشئة عن ذلك ضغوطاً متأصلة هادفة لإصلاح الجامعات، وبالتالي تحفيز الشبكات الداخلية التي تؤثر على الإبداع الفكري.

فكل مرحلة من هذه المراحل تقوم بإضافة شيء ما إلى الطاقات العاطفية ولمضمون الأفكار التي تم تقديمها وطرحها من قبل المفكرين خلال الشبكات الفكرية الخاصة بهم، وبالنسبة إلى كل من الثورة الفرنسية، وغزوات نابليون، وموجة الإصلاح الداخلي التي تلت ذلك في بروسيا ـ قمع الرئاسات الإكليريكية فيما بين الـ German Kleinstaaterei، إلغاء العبودية، إرساء المساواة القانونية من خلال إلغاء الملكية، القضاء على نظام الطبقات الأرستقراطية في الجيش والدولة، وحتى الخطط [التي نوقشت ولكن لم تدخل إلى حيز التنفيذ في ألمانيا خلال الفترة بين عام: (١٨٠٧ ـ ١٨١٢)]، والخاصة بالحكم الذاتي الديمقراطي، فقد ساهمت جميعها في الموضوعات المتعلقة بالحرية والحركات التاريخية لدى المثاليين[٤١]. وبالنسبة إلى الطريقة التي تم بها توزيع هذه الموضوعات على الفلاسفة المختلفين فقد كانت محددة تبعاً للصراع داخل الشبكة الفكرية للحصول على الاهتمام والبؤر المتاحة في إطار قانون الأعداد الصغيرة، ويمكننا الآن أن نرى السبب وراء كون فيشته وهيغل خلفاء لبعضهم، فالأخير لم يظهر على الساحة قط إلا بعد موت الأول، فكلاهما قد تشارك البؤرة التي تجمع بين الإصلاح الجامعي، والليبرالية السياسية. وذلك ما يتماشى مع نمط الحركات الفكرية المسيطرة على فتحات الاهتمام والتي سوف ينبثق منها تراث هيغل، ونجد أنَّ مسار خلفاء هيغل اليمينين اتخذوا الاتجاه الأكاديمي البحت، في حين أن الخلفاء اليساريين أكملوا في اتجاه أيديولوجية الثورة الدينية والسياسية.

يمكن أن يساعد الربط بين الطبقة الخارجية والطبقة الداخلية في تفسير السبب وراء تشاؤم شوبنهاور الكبير وسياسته المحافظة، وذلك من خلال المزج بين المكونات المثالية التي خسرت أمام منافستها لهيغل، فقد كان شوبنهاور يسعى للحصول على مساحة خاصة وذلك لتمييز نفسه عن فيشته وأتباعه، وحيث إنَّ هيغل قد حاز على الدياليكتيكية، فإن شوبنهاور قد قلل من شأن أي ديالكتيكية للمتناقضات التي تسعى نحو وحدة وطنية أقوى. وبالرغم من أن شوبنهاور قد صرح بأنه ينتمي إلى مبدأ الكون ثنائي الاتجاه

لكانط «Kantian dichotomous universe»؛ فإنَّه أيضاً كان يلي فيشته في دعوته للحصول على الشيء في حد ذاته، والمعروف في قرارة الشخص ذاته.

وقد قام فيشته بفتح الطريق من خلال تعريفه للذات على أنها الإرادة، ويصور شوبنهاور الإرادة على أنها سعي أعمى، فهي ليست حرية إنما مكيدة، فقد عبر شوبنهاور عن المفهوم الأساسي لمعلمه في صورة جديدة، وذلك من خلال إعادة مزج الثقافة الرئيسية بهدف معارضة فيشته مع الحفاظ على عضويته في الحركة الفكرية، فالتاريخ هو جولة من المعارك التي لا نهاية لها تسير على غير هدى؛ فمجال الأفكار الخاصة بكانط يعتبر مجالاً مرتفعاً، ليس من أجل الفهم والاستيعاب العلمي التجريبي للعالم، ولكن من أجل تجاوز تغيير هذه الأفكار، وذلك في مقابل الدين الأخلاقي لكانط، ونشاطات فيشته، والشرعية الدستورية لهيغل، ودين الهروب الذي قدمه شوبنهاور. وقد تزامن هذا الوضع مع كل من التحيزات السياسية والاجتماعية للشبكة الفكرية لـ شوبنهاور الذي كانت أولى اتصالاته مع أوساط المهاجرين واللاجئين الفرنسيين المحافظين وكان منشأه أيضاً هو الصالون الاجتماعي للأغنياء بدلاً من أوساط المثاليين من القساوسة والمعلمين الذين يناضلون من أجل تشكيل ورسم مسار المهن الأكاديمية، ولم يكن شوبنهاور ممثلاً نموذجياً للمحافظين، وكان موقفه مبتدعاً من حيث الطريقة التي تم بها استخدام المفاهيم الفكرية الجوهرية.

تضيف هذه الأصداء الأيديولوجية الخارجية شيئاً إلى تفسير حركة الأفكار، ولكن يتم تنفيذهم من خلال وسائل النقل التي توجد تقنيتهم الأساسية بداخل هياكل المجتمع الفكري في حد ذاته، وقد كانت ثورة الجامعات العظمى هي الحافز والدافع، نظراً لأنَّها كانت بمثابة نضال واعٍ للسيطرة على الأوضاع والظروف الوقتية للحياة الفكرية.

اتساع ثورة الجامعات وانتشارها

تؤكد عملية المقارنة على أن ثورة الجامعات هي بالتوازي مع تغير موقف اللاهوتيين الأرثوذكس داخل النظام التعليمي التي ساعدت في خلق وإيجاد المثالية، وذلك بدلا من الثورة السياسية في حد ذاتها، وبالنسبة إلى ذلك فقد كانت هناك انتكاسات للفلسفة المثالية خارج ألمانيا وهذا ما لا

يتزامن مع الاضطرابات السياسية المماثلة، فهذه الحركات الفلسفية كانت بالكاد تستطيع مواكبة الاتجاه الفلسفي الدولي، حيث إنَّ المثالية كانت قد سقطت منذ زمن طويل في دائرة الإهمال وسوء السمعة داخل ألمانيا، وقد كان ما تزامن مع هذه الحركات هي عملية إصلاح الجامعات الإنجليزية والأمريكية على طول الخطوط الألمانية التي تتمثل في: إقرار الإصلاح في برلين عام: (١٨١٠)، وتحويل الكلية الموجودة منذ القرون الوسطى (في أمريكا، تعد مركز التدين المذهبي بدلاً من الكنيسة الرسمية للدولة) إلى كلية للدراسات العليا ذات توجهات بحثية، بالإضافة إلى ترقية الفلسفة إلى موضوعات ذات مستويات عليا مستندة إلى الابتكار الفكري، وقد توافد الأكاديميون البريطانيون والأمريكيون إلى ألمانيا من أجل الحصول على التدريب المتقدم، ولكن ما قدموه لم يكن فلسفة مثالية، ولكنه كان بمثابة نسخة من الهيكل الجامعي الذي كان له أثره في فلسفة تشجيع إعادة تأسيس وبناء المثالية، وكانت الفلسفة المثالية الحديثة بمثابة استجابة فكرية لعمليات الإصلاح الداخلي التي تتم في هيكل وبنيان قاعدتهم الجامعية.

أجيال المثاليين في إنجلترا

بالنسبة إلى هيكل الجامعات الإنجليزية فقد كان مختلفاً بدرجة كبيرة عن تلك الموجودة في جامعات ألمانيا قبل إصلاحها، فالكليات العُليا بالقرون الوسطى كانت ذا باع طويل في الفساد، فالتدريب على القانون قد تم احتكاره على مدى قرون من قبل خانات المحكمة بلندن، وفي مجال الطب كان احتكاره من قبل كليات الطب المستقلة والمستشفيات التعليمية، وبالنسبة إلى كل من أكسفورد وكامبريدج فقد تمت السيطرة عليهما من قبل الكليات الداخلية، وتمسك بعضها بممتلكات الأوقاف شاسعة الاتساع، حيث كانت زمالة هذه الجامعات ذات قيمة آنذاك. وكان الأساتذة الجامعيون متواجدين، ولكن في كثير من الأحيان كانت أجورهم عند الحد الأدنى، وكان هناك القليل من الطلب على قيامهم بالتدريس، وعادة ما كان المشتغلون منهم لا يقومون بإعطاء أية محاضرات، ولكن كان يتم التمسك بهم كأوقاف كنسية، حتى اللاهوتية، التي تعد الموضوع الوحيد المهني لهؤلاء الطلاب ممن كانت الجامعة تمثل لهم ما هو أكثر من نادي اجتماعي على المستوى، فقد

كانوا يدرسون بطريقة روتينية بصفة عامة، وقد كانت المعايير الفكرية في هذه الفترة متدنية للغاية، ولكن خلال الفترة التي تلت عام: (١٨٠٠)، كان هناك عدد قليل من الجامعات التي قامت تدريجياً بوضع أسس ومبادئ للاختبارات، أوسمة شرف للاختبارات، ولكن ذلك كان اختيارياً وقاصراً على بعض الموضوعات الكلاسيكية[٤٢].

وقد كان لابد من وجود ضغوط تهدف إلى الإصلاح حتى مع وجود الحركات السياسية الخارجية وذلك بهدف توسيع وتمديد الحق في الانتخاب ومهاجمة امتيازات الأرستقراطية، وقد وجهت الانتقادات للجامعات على يد مناصري العلم الحديث، وذلك فيما يتعلق بالناحية النفعية العلمية والمنح الدراسية المتقدمة لنموذج الجامعة الألمانية، ولم تكن القضايا الفكرية هي التي أوجدت إصلاحاً ملموساً، ولكن كان ذلك من خلال القيود المفروضة على مسألة القبول للالتحاق بالجامعات والأوضاع التعليمية لأعضاء الكنيسة الإنجيلية «Anglican Church»، وذلك باستثناء كل من المنشقين البروتستانت والكاثوليك، وقد جاءت نقطة التحول نتيجة للانشقاقات الداخلية بين أعضاء الكنيسة الإنجيلية، وذلك نتيجة للجدال الواسع النطاق فيما بين فصائل مجلس الكنيسة الليبرالية المتزمتين والكنيسة الشعائرية العليا المتحاربتين في الفترة بين: (١٨٣٠ ـ ١٨٦٠)، وكانت النتيجة المترتبة على ذلك تتمثل في الجولة الأولى من الأعمال الفكرية الملتهبة داخل الجامعات.

وفي عام: (١٨٣٣)، ونتيجة للتنازلات التي قدمت من قبل الحكومة الإصلاحية اليمينية تجاه الأغلبية الكاثوليكية في إيرلندا من خلال إعادة توزيع ممتلكات الكنيسة عليهم، فقد نشأت حركة سادة أكسفورد كرد فعل «Oxford dons» للدفاع عن حقوق الحكم الذاتي للكنيسة الإنجيلية. [تشادويك، (١٩٦٦)، جرين، (١٩٦٩ : ٥٩)، وذلك ما تم تسميته بالمباحثات التراكتريانية للـ propertied-cum-spiritual superiority للكنيسة التي اتخذت فيما بعد المسار الخاص بها في الحياة، وفي عام: (١٨٤١) وبالنسبة إلى جون هنري نيومان وهو من أحد مناصري الشعائر الكنائسية باعتبارها تعبيراً عن الحقائق الروحية السامية داخل العالم المادي، فقد ذهب بعيداً للغاية لإثبات الحل الخاص به فيما يتعلق بموضوع تفسير النوايا الإنجيلية باعتبارها متطابقة مع الكاثوليكية الرومانية.

وفيما تلى ذلك ونتيجة للضجة التي حدثت تم حرمان نيومان من زمالته، والتحق عام: (١٨٤٥) بالكنيسة الكاثوليكية، وقد كانت التراكتريانية وهي أول دليل حي على الإبداع الفكري بجامعة أكسفورد على مدار العديد من الأجيال قد بشرت بخروج المثالية إلى النور في عام: (١٨٧٠)، وفي كل حالة من حالات الصراع حول ممتلكات الكنيسة ـ بخلاف كافة الأوقاف الكنسية التي تدعم بصورة أساسية مفكري الكنيسة من الناحية المادية ـ فقد تولدت عنها طاقة فكرية.

وبالرغم من أن مناصري التركتريانية (بما في ذلك أولئك الذين ظلوا في الكنيسة الإنجيلية) كانوا من ألد أعداء عملية الإصلاح، إلَّا أنَّهم كانوا أعضاء في كلية أكسفورد ـ أوريل ـ التي قد وصلت إلى أبعد الحدود من خلال توفير وفتح باب الزمالة والمنح الدراسية أمام الامتحانات التنافسية، وقد كانوا هم في حد ذاتهم من العلماء والباحثين البارزين، وكان نيومان أحد المبتكرين الدينيين المحافظين في مجال الفلسفة الذي قدم الحجج والبراهين مقابل كل من العقلانية التجريبية والحسية، ورأى بأن الأنماط الجوهرية والملموسة للكينونة الفردية خاضعة فقط للأحكام الاحتمالية وليس اليقين المنطقي، فالفرد يجب أن يعتمد على الحس الاستنتاجي «illative sense»، وذلك لإبداء الموافقات الشخصية حول المعتقدات، وذلك ما يعادل برغماتية الأفعال في عالم من الموجودات الملموسة (القائد الذي يمثل بالنسبة إلى نيومان الآلهة الشخصية).

ويمثل نيومان الحالة الأولى من بين العديد من الحالات التي ساهمت في إبراز الفلسفة البراغماتية كاستجابة متطورة من قبل الدينيين المحافظين ووصولاً إلى التحديات العلمانية، وفي النهاية وكتسوية لموضوعات الاختبارات الدينية بالجامعات؛ فإن ذلك أدى إلى ظهور العلمانية، ليس نتيجة الافتقار للالتزامات الدينية القوية، ولكن نظراً لأنه لم يكن هناك أي من الفصائل اللاهوتية على استعداد لرؤية المذاهب الأخرى مجسدة باعتبارها كياناً رسميّاً، وذلك ما يناقض ما كان موجوداً في كل من ألمانيا أو فرنسا، حيث إنَّ العلمنة قد تمت على أيدي البيروقراطية الحكومية المعادية لرجال الدين، وفي إنجلترا فقد أدت حالة الجمود للفصائل الدينية المتعددة إلى ظهور العلمنة بشكل واقعي التي لم تكن مرغوبة.

خلال الفترة من عام: (١٨٥٤ ـ ١٨٥٦)، وحتى عام: (١٨٧٢) كان قد تم إصدار سلسلة من مشاريع قوانين الإصلاح التي عملت بصورة تدريجية على القضاء على الاختبارات الدينية أولاً بالنسبة إلى الطلاب، ثم لكل من حاملي الزمالة والأستاذية فيما بعد، وبالنسبة لكل من كليات القانون، والفنون، وعلم اللاهوت، وكليات العلوم فقد تم تأسيسها وإنشاؤها على الطراز الألماني، وتم إيجاد مناصب جديدة للأستاذية، كما تم وضع الخطط لإنشاء المكتبات والمعامل العلمية، وبالرغم من أن التمويل كان إلى حد كبير تحت سيطرة الكليات؛ فإن جهودها في تعزيز مساهماتها في دعم الوظائف على مستوى الجامعة كان يسير ببطء نحو التنفيذ، وعلى الرغم من أن النموذج الألماني للبحوث الموجهة نحو الأستاذية لم تتكرر بالضبط، إلَّا أنَّ الجامعات الإنجليزية قد أتاحت قاعدة أبحاث مكافئة وذلك من خلال المنح الدراسية والزمالة للكليات نفسها.

ويلاحظ أن وجود عدد كبير من الكليات يعوض عن وجود اثنين فقط من الجامعات الكبرى، ويوازي شيئاً من البنية التنافسية للجامعات الألمانية الأربع والعشرين، ومع القضاء على الاختبارات الدينية وغيرها من القيود (مثل تعيينات رواد الجامعات الخارجية)، فقد أصبحت الزمالة بمثابة مكافئة لأكثر الطلاب تفوقاً في اختبارات أوسمة الشرف، وفي تلك المجالات التي كان بها العديد من المناصب بالكلية، ولاسيما كليات الفلسفة، والكلاسيكيات، والتاريخ، فإن زمالة أوكسدبيرغ ازدهرت وبسرعة.

بالإضافة إلى ذلك فقد بدأ تأسيس قواعد الجامعة البديلة، وبالنسبة إلى الغالبية العظمى من الجامعات المدنية التي وجدت فيما يلي إصلاحات أوكسبريدغ، كانت في البداية ذات تمويل ضعيف وكانت تواجه صعوبات في جذب الطلاب وأعضاء هيئة التدريس من الدرجة الأولى، ومن أشهر الجامعات المنافسة لجامعة أوكسبريدغ في مرحلة ما قبل الإصلاح كانت جامعة الكلية «University College» (١٨٢٧) وكلية الملك «King's College» (١٨٣١)، التي كانت تمنح درجاتها العلمية من خلال جامعة لندن (١٨٣٦)، وهذه الجامعة السابقة كان يهيمن عليها من خلال مبدأ النفعية الذي يؤكد ويشدد على التطبيق العملي والإصلاح، مع التشبه الشديد بالعلمانية الألمانية.

ولكن التمويلات الكلية لهذه الجامعة قد اضمحلت ونفدت بصورة سريعة، ممَّا أدى إلى انخفاض وتقلص عدد الطلاب وتناقص أجور الأساتذة [جرين، (١٩٦٩ : ١٠٨ ـ ١٠٩)]، وحتى عام: (١٨٦٠م)، ومع بقاء القاعدة الأساسية لكل من المفكرين العلمانيين، النفعيين، الماديين العلميين هي المادة الرائجة في السوق. إلا أنه بعد إصلاح أوكسدبيرغ، فإن الإقبال على الجامعات المدنية المنافسة قد تراجع لبعض الوقت؛ وأصبحوا فيما بعد فروعاً من الشبكات الوظيفية لعلماء جامعة أوكسبريدغ.

على الرغم من أنَّ الإصلاح كان معلناً إلى حد كبير تحت اسم الأفكار النفعية والعلمية، فقد أعقب انتصار العلمنة في الجامعة اندلاعاً للمثالية [ريختر، (١٩٦٩)، نيكلسون، (١٩٩٠)]، وكان في منتصف الشبكة المعرفية كلية باليول، حيث كان جويت بوصفه مرشداً يونانيّاً المتحدث والمجاهر بآرائه للجامعة فضلاً عن إصلاح الخدمة المدنية وتحرير علم اللاهوت في الوقت نفسه، وتمثلت نقطة التحول في محاكمة جويت وتبرئته من تهمة الهرطقة في جامعة أكسفورد في عام: (١٨٥٥)، وكان جويت عالماً وباحثاً أفلاطونيّاً، وكان اهتمامه الأكبر متمثلاً في رفع معايير التعليم في الكلاسيكيات أكثر من تشجيع النمط الألماني في الفلسفة، ومع ذلك، فقد أصبح تلميذه تي. أتش. غرين (الذي وصل في عام محاكمته بتهمة الهرطقة) المعلم «المرشد» الرئيسي في كلية باليول عندما أصبح جويت أستاذاً في عام: (١٨٧٠)، وتم تعزيز المثالية من خلال سلسلة من طلاب غرين وزملائهم: بوذانكويت، كاريد، والاس (مترجم هيغل)، برادلي، (زميل منذ وقت طويل في كلية ميرتون)، والعديد من أتباع التعديلات الطفيفة.

وكان المثاليون شديدي التمسك والارتباط بالإصلاح التعليمي والاتجاه المضاد للكلريكليسم (الإكليريكية الدينية)، في الوقت نفسه الذي تم فيه تناول الفلسفة كبديل معقول للدين، وكانت مواقفهم وتوجهاتهم تشبه إلى حد كبير تلك التوجهات الخاصة بهيغل الذي أعلن في عام: (١٨٢٠م)، أنه من الآن وصاعداً يمكن للدين البقاء حياً بين الطرفين المتناقضين وهما العلمانية والغطرسة الدينية أو الدوغمائية وذلك فقط عن طريق اتخاذ الفلسفة كملاذ وملجأ [ديكي، (١٩٩٣)]، وكان جرين المعلم الأول بكلية باليول ولم يكن في السلك الكهنوتي، فقد استقال زميله سيدجويك من زمالة جامعة كامبردج

في أثناء اشتداد ذروة الجدال لأسباب تتعلق بالضمير بوصفه غير مؤمن، واستأنفها فقط وَفقاً للوائح التنظيمية التي تم إصلاحها[٤٣]، وكان للمثالية بوصفها داراً في منتصف الطريق إلى العلمانية اتصالاتها في كلا الاتجاهين، فقد أيد جرين وأتباعه استقلال الأحكام الفلسفية عن كل الاعتبارات الأخرى (السياسية والدينية)، في الوقت نفسه الذي دعا فيه إلى أن تكون للفلسفة مكانة بوصفها أعلى نشاط أخلاقي.

حمل جرين وبوذانكويت وتوينبي ـ وغيرهم من جماعة الصليبيين للعمل الاجتماعي والاعتدال والتعليم الشعبي ـ على عاتقهم مسألة الدافع المعنوي عن الإنجيليين (حيث كانت انفعالاتهم أساساً للالتزام بالسبت الصارم) في القضايا الليبرالية، ولكن لم يكن المثاليون ممثلين لحملة سياسية جوهرية، فقد شملوا السياسيين المحافظين مثل برادلي (الذي لعب دوراً مشابهاً لدور شوبنهاور أو شيلينغ الأكبر بالنسبة إلى فيتشتغرين).

وكان المثاليون الرواد جميعاً أبناء رجال الدين الإنجيلي [ريختر، (١٩٦٩)]، ولكن لا يمكننا شرح مواقفهم بكل بساطة كرد فعل نفسي، بقدر ما هو شائع تماماً في اتباع الأبناء لمذاهب آبائهم بقدر رفضهم لها، فقد كان الوضع المحدد هو وضع هيكلي، فقد كان الإنجيليون على الحافة المقابلة من نيومان وحركة أكسفورد الكنسية السامية؛ في الوقت التي أدت حشودهم إلى تفكك السيطرة وأدت إلى علمنة الجامعة التي يتم السيطرة عليها من قبل الكنيسة، وقد ورث الجيل الثاني من الإنجيليين القيادة والريادة بوصفهم الجناح الإصلاحي داخل المؤسسة، في ظل اتخاذ مزايا الوضع الفكري الإصلاحي الجديد بعد الإصلاحات الجامعية، فقد قاموا بإنتاج طريقة ليست لمناهضة الدين بطريقة النفعية، ولكن نسخة شبه علمانية للدين.

وكان الانفتاح الفكري عند المثاليين متمثلاً بادئ الأمر في التشكيك في مبادئ النفعية التي تم جلبها إلى الاهتمام عن طريق التحريض ضد الإصلاح الليبرالي، فقد هاجم جرين أصحاب المذهب المادي للبيانات الحسية، على أساس أن الانطباعات لم تكن أبداً معزولة ومنفصلة عن بعضها البعض، ويمكن أن تظهر العلاقات فيما بينهم فقط وتتضح للعقل الواعي، فيجب أن يتم بناء العالم من قبل العقل، والعوامل الخارجية الواضحة للواقع المادي

الحسي تستند إلى الله. ولإعادة تعريف الزخم الإيديولوجي، فقد قام جرين بوضع الأساس للإصلاح الاجتماعي في المشاركة في «أعلى الأغراض»، وقال إن «تحقيق الذات الروحية عند البشر تتم في العمل التعاوني والإيثاري».

وقد تم تقديم حجة جرين المركزية باستخدام نقد هيوم للنظام السببي في رابطات «اتحادات» الانطباعات الحسية. وكان أول عمل علمي كبير قام به جرين (عام: ١٨٧٤) هو طبعة جديدة من هيوم، وكانت النتيجة تقديم هيوم بوصفة الشخصية الكنسية في الفلسفة البريطانية الأكاديمية المعاصرة، ومرة أخرى نرى أن معظم الممتلكات الثمينة للمفكرين المبدعين هي الألغاز التي يمكن استخدامها لإخراج المعارضين إلى المناصب المهيمنة حالياً، وكان جرين موازياً إلى حد كبير لكانط في استخدامه لكلٍ من أعمال هيوم وسمعة هيوم بوصفه الفيلسوف الذي يرجع إليه الفضل في مثل هذه التطورات اللاحقة. إنه ليس بالأمر البسيط أن مواقف الفلاسفة في التاريخ الفكري تعتمد على ما إذا كانت الحوادث قد تمت دراستها في وقت لاحق. فلم يتم خلق أهمية لأي مفكر فردي من قبل هذا الشخص وحده. إن ظهور بعض الأفكار في عقل ومن قلم الفرد، كما رأينا مراراً وتكراراً، ما هو إلا راسب من الشبكات السابقة والمعاصرة والصراعات في المجتمع الفكري، ولا تتوقف العلاقة السببية المجتمعية عند هذا الحد فيما يتعلق بالعمليات التي من شأنها صنع بيانات فردية مخصصة ومعينة لها دلالة كبيرة أو صغيرة وتكون فوق كل شيء تلك الأدوار التي تلعبها مثل هذه الأفكار في الأجيال المقبلة من التحالف الفكري والمعارضة، فمنذ بداية حركات المثاليين في ألمانيا وإنجلترا، وغيرها من الأماكن حيث يمثلون فيه الفلسفة الأكاديمية، فليس من المدهش أن يكونوا هم المحور ومركز صياغة التسلسل الكنسي للتاريخ الفلسفي، وبطبيعة الحال إن المثالية هي الفلسفة التي تقبل كل شيء وتعترف بدمج وغرس الفرد في مناخ من السياقات، وفي حركة تاريخية للأفكار.

بدأ برادلي أيضاً من خلال اتخاذ النفعية خصماً بوصفها الشيء الذي يظهر بالمغايرة، فقد عقدت دراسته الأخلاقية (١٨٧٦) بأن الخير لا يمكن أن يكون حسابات من المتع والآلام، بل ينطوي على الواجبات والمُثل

العُليا وإنَّما هو ذو طابع اجتماعي، ويتغير بتغير التاريخ، إلا في ظروف محددة وليس بصورة مجردة، وانتقد منطق برادلي (١٨٨٣) الاستقرائي عند «جون ستيوارت مِل» من أجل التغاضي عن المسلمات المخبأة في «التشابه» فيما بين الأحاسيس، وقال بأن الأطروحات المعزولة تبقى ـ دائماً ـ على الافتراضات غير المعلنة[٤٤]. القياسي Syllogistic وغيرها من المنطقيات الرسمية الأخرى هي منطقيات محدودة وضيقة للغاية والموضوع الحقيقي للمنطق هو ـ دائماً ـ الواقع ككل، وفكرنا في أي لحظة هو دائماً فكرة مجردة، غير مكتملة وأحادية الجانب «انحيازية»، وفي عام: (١٨٩٣) تم بناء هذه المكونات في نظام ميتافيزيقي واسع النطاق في المظهر والواقع، وأي علاقة بين العناصر هي علاقة غير مفهومة دون المزيد من العلاقات التي تمسك العلاقة بما يتعلق بها، وهذه بدورها تؤدي إلى تراجع وانتكاس لا حصر له للروابط الوسطية، فكل من الفعل الرابط والهوية هما علاقات، وسقوطهم وانهيارهم له عواقب بعيدة المدى، والعلاقة السببية هي الشبكة التي لا حصر لها من الشروط، التي لا تكتمل مطلقاً، وغير مفهومة في علاقتها بتأثيراتها، المستمرة والمتقطعة في الوقت نفسه. هذا وتحكم المواد وخصائصها من قبل هذا النقد، وكذلك أيضاً الزمان والمكان، والحركة والتغيير، والأنفس والأشياء، ويجب أن تكون جميعها مظاهر فقط، وليس حقيقة واقعة.

وإلى الآن فإنَّ الخطأ ليس إجماليّاً، بل هو جزء من الواقع الأكبر (تم تحويله إلى رأس مال، يشار إليه وكأنه مطلق)، وقد مارس برادلي التقنيات وذلك لمسح الأرض بحثاً عن شيء إيجابي، وكان هناك معيار نهائي للحقيقة، وهو عدم التناقض المستند إليه في حجج برادلي السابقة، ويشير هذا إلى الاتجاه الذي يوفق المطلق فيه بين الصعوبات التي تواجهنا، حتى على الرغم من عدم معرفتنا للكيفية التي يتم بها ذلك الأمر، ففكرنا المتناقض الممزق ليس الواقع، ولكن نموذجنا العلائقي الحتمي من التفكير ينطوي على الاكتمال فيما وراء ذاته، وقد ردد برادلي صدى الشعور الديني في المحدودية البشرية والاعتماد على الانسجام الكبير، والجزء الأخير من نظامه يتخذ الشكل الفلسفي بشكل متزايد، بدلاً من الهرطقة الدينية، والشر

هو المحاباة وقد يجد بطريقة ما مكانه في المطلق، ولابد لذلك أيضاً من ظهور الهيئات والأنفس، ومع ذلك، فإن الخلود الشخصي هو أمر غير وارد، ويفضل برادلي أن يكون خالياً من الخرافات المهيمنة. [برادلي، (١٨٩٣، ٤٤٨ ـ ٤٥٢)]، ونمط برادلي بمثابة تفهّم جميل لرسالته. فقد وضعت صياغته المقتضبة كافة المتناقضات الهشة، حيث كانت وخزاته الأنيقة للمعارضين وانتقاداته الذاتية المهذبة لا تنطوي على الوضوح والتماثل في هيكلها، وكانت التحركات وَفقاً لإيقاع فخم ممَّا يؤكد لنا في النهاية أن كل شيء على ما يرام، وكان النظير الفلسفي لجماليات والتر باتر وأوسكار وايلد تعبيراً مثالياً عن أرستقراطية أكسفورد الفكرية في أوجها.

ويوضح برادلي مقدار النفوذ الذي تحوزه المثالية، وإنه ينطلق من خلال معيار عدم التناقض، ليعكس اتجاه التركيز على الجدلية على النحو المستخدم من قبل هيغل وأتباعه (كما في تطوير الحركة الذهنية الناشئة develop-mentalism عند كاريد، الذي كان وبلا عجب ناقداً لبرادلي)، وقد كانت العلاقات التي اتخذها جرين كدليل على العقل في بناء الكون عند برادلي تبدو وكأنها غير متماسكة، ومثل جميع الحركات الفكرية، فقد ازدهرت المثالية من خلال إيجاد مصادر للنزاعات الداخلية لتوليد بدائل جديدة، جنباً إلى جنب مع ملغمات (amalgams) جديدة من المكونات من المناصب الأخرى.

تم توجيه وضغط التوجهات الحديثة في مجال المنح الدراسية لدعم الدين من جهة، وتقنيات علم النفس التجريبي الجديد من جهة أخرى؛ فإن الانفتاح على فقه اللغة والتاريخ الآسيوي، مثل ترجمة النصوص الهندوسية [ابتداء من عام: (١٨٧٥)] من قبل أستاذ أكسفورد ماكس ميدلر، يعد استيراداً لندوات الفقه الألمانية، وكان هذا ذروة جلسات تحضير الأرواح واستدعاء الروح، عند مدام بلافاتسكي (التي أسست الجمعية الثيوصوفية في عام: ١٨٧٥)، وآنيبيسانت (رائد الثيوصوفية في: ١٨٩٠)، وفي عام: (١٨٨٢) أسس كلاً من سيد جويك وإف. دبليو. اتش مايرز، وهو طبيب نفساني وزميله رجل الثالوث، جمعية البحوث الروحية، للحصول على أدلة علمية عن النجاة من الموت الجسدي[٤٥]. وأصدر علماء نفس المختبر أيضاً

الميتافيزيقا المثالية، بما في ذلك عقل ستاوت Stout's Mind، والمسألة Matter في أواخر عام: (١٩٣١)، ومؤلفه الصادر بعد وفاته «الله والطبيعة» God and Nature، (١٩٥٢).

انتشرت النزاعات الفرعية بمجرد انقسام المثاليين لملء مساحة اهتماماتهم السائدة الآن، فقد ترك بروز المطلق غير الشخصي عند برادلي مساحة من أجل الدفاع عن المثالية الإيمانية أو الشخصية، من قبل وارد جيمس من بين آخرين، وفي مقابل «الشخصيين» personalists دافع بوذنكيت الذي كان متبعاً لمذهب برادلي عن المثالية المطلقة عن طريق خلطها مع الجماليات والأخلاقيات عند المثقفين الليبراليين، والفن، والعلم، والدين وقال إنها أعلى جوانب الواقع التي قد نلمسها من خلال الأنشطة الخاصة بنا، وعلى الجانب الآخر، أعاد وارد ترينتي تلميذ ماكتاغارت بناء المسيحية دون المسيح أو الفداء، ودون وجود الرب المبدع أو المسيطر، حيث يتكون العالم من مجموعة من النفوس الشخصية، التي تربطها مشاعر الحب، وكل هذا يحدث على مستوى الواقع المطلق، الذي هو أبعد من الوقت، وكانت النتيجة المترتبة على ذلك خلود الأرواح إلى الأبد من خلال ظهور الولادات المتتالية والوفيات.

ومع ذلك، فقد اشتق ماكتاغارت نظامه بطريقة فنية عالية، وربط ذلك بتحقيق اتزميلهبرتراند راسلفي الأسس المنطقية للرياضيات والفيزياء، وتمت صياغة مفتاح نظام ماكتاغارت في وثيقة عام: (١٩٠٨) على عدم واقعية الوقت، حيث يتكون الوقت في سلسلتين: الماضي ـ الحاضر ـ المستقبل، والوقت السابق ـ الوقت اللاحق، ولكن الماضي والحاضر، والمستقبل هي الخصائص العلائقية التي تتغير، وبالتالي: يجب أن تكون مرتبطة بشيء خارج السلسلة الزمنية، والخصائص الثلاثة الزمنية للأحداث هي خصائص غير متوافقة، ولا يمكن أن تكون متوافقة من خلال مفهوم التتابع دون السؤال، والأحداث التي ترتبط بإطار زمني هي أحداث المظاهر فقط، وربما تكون انعكاساً للترتيب غير الزمني[٤٦]، فكل شيء يبلغ ذروته، كما هو عند برادلي، في المرحلة النهائية التي لا تكون مرحلة زمنية، ولكنه يمتص كل شيء ويعطي القيمة اللانهائية لهذا الكون.

يتكهن ماكتاغارت بالحدود القصوى النسبية والحدود، وحدود مختلف أنواع الخير والشرور في سلسلة ما بعد الوقت، بأسلوب يذكرنا بالأدوات التي استخدمها جى.إى.مور في مبدئه Ethica المضاد للنفعية (عام: ١٩٠٣)، وبابتكارات راسل في منطق علم الرياضيات (لاسيما في مؤلفه مبادئ الرياضيات Principles of Mathematics، عام: ١٩٠٣)، وفي الواقع، فقد كان كل من ماكتاغارت، ومور، وراسل شخصيات مقربة لبعضهم البعض، وأعضاء في جمعية مناقشة النخبة، ورواد الإصلاح، عند ترينتي، كمبريدج.

وعلى الرغم من أنَّ مور وراسل قد قاما بتفجير حركة تمرد ضد المثالية، فلم تكن تقنياتهم في حد ذاتها تدميراً للمثالية، ولكنها قدمت وسائل جديدة من خلالها يمكن للمثاليين الانفتاح على المزيد من التفاصيل الخاصة بهم، ونحن نرى مرة أخرى أن عائدات الإبداع عن طريق المعارضات المتزامنة، وأن الظروف المؤسسية التي تدعم مساحة الاهتمام الفكري هي الحصن المنيع للحجة، تلاشى الجيل الذي نشأ في أعقاب معقل الدينية في الجامعات، بمثابة مكانٍ وسطي ولـم يعد محوراً رئيسيّاً للاهتمام.

يأتي الإبداع من الطاقة، والتركيز على الشبكات بغض النظر عن محتوياتها، وكان مور وراسل، وأتباعهما من فروع اتصالات المثاليين، وفي حالة وارد، وستاوت، وماكتاغارت، فقد صنعوا سمعتهم من قبل التبرؤ من مثالتيهم في فترة الشباب، هذا التمرد المناهض للمثاليين لا يحل بشكل تلقائي محل أقدم سلالة من رأس المال الثقافي، فقد استمر آخرون في هذه الشبكات في الانحدار خلال: (١٩٢٠م) لبناء النظم التي اعتمدت بشكل كبير على المثالية. صامويل الإسكندر، الذي كانت روابطه مستمدة من غرين وبرادلي ومن مونستر برجوستاوت، قد تبرأ من المثالية في الشعور بمعنى العقل باعتباره المقوم المركزي للواقع، ومع ذلك فنظامه يتميز بالنوعية شبه الدينية[٤٧]، وقد طور الإسكندر الوحدوية المشابهة لتلك عند إسبينوزا ولكن ثنائية الجانب، فقد استبدل المسألة والعقل بالمساحة (الامتداد) والوقت، واستناداً إلى أبحاثه في علم النفس الفسيولوجي، قال الإسكندر

(١٩٢٧، ٢ : ٣٨) أن العقل هو الجانب الناشئ للترتيب المكاني للمسألة: «الوقت هو عقل المساحة» (على سبيل المثال، الوقت هو الجانب الناشئ من الامتداد، ومولد الصفات)، مثل هذا «الظهور» بالطبع يكون على المستوى المفاهيمي، ولا يكون في حد ذاته في الوقت المناسب، والمزيد من الظهور هو العقل بمعنى الإنسان الأكثر محدودية، وعلى المستوى المفاهيمي الأعلى فهو الإله، ويحافظ الإسكندر على مكانة الإله، ولكن بوصفه مشتقاً من الجوانب الإنسانية للكون، والفلسفة والعلوم وهي التخصصات الرئيسية، ولكن في ظل هيمنتها فهي تحفظ مكان العلم اللاهوت.

نظام وايتهيد، مثله مثل الإسكندر، حيث يشبه عقيدة برادلي في الوجود المطلق، بأنها منقولة إلى شروط وأحكام المذهب الطبيعي، وما كان لبرادلي هي المفارقات، كعلامات من عالم المظهر والمحفزات إلى التقدم إلى الأمام إلى المطلق التي اتخذها وايتهيد كدليل على أن المفاهيم الكامنة معيبة، والنتيجة ليست لتجاوز الظهور ولكن لاشتقاقه من المخطط المفاهيمي الجديد، حيث تم استبدال التقاليد المضللة للغة بواسطة مفاهيم مستوحاة من الفيزياء النسبية، والصياغات المنطقية المصممة منذ دكيند وكانتور للتغلب على التناقضات في حساب التفاضل والتكامل المتناهي الصغر ونظرية المجموعة الرياضية، وقد أتى وايتهيد من خلال التعاون مع راسل على المبادئ الرياضية الضخمة (١٩١٠ ـ ١٩١٣)، وليس هذا من المدهش، فقد تم اعتبار خطوته في العودة إلى الميتافيزيقا بواسطة راسل بمثابة ردة[(٤٨)]. وكانت أكبر المفاهيم التي انتقدها برادلي هي: الجوهر والعرض، والموضوع ودالة التقييم، الخاصة والشاملة، وقد صرح وايتهيد (١٩٢٩، ٧٦ ـ ٨٠) بمصدر الارتباك، فقد قام باستبدالهم بمخطط يشبه الأفكار الأفلاطونية الأبدية والكائنات الدقيقة أحادية الخلية عند ليبنيتز، ولكن التي أسماها وايتهيد فلسفة الكائن الحي، فليس هناك عناصر ذرية أو جزيئات، والعالم هو عدد وافر من «الكيانات الفعلية»، مماثلة لمجمعات الخلايا البيولوجية التي تكون مكوناتها غير قابلة للتجزئة، ولا ترتبط هذه من خلال العلاقة السببية أو علاقات أخرى مألوفة ولكن من خلال «الاستيعاب Prehensions»،

وهو نظير المشاعر العاطفية والرغبات على المستوى الإنساني. وترابط الكون كله طابع مجسم من الرغبة المتبادلة والارتياح، ما يشير إليه وايتهيد «بالاجتماعية»، ويتجلى ذلك في نوع من العلاقة السببية الحيوية الذاتية للعملية الإبداعية. و«الاستيعاب Prehensions» هو مفاهيمي فضلاً عن كونه مادياً، فهناك اتصال شعوري أسمى في المقترحات المنطقية كما هو الحال في الكون المادي، والإله هو مفهوم مشتق في هذا المخطط، لكن وايتهيد يجد مكاناً للقيم الدينية التقليدية، ولأنواع من الخلود، ويعتبرها وايتهيد بمثابة مهمة الفلسفة لنقل كيف يمكن للعلم والأخلاق والدين أن ينتشر كلٌّ منهم في الآخر، ويمثل نظامه النواتج الأخرى من المثالية البريطانية في القيام بذلك فقط.

وكانت المثالية خلاقة مبدعة في إنجلترا على مدار جيلين: الجيل الأول من الإصلاح في البحوث الجامعية، والجيل التالي، عندما طعن في المثالية من قبل الفلسفات المضادة للمثالية. وفي كلتا الحالتين، جاء شكل الإبداع من التداخل والمعارضات، تماماً كما في الجيل الأول فكانت المثالية مبنية على انتقاد لأيديولوجية وفكر الإصلاح النفعي، وفي الجيل التالي: فإنَّ الأنظمة الرائدة أخت رأس المال الثقافي الجديد في علم النفس، والرياضيات، والفيزياء لمواصلة مسار المثاليين للدين المرشد. ويمكن - دائماً - الجمع بين مكونات الفكرة بطرق مختلفة، وهي السياق المحيط المؤسسي الذي يحفز أياً من الخيارات التي ستكون مهيمنة.

المثالية في الولايات المتحدة

في الولايات المتحدة، كان الإصلاح الجامعي مهيمناً في الفترة من عام: (١٨٧٠)، إلى عام: (١٩٠٠) [في - ساي، (١٩٦٥)، جينكس ورايزمان، (١٩٦٨)، كولينز، (١٩٧٩)، جايجر (١٩٩٣)]، وقد نشأت المئات من الكليات الجامعية في العقود السابقة نتيجة للمنافسة الدينية الطائفية والاختصاصات السياسية اللامركزية، وكانت معظم الجامعات تفتقد إلى وجود الكليات العُليا منذ فترة ما بعد الثورة الخاصة بديمقراطية التدريب المهني غير المعتمد على التلمذة الصناعية مع الممارسين، وكان هناك سوق

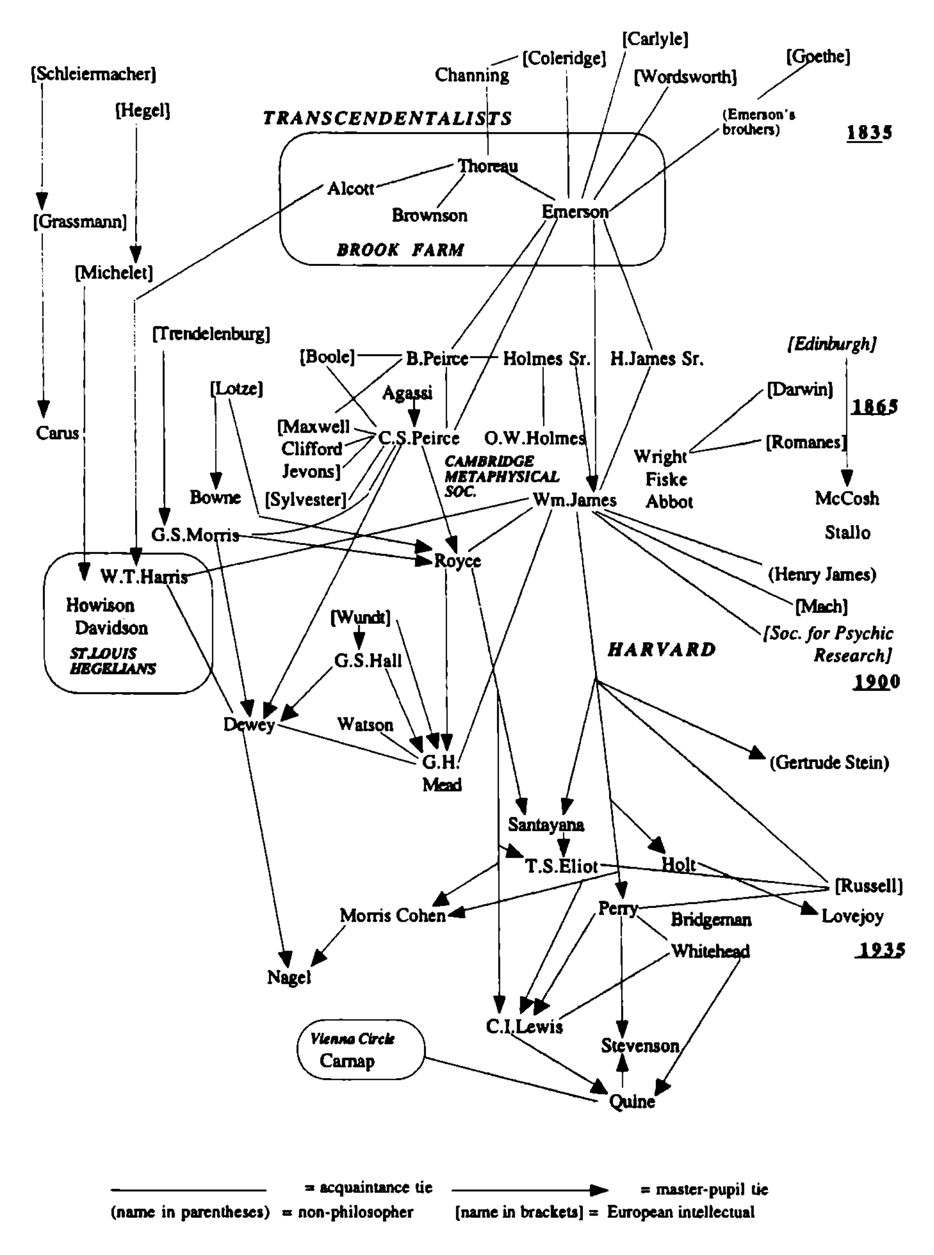
نشط وحيوي لرجال الأعمال وأصحاب المشروعات الممولين بالعملة الثقافية في أشكال مختلفة: تشاتوكاس Chatauquas، والمحاضرات الشعبية لغير الأكاديميين من الجماهير دون امتحانات، ودرجات، أو دورات مقدمة، والكليات، فضلاً عن حركة للمدارس الإلزامية الابتدائية التي تدعمها الدولة [منذ عام: (١٨٣٠م)]، والمدارس الثانوية [بقدر كبير في الفترة ما بين: (١٨٧٠، و١٨٩٠)]، وكان هناك قدر كبير من التنافس بين هذه الأشكال، وكما لم يكن هناك تسلسل واضح حتى الآن يقود من واحد إلى آخر، وقد كره ايمرسون، رائد المؤمنين بمبدأ التعالي Transcendentalists، المدارس، وكانت دعوته الشهيرة «للاعتماد على الذات» غير مضادة للأخلاقية، وإنَّما تعكس تفضيله الشخصي للخوض في طريقه ككاتب ومحاضر شعبي، وكان القائلون بمبدأ التعالي نواتج من العقيدة الدينية الآخذة في الانخفاض، وعندما أخذ الموحدون بزمام الأمور في السيطرة على تدريس اللاهوت في جامعة هارفرد ومؤسسة كنسية Congregationalist في نيو انغلاند (إنجلترا الجديدة)، وذلك في عام: (١٨٢٠م)، انقسم البعض من أكثر الدعاة اللامعين مثل ايمرسون على أنفسهم وقدم بنجاح عقيدة أكثر عاطفية وشعورية عن تلك المقدمة من قبل التوحيد العقلاني.

وعلى الحدود الغربية، فقد قدمت نسبة عالية من السكان غير الكنسيين الفرص المتساوية القدر لطوائف جديدة من جميع الأنواع والعقائد والتعليم[٤٩]، وكانت جمعية سانت لويس الهيغيلية التي ازدهرت في الفترة من عام: (١٨٦٠) وإلى عام: (١٨٧٠م)، واحدة من الجمعيات الكبيرة التي تسعى إلى الثقافة وذلك في المدن الحدودية التي تشهد نمواً سريعاً في تلك الفترة (انظر الشكل ١٢ ـ ٢)، وكانت أهدافها وتوجيهاتها تعلو على الآخرين نظراً لقيامها بإنشاء قاعدة مؤسسية أوسع [تأسيس أول جريدة «مجلة» فلسفية أمريكية، مجلة الفلسفة التأملية، التي ظلت باقية طيلة الفترة من: (١٨٦٧)، إلى: (١٨٩٣)]، وتتمثل ريادة أعضائها في مجال إصلاح التعليم، وكان وليام توري هاريس، مؤسس جمعية سانت لويس الهيغيلية مديرا لمدرسة وأصبح مفوض التربية والتعليم بالولايات المتحدة، في الفترة من عام: (١٨٨٦ ـ ١٩٠٦)، وقد قام باستخدام منهج هيغل مخططا لتخطيط

الموضوعات في المناهج الدراسية. [بوشمان، (١٩٤٨، ٦٨ ـ ٧٢)، كيوكلك، (١٩٧٧: ١٥٧)]، وهنا كانت المثالية قاصرة ومحدودة على مخطط استظهاري موجه نحو الجماهير الشعبية والتعليم الثانوي.

وقد تم إبداع فلسفة المثاليين الأكثر أصالة وإنشاؤها، حيث تم استقدام تخصصات النمط الألماني وإدخال العلمانية وكليات أبحاث الدراسات العليا إلى الكليات، وكانت المواضع الرئيسية هي الجامعات التي قادت لإصلاح: جامعة هارفرد، مع قسم الدراسات العليا الجديد في عام: (١٨٧٢)، حتى الصيحة الكبرى، وجامعة جونز هوبكنز التي تأسست في عام: (١٨٧٤)، وجامعة شيكاغو التي تأسست في عام: (١٨٩٢) التي دعمت الأبحاث العلمية الأصلية وأطلقت موجة من المنافسة لتوظيف أساتذة بارزين، وفي أواخر: (١٨٧٠م)، نظرت جامعة هارفرد في أمر تعيين واحد من جمعية سانت لويس الهيغيلية، وهو هاريس أو هاويسون، ولكن استقر الأمر على رويس، وهو أحد تلامذة الرئيس المؤسس لجامعة جونز هوبكنز[٥٠].

بنيت مظاهر رويس الدينية في الفلسفة: (١٨٨٥) بشكل منهجي من النظر في الخطأ والشك، ومرة أخرى تم إنشاء المثالية على خطوات وتحركات كلّ من ديكارت وهيوم، التي ينظر إليها من خلال المنظور الكانطي الذي يكشف النقاب عن الافتراضات المسبقة، والقصد من التقاط الأشياء ينطوي على أنه يمتلك معرفة ما قبل الإدراك عنهم، وحتى التشكيك في شيء قد يحتوي ضمناً على مخاوف منه في بعض المقاييس، فإذا شكك شخص في قدرة شخص على تجاوز اللحظة، وقد تجاوز الشخص اللحظة بالفعل، فإنَّ الخطة لها معنى بالتضاد فقط مع لحظة أخرى، وتنطوي على الكون الذي يلعب فيه الشخص دور البطولة، ويمكن تحقيق مخاوف ما قبل المعرفة هذه فقط من قبل الذات، على سبيل الخطأ في الوجود، ويجب أن يكون هناك انفصال بين هذه الذات الأعمق، ووعي اللحظة الخاص بنا، ومن ثَمَّ، فيجب أن يكون هنا عدد وافر من الأنفس التي تشكل الكون، ولكن إذا كان هناك العديد من الأنفس، يجب أن تكون هناك عَلاقات بينها، وهذه العلاقات بدورها يمكن أن تكون كائنات لأفكار صحيحة أو خاطئة، وتشير هذه مرة أخرى إلى الذات «النفس» الشاملة التي تشكل معناها.



الشكل: (١٢ ـ ٢) شبكة الفلاسفة الأمريكيين، في الفترة من: (١٨٠٠)، وحتى (١٩٣٥): الواردات الألمانية، المثاليون، البراغماتيون

وبمجرد أن أسفر الإصلاح الجامعي عن المثالية التي كانت تعد بمثابة مركز وسطي في منتصف الطريق بين الدين والعلمانية، فقد أصبح المزيد من التداخل الآخر مع الحركات الفكرية ممكناً، وكما هو الحال في ألمانيا وإنجلترا فقد ساعدت مثل هذه التداخلات على أن تجعل من الجيل التالي جيلاً مبدعاً أيضاً، وقد أثرت المثالية عند رويس في زملائه في جامعة هارفرد على مدى عقود عدة، وكان على رأسهم وليام جيمس، وفي عام: (١٨٧٠)، وفي بداية مسيرته في عالم الطب، عانى جيمس من تحطم شخصي، يرجع إلى التوترات والضغوط في إيمانه الديني ـ فقد كان والده هنري جيمس الأب، روحانياً Swedenborgian بارزاً ـ والحماس للمذهب الطبيعي الدارويني بين أصدقائه العلمانيين الشباب، وقد قاده التزامن والاقتران بين كلٍّ من القضايا الروحية والمسائل العلمية من الأبحاث الفسيولوجية إلى الأبحاث النفسية في عام: (١٨٧٥)، ومن ثم إلى موضع المبتدئين المُنشأ في قسم الفلسفة، وبعد ذلك بوقت قصير التقى جيمس برويس، الذي أتت مثاليته كحل للصعوبات الدينية التي يعانيها، وانسجم هذا بشكل خاص مع علم النفس الناشط عند جيمس في المبدأ الذي يؤكد أن الأحكام هي المقصودة، الملتقطة التي تعنى بنشاط أهدافها [كويكليك، (١٩٧٢): (٣٧ ـ ٤٠)]. أصبح جيمس مؤمناً بمذهب رويس حتى عام: (١٨٩٠)، وعندما أكد رويس وشدد على الجانب المطلق في فلسفته، بدأ جيمس في انتقادات ما اسماه بفلسفات «الكون الكتلي».

ولإقامة مكان للإرادة الحرة، قام جيمس بوضع مذهبه البراغماتي: في الحقيقة، الذي يفتقر إلى أي مرجعية موضوعية ويمكن أن يعنى فقط العواقب المترتبة على المعتقدات وأشكال العمل، والحقيقة التي كان يرغب في الدفاع عنها ـ حيث أوضحها في مؤلفه الإرادة في الاعتقاد The Will to Believe الصادر عام (١٨٧٩) ـ هي العقيدة، التي كانت مبررة بواسطة نتائجها المفيدة من الناحية الاجتماعية، وأعقب ذلك في عام: (١٩٠٢) مؤلفه أصناف من التجارب الدينية Varieties of Religious Experience، التي حشدت الأدلة التجريبية في التصوف، تثبيتاً لحقيقة الدين من زاوية أخرى، وكانت هذه هي المنشورات الأولى الكبرى لجيمس خارج إطار علم النفس التجريبي (حيث حقق سمعته مع المبادئ المكتشفة في علم النفس في عام: ١٨٩٠)، وأصبح

الآن لجيمس نظريته المعرفية الخاصة به وقد تحول بمقعده إلى الخلف من علم النفس إلى الفلسفة[٥١]، والتقى رويس على أرضه مع البراغماتية في عام: (١٩٠٧)، وضع رويس وجيمس مواقفهم في جدال ودي حميم على مر السنين، فقد اقترب رويس من الإيمان بالمسيحية، وأدرج برغماتية جيمس بشكل جزئي ولكن قصرها وحد منها حتى لا تهدد الحقيقة الموضوعية التي يكفلها المطلق. ومن جانبه، وجد جيمس طريقه إلى البراغماتية من خلال رويس.

وكانت البراغماتية نتاج تفاعل بين المثالية الدينية والعلوم البحثية التي عززها إصلاح الجامعة الأميركية، وظهر بيرس من نفس دائرة جيمس في جامعة كامبريدج في عام: (١٨٦٠م)، وأوائل عام: (١٨٧٠م)، حيث كان كلاهما من أوائل خريجي مدرسة لورانس العلمية التي أنشئت للتو في جامعة هارفرد ونشأ كلاهما محاطاً من قبل النخبة من Transcendentalist من الجيل الأول، وكذلك من قبل الداروينيين المتشددين، وكانت اتصالات عائلة جيمس تهتم في أكثرها بالجانب الديني، بينما اتصالات عائلة بيريس كانت تهم بجانب العلوم والرياضيات. فكان والده، بينيامين بيرس، العالم الفلكي وعالم الرياضيات الأمريكي الرائد من منتصف هذا القرن، والمحرك الأساسي في إدخال العلوم في المناهج الدراسية في جامعة هارفرد. [برنت، (١٩٩٣ : ٣١)]، وكانت مناصب تشارلز بيرس في المقام الأول في المؤسسات البحثية، ومرصد هارفرد [خلال الفترة من: (١٨٦١ ـ ١٨٩١)]، وساحل الولايات المتحدة والمسح الاستشعاري، الذي كان يرأسه والده، وكانت مشاركته الأكاديمية الوحيدة في قسم الرياضيات في جامعة جونز هوبكنز (١٨٧٩ ـ ١٨٨٤)، وتم قطع هذا في وقت قصير بواسطة عداء الأكاديميين المتمسكين بالدين الذين أسقطوا بيرس من منصبه في جامعة هارفرد وجامعة شيكاغو.

وقد جسد تشارلز بيرس كل خطر يخشاه الأكاديميون من إصلاح الجامعة، فقد كان عالماً متغطرساً، ولا يحترم اللياقة التقليدية، وممَّا جعل الأمور أكثر سوءاً، وكان بيرس الطفل المدلل من قبل نخبة نيو انغلاند في محاولة لمواكبة مزاعم ومطالبات العصر الذهبي، فقد عاش وراء وسائله ولم يكن مسؤولاً بشأن الأموال المخصصة للبحث، وقد وضع صورته بوصفه

شخصية من الطراز الأول في باريس ونيويورك، من خلال طلاقه زوجته التي تعيش في بوسطن والعيش مع امرأة فرنسية عصرية، وقد تدهورت حياته في وقت لاحق من خلال سلسلة من المخططات غير الناجحة لصنع الأموال والديون المتصاعدة، ممَّا أدى إلى تراجعه وانحداره إلى الفقر، فلماذا دخل مثل هذا الرجل الفلسفة على الإطلاق؟ وقد كان هذا هو الانضباط الجوهري في الكليات الدينية التي كاد يتم إصلاحها، حيث التحيز ضد بيرس كان في أعلى مستوياته، فقد دخل بيرس عرين الأسد باعتباره تلميذاً لوالده وبوصفه عالم رياضيات أفلاطوني في مكانة في مركز أقدم الديانات الأكاديمية، ووجد بيرس في المثالية القدر من النفوذ الذي يمكنه من مساهمته الفريدة في نظريته في الإشارات «الدلالات»، التي تقع في تداخل الرياضيات والمنطق والمنهج الفلسفي.

وكان لكل من بيرس الأب والابن مسار كبير في الرياضيات أكثر من مسارهما في مجال أبحاث العلوم، فقد كان بيرس الأكبر معروفاً بالمجسمات ولكن المشتقة بشكل أساسي من علم الفلك، ومتابعة اكتشافات الآخرين في الفترة ما بين: (١٨٤٠)، و(١٨٥٠) فيما يتعلق بكوكب نبتون وحلقات كوكب زحل. هذا وقد صنعت سنوات عمل تشارلز بيرس في المختبر منه عالماً محترماً ولكن ثانويّاً، وأفضل ما ينسب إليه هو إدخال تعديلات على أجهزة قياس الجاذبية الأرضية.

وفي مجال الرياضيات البحتة، كان كل من بيرس الأب والابن أكثر أصالة ولكنهما لم يستطيعا تجاوز المستوى الأول من الريادة الدولية، فقد كان عملهما يفتقد دائماً إلى الأولوية لدى مورجان، وكانتور، ودكيند وغيرهم، وكانت رياضيات تشارلز خاطئة في بعض الأحيان، ولم تحظ بالترحيب من قبل المتطورين الجبريين، مثل سيلفستر، ورئيس قسمه هوبكنز. [EP، (١٩٦٧ : ٦٧٦)، DSB، (١٩٨١، ١٠ : ٤٨٣ _ ٤٨٦)]. استقر بيرس على المنطق بوصفه دربه المفضل للنجاح لأنه كان مورده المبكر لأفضل الانتقادات، وفي الرحلات الأوروبية في عام: (١٨٧٠، و(١٨٧٥)، تزود بمقدمات من والده، والتقى ببوول، وجيفونز، وكليفورد، وأعجب بهم مع تطوراته للمنطق الرياضي، ذلك المجال الجديد الذي كانت أعماله فيه أكثر وضوحاً وأصالة.

نشأت سيميائية بيرس من تداخل المثالية والرياضيات [ميرفي، (١٩٦١)، أيسيل، (١٩٧٩)، برنت، (١٩٩٣)]، وقد بدأ بيرس في عام: (١٨٦٠) بوصفه عالماً مثاليّاً أفلاطونيّاً وكانطيّاً، مزيجاً نموذجيّاً من القائلين بمبدأ التعالي Transcendentalists الذين يترددون على منزل والده. وقد بدأ مع فئات الثالوث الوجودي «الأنطولوجي»: (أ) الأفكار المجردة، (ب) عقل الإله، بالإضافة إلى (ج) العالم الحسي الذي يظهر كمسألة، والأمر الذي بدا أصليّاً كان صياغة بيرس للأنطولوجيا من خلال عدسة المقترحات النمطية: المسألة، والعقل، والأفكار وهي ما يعادل الموضوعات، والمسندات، بالإضافة إلى اتصال التدخل عن طريق العقل «المؤوّل in-terpretant» وبعبارة أخرى، فإن الفعل الرابط هو علاقة إشارة، والعقل مجرد مستخدم لتلك الإشارات، وقد استوعب بيرس الميتافزيقا وأدمجها بداخل المنطق، لإنتاج مثاليتها السيميائية الخاصة.

وشأنه شأن المثاليين الآخرين، فقد هاجم بيرس الفلسفة التجريبية التي تستمد المعرفة من اتحاد الأفكار مع الأشياء الحسية، وفي حين أنَّ غرين قال بأن العقل يوفر العلاقات التي لا تعطى في الإحساس، فقد أشار بيرس إلى أن العنصر المفقود بمثابة الإشارة الفاصلة بين الكائن والعقل المؤول (أو «interpretant»). والإشارات ليست على الإطلاق ذرات معزولة، ولكنها جزء من سلسلة لا حصر لها من الإشارات التي تتدفق باتجاه آخر في عدة أبعاد، والعقل المؤول interpretant هو في حد ذاته إشارة، وكذلك فهو كل جزء من التعبير الموضوعي المسند، وكان ترابط المعاني مع بعضها البعض بمثابة المخزون التجاري عند المثاليين منذ عصر هيغل، وأشارت الحجج المثالية خلال مطلع هذا القرن إلى العوالم الثقافية من الفن والعلم كدليل على وجود حقيقة روحية تتجاوز ألفرد. وبيرس، الذي كان يعمل في مختبر اجاسيز في تصنيف العينات البيولوجية، وقام بتصنيف مجموعته المكتشفة حديثاً الأشكال السيميائية في مشروع Linnaean الكبير، والذي اعتقد أنه سيسفر عن نشأة علم جميع العلوم.

كانت الفئات التي قام بتصنيفها بيرس مشابهة لبناء كانط؛ لأنّ بيرس أدرك أنها بمثابة الأرض التي يمكن أن تقدم اكتشافات جديدة، وقد أشارات الرياضيات المعاصرة إلى مثل هذا الاتجاه، وفي عام: (١٨٤٣) كان ويليام

روان هاميلتون (ينبغي عدم الخلط بينه وبين الفيلسوف وليام هاملتون) قد أنشأ كواتيرنيون quaternions (معادلة رباعية المجاهيل)، وعلم الجبر البديل دون القانون التبادلي الخاص بالضرب، وفي عام: (١٨٦٠)، تحرك بيرس داخل هذه المساحة، بناء على طلب من ابنه، فقام بتطوير الجبر الخطي الترابطي الذي يعمم طريقة كواتيرنيون quaternions من أجل اختراع الجبر المتعدد وبحث خواصه، وكانت الرياضيات الحديثة العالية قد أصبحت للتو مدركة بأن أنظمة الرمز لا يمكن أن تكون أمراً مسلماً به كأدوات محايدة في التجارة، وناتجة عن الوعي الذي لا يشمل كواتيرنيون quaternions فقط، وإنما يشمل أيضاً الهندسة غير الإقليدية، المكتشفة في عام: (١٨٢٠م) والممنهجة من قبل ريمان عام: (١٨٥٤)، ويمكن أن يتم طرح نظم الرمز الجديدة والعوالم الجديدة من الاكتشاف يمكن أن تفتح من خلال دراسة نتائجها[٥٢]، وكان لدى بيرس الشاب رؤية أعظم من ذلك: فالرياضيات هي المفتاح لجميع أنظمة الرمز، وبالتالي: كافة المعارف، وأسلوب افتراض الرموز واستكشاف نتائجها هي الأدوات المهمة في الكون.

واستحدث في عام: (١٨٨٠م) مزيجاً من الرياضيات العُليا والمثالية داخل علم الكونيات التطوري؛ لأنّه حدد عمل المنطق في العقل مع الواقع نفسه، وقام بيرس بتجسيم الكون، وباستعارة مفهوم من علم النفس التجريبي الجديد، قال إنّ عادات اللاوعي من إشارة واحدة إلى أخرى، التي تشكل الاستدلال، وهي موجودة في جميع أنحاء الحقيقة الواقعة، والطبيعة هي عبارة عن سلسلة لا تنتهي من الإشارات، تشير إلى ما بعدها «حتى النباتات تبني حياتها. . . عن طريق الإشارات»، فلا شيء يتجاوز الإشارات: «الحقائق هي إشارات، والمحاولة لنزع الإشارات والانحدار نحو الأشياء الحقيقية هي مثل محاولة تقشير البصلة والدخول إلى ما بداخلها»، وأطلق بيرس على موقفه اسم «الوحدوية» synechism، المذهب القائل بأن المرجع الخارجي من أي اقتراح حقيقي هو سلسلة متصلة حقيقية في المعنى الرياضي، «الشيء الذي له إمكانيات في التحديد لا تستنفد من قبل عدد وافر من الأفراد»، وينطبق الشيء نفسه في نظرية المعرفة وعلم الوجود الأنطولوجي: فمعرفتنا ليست مطلقة، ولكنها تسبح ـ دائماً ـ، وكما لو كانت في سلسلة متصلة من عدم اليقين وعدم التحديد، والآن؛ فإنَّ مبدأ

الاستمرارية هو أن كل شيء يسبح في الاستمرارية[٥٣]. والأساس التقني يأتي من عمل كانور على الرتب العليا من المجموعات اللانهائية التي اتبعها بيرس خلال السنوات التي قضاها في قسم الرياضيات بجامعة هوبكنز.

ومن خلال دفع الرياضيات على أرضية من الفلسفة، افترض بيرس مجموعة وراء كل المجموعات عبر المحدودة، وهي أرضية نهائية من الواقع حيث لا يوجد شيء منفصل أو ملتحم بكل شيء في سلسلة متصلة. ولا توجد انطباعات حسية معزولة ولا أية تفاصيل منطقية؛ فالمسلمات فقط هي الحقيقية.

وانخفضت بحلول عام: (١٨٩٠م) مهنة بيرس على غير هدى من المؤسسات العلمية، فقد اتخذت فلسفته شكل النظام العلمي الديني على نحو متزايد الذي من خلاله قام بالتخطيط لعمل ثروة من خلال عمليات الترويج التسويقي الشاملة، ولم تسفر هذه المشروعات التجارية عن شيء، ولكن بيرس رسم الخطوط العريضة لمبادئه من المثالية الشعبية في ثوب التطور بوصفه مبدأ حب التضحية في سبيل الآخرين. تجلى في القوانين الدورية للتاريخ المماثلة لتلك الواردة في الكيمياء، وبشكل بديل، فإن القوانين العلمية نفسها هي نتيجة للتطور. المسألة هي «العقل الواهن». الكون يتطور من «فوضى الشعور غير الشخصي»، الذي تلعب فيه الفرصة دوراً أقل تضاؤلاً بوصفها عادات بارزة «حتى يصبح العالم مثالياً للغاية وعقلانياً وله نظام متناظر، يكون فيه العقل في النهاية متبلوراً في المستقبل البعيد لما لا نهاية»[٥٤].

وكان التطور في علم الكونيات عند بيريس بمثابة صفقة جيدة في القواسم المشتركة مع الآخرين في ذلك الوقت، خصوصاً مذهب سبنسر، الذي انتقده بيرس لماديته وافتقاره إلى التطور المنطقي، وأدرك رويس التقارب بين نظام بيرس ونظامه، وكان واحداً من عدد قليل من المدافعين عن السيميائية الرئيسية الخاصة ببيرس، التي قام بدمجها في نظامه الأخير، مشكلة المسيحية The Problem of Christianity، (١٩١٣).

جعل كل من مزيج بيرس في الرياضيات العليا مع المثالية والسيميائية الجديدة كليّاً من موقفه أمراً غاية في الصعوبة بالنسبة إلى فهم معاصريه، فقد

تم حجب المنطق التقني من قبل الفلسفة الشعبية، والسيميائية الخاصة به بواسطة علم النفس، وأبعدته عن الاعتراف من قبل الممارسين في المجالات المتخصصة الذين كانوا وحدهم قادرين على اتباعه له. وجاء اعتراف بيرس في وقت متأخر من حياته، في اتصال ليس مع النظام المثالي الخاص به ولكن مع البراغماتية، وقد أعلن جيمس عن مذهبه في عام: (١٨٩٨)، وبحلول عام: (١٩٠٧) كان مذهبه قد اتخذ في نسب الحركة الشعبية. [مايرز، (١٩٨٦، ٢٩٩)، برينت، (١٩٩٣: ٢٧٩)]، وكان مؤيد بيرس السخي خلال هذه الأيام من الفقر، جيمس الذي قام بمنح بيرس ائتماناً مقابل إنشاء هذا المذهب، وفي عام: (١٩٠٥) دخل بيرس الرأي العام عن طريق الكتابة بشكل واضح عن صيغته الخاصة، التي أسماها الآن بأنها البراغماتية pragmaticism.

وقد وصفت منشورات بيرس عام: (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨) معنى المفهوم باعتباره نتائجَ ملحوظة في ظل ظروف مختلفة من التجربة، والحقيقة هي تلك التي استقر عليها العلماء على المدى البعيد، وتلك البنود التي تعمل بشكل جيد حتى تصبح عادة ثابتة في سلسلة من الإشارات. لم يستخدم بيرس أي مصطلح مثل «البراغماتية»، ولم يركز كثيراً على ذلك باعتباره نظرية في المعرفة «الإبستيمولوجيا»، وكان يدرك أيضاً أن حجته لا تضمن وتكفل تلاقي الأوساط العلمية على الدوام، وكانت براغماتية بيرس بناء استيعاديا «بأثر رجعي»، وخيطاً مختاراً من خصلة خيوط متشابكة من مشروعاته السابقة.

وعندما قدم جيمس البراغماتية الشهيرة في أواخر عام: (١٨٩٠م)، فقد كانت بمثابة دفاع عن العقيدة الدينية، وقد كان بيرس الذي كان شديد التعمق في المثالية بحاجة إلى البراغماتية لهذا الغرض. وما كان يقوم به جيمس هو مشروع مختلف تماماً، فقد قام بسحب نفسه تماماً ليتحرر من حلفاء المثالية مثل رويس، ووضع الفلسفة البديلة التي يمكن أن تجعل المسيحية متوافقة مع العلم دون تبني النظام المثالي وإذا كانت المثالية بمثابة منزل في منتصف الطريق بين العلمانية والدين، فقد كانت البراغماتية منزلاً في منتصف الطريق إلى المنزل الذي يقع في منتصف الطريق[٥٥].

وكان السياق الذي من خلاله وضع بيرس خيوط برغماتيته الخاصة مختلفاً تماماً، وكانت أداته الرئيسية تتمثل في إدخال أحدث الطرق الرياضية إلى المنطق، وباتباعه لمنطق دي مورغان في العلاقات، فقد قام بوضع المنظور الذي يعرف الشيء ليس فقط عن طريق صفاته ولكن أيضاً يعرف عن طريق علاقاته مع الأشياء الأخرى، أي: «سلوك الشيء» إذا جاز التعبير، وذلك في إطار مختلف الظروف التجريبية أو الظروف الحسابية المحددة، وكان هناك خيط آخر في تفكير بيرس في مادة الفلسفة الأكاديمية في الكليات الدينية الأميركية في منتصف القرن وهو: نقد الشك عند هيوم من خلال فلسفة الأسكتلنديين «البديهة» (ريد، ستيوارت)، التي كانت تدافع عن صحة الإيمان العادي في كل من نظام الطبيعة المعقول ووجود الإله، ومع الأدوات الرياضية، كان بيرس قادراً على شن نقد أكثر اختراقاً على كل من الاستحثاث sensationist، والشك العقلاني[٥٦] وفي سنوات حياته الأخيرة أطلق بيرس على موقفه اسم النقد المبني على الحس المباشر «critical common-sensism»، كما لو كان ينطوي على مزيج من كانط والفلسفة الاسكتلندية. وقال بيرس إن «جميع المعتقدات غير القابلة للنقد هي معتقدات غامضة، ولا يمكن تقديمها بشكل دقيق دون إثارة الشك»، [برنت، (١٩٩٣ : ٣٠٠)، لا يوجد شيء من قبيل الإحساس الأول، لكائن في طور التشكيل إلا بعد التعرض لتفسيرات عن طريق سلسلة من الإشارات، ومن نفس المنطلق، لا يوجد أي إدراك نهائي لأن إعادة التفسير يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية حيث يتم إجراء اتصالات الإشارة الأخرى وينظر بالتالي إلى الشيء في إطار المزيد من تداعياته، وبما أن «الشيء» نفسه ما هو إلا افتراض، فالإشارة المفترضة في النظام يمكن أن تحقق نتائجها، فليس هناك شك واضح أو عناصر واضحة للواقع «الحقيقة»، فالغموض هو الصفة المتأصلة في الكون التي من خلالها يمكن لأي مفاهيم محددة وقوانين أن تتطور فقط.

ولم تكن البراغماتية عند بيرس إلا مجرد نوع من الكون الكتلي block universe المثالي الذي أنشأ جيمس براغماتيته الخاصة لتحل محلها، وسمح بيرس لنفسه أن يتعلق بشكل استرجاعي بالحركة البراغماتية، واستيعاب القليل من الشهرة وسط فشله العام، ولكن، حتى في شيخوخته المضطربة،

روج بيرس للبراغماتية pragmaticism الخاصة به بوصفها تحالفاً وثيقاً مع المثالية المطلقة الهيغلية، وادعى أن الجدلية هي حالة خاصة من الميتافيزيقا الثلاثية التكاملية الخاصة به. [برنت، (١٩٩٣ : ٢٩٩)]. براغماتية بيرس ذات التوجه الاجتماعي لمجتمع الباحثين كان لها صداها مع الفلسفة الطبيعية وعلم الاجتماع في العلوم التي أنشأت جيلين بعد وفاته، ولكن لأن المثالية عند بيرس كانت بيئته الفكرية الخاصة فقط فقد ماتت بموته وتم نسيانها، وقد تم تطوير الجانب الطبيعي عند بيرس فقط في منتصف وأواخر القرن العشرين، بعد توسع العلوم الاجتماعية والسيميائية، فهو الفيلسوف الأكبر بأثر رجعي؛ لأنَّ الظروف الاجتماعية التي تحدد اكتشافاته كانت من النوع الطويل الأجل وفي نهاية المطاف أدت إلى نشأة هذه التخصصات المستقلة، وكافح بيرس في عصره من أجل الاعتراف به، ولكن خيم عليه من قبل المثاليين بشكل أكثر وضوحاً مثل رويس، وعلى الجانب الآخر من قبل البراغماتيين مثل جيمس وديوي، وتتوازى هذه الفوضى في حياة بيرس المهنية من خلال الطبيعة الفوضوية لكتاباته: كتلة من الأوراق المبعثرة والمشاريع الضخمة غير المنضبطة للنظام الذي لم ينشر أبداً.

وفي الوقت الذي قامت فيه الجامعة الأمريكية بالتميز وأتاحت الفرصة لمزيج من الرياضيات والفلسفة والدين التي كانت تمثل المكونات الأساسية لنظام بيرس، كان بيرس هو الشخصية المعبرة عن المرحلة الانتقالية، الذي فكر في الخطأ بالنسبة إلى القاعدة المستقبلية للنظام الشامل التبادلي من النوع الخاص به، كما أنها ليست مجرد مسألة لبيرس قد تأتي في وقت قريب جداً. فقد كان بيرس مفكراً جوهريّاً من الجيل المثالي الأخير، وقد أصيب بخيبة أمل بسبب التخصص الطبيعي المجرد عند السيميائية (علم المعاني) الذي وجد فيه أخيراً مكاناً لعمله. ومسار التغيير الأكاديمي يفسر فشل بيرس في حياته الخاصة، والنوعية المرتابة وغير المركزة لطاقاته الفكرية[٥٧].

فقد كان المنطق الرياضي في أوروبا موجوداً بشكل غير مستقر وعلى هامش التخصصات المعترف بها، حيث يجري إنشاء أسس البحث العلمي والتدريس، فقد كانت أفضل أعمال بيرس هي أعمال غير محسوسة إلى حد كبير من قبل زملائه، فقد كان بيرس شخصاً متغطرساً ومتعجرفاً؛ لأنَّه رأى من نفسه شخصاً عبقريّاً (وهو الدور الذي هيأه له والده لكي يلعبه)، وكان

يمكن له أن يرى تداعيات علمه الجديد في مرحلة مبكرة، ولكن المشروع ككل كان غير مرئيّ من قبل الآخرين، وفي ضوء إنجازاته المتواضعة في المجالات التقليدية، بدت ادعاءاته وكأنَّها مشابهة لادعاءات هؤلاء المدعين والمشعوذين، وقد ضاعفت عصبية بيرس وعدم شعوره بالمسؤولية من مساوئه وعيوبه البنيوية «التكوينية»، ولكن شخصيته الهادئة والأكثر صحة ربما ظلت تخفق في تحقيق الاعتراف، وتبين لنا أمثلة فريجه، والجيل الأول مثل بولزانو أن الطريق إلى إضفاء الطابع المؤسسي على مجال المنطق الرياضي كان طريقاً صخريّاً وصعباً للغاية، كما تم تكريم هؤلاء الرواد بأثر رجعي فقط من قبل الجيل التالي من الفلاسفة. جورج كانتور، الذي كان النظير الأقرب لبيرس في البلدان النامية [منذ عام: (١٨٧٤)] الذي أكد أيضاً أن الاستمرارية تبرر وتبرهن على وجود الله، الذي كان الهدف من الجدل وحتى الاحتقار في المجتمع الرياضي الألماني، وهي السلالة التي سببت لكانتور الكثير من الانهيارات منذ عام: (١٨٨٤) وحتى وفاته في مستشفى للأمراض العقلية في عام: (١٩١٨)، [ديوبين، (١٩٧٩)، كولينز وريستيفو: (١٩٨٣)]، وسوف ننظر في التنمية الاجتماعية في المنطق الرياضي في الفصل الثالث عشر.

علم النفس التجريبي والحركة «البراغماتية»

تتمثل المرحلة الانتقالية الأنقى في الانتقال من المثالية الدينية إلى البراغماتية في عمل ديوي، فعلى نقيض العلماء المهجنين من أمثال جيمس وبيرس، كان ديوي فرعاً منبثقاً من فروع الاتصالات اللاهوتية والمناهج الدراسية الأساسية من الكليات الدينية القديمة. وقد بدأ بهدف أن يصبح وزير الأبرشية Congregationalist، وقام بالتدريس في الفصول المخصصة لتدريس الكتاب المقدس حتى فترة متقدمة من ثلاثينيات عمره. [كوكليك، ١٩٨٥، ٢٣٠ ـ ٢٤١)]، وكان أساتذته، رجال الدين اللاهوتيين الليبراليين من أندوفر والمعاهد الدينية الاتحادية، يتقبلون الهيليجية الشعبية باعتبارها وسيلة للتوفيق بين الدين ومذهب التطور الدارويني. وفي جامعة جونز هوبكنز في أوائل عام: (١٨٨٠م)، قام موريس بتقديم ديوي للفيلسوف التقني لـ تى. اتش. غرين[٥٨] وهو إن. بوم، وقدم منظور اللاهوت التحرري، وكان الخلل عند

غرين هو انفصامه الثابت فيما يختص بالعالم الروحي بين الذوات الفردية والذوات المطلقة، والحيلولة دون تطور الأولى نحو الأخيرة. وفي جامعة جونز هوبكنز، واجه ديوي أحد المقومات من أجل التغلب على هذه المشكلة، وهو علم النفس التجريبي الذي استحدثه. جيستانلي هول، ويمكن تناول هذه القضية اللاهوتية عن طريق البحث العلمي، وخلص ديوي إلى هذه، وأوضح أن العقل البشري يجب أن يكون النشاط الغائي في الكائنات الحية، الذي يشير مساره إلى الإله.

ويعتبر حتى الآن ديوي مجرد ليبرالي لاهوتي لديه تعاطف مع نظرية التطور الهيلجية، وجد معبراً وأكثر تميزاً في إضفاء الشرعية على التخصصات البحثية المزدهرة في الجامعة بعد إصلاحها، فقد قامت أقسام الفلسفة بتأسيس مختبرات علم النفس، التي بداخلها إضافة فرع الميتافيزيقا القديمة إلى الدراسة التجريبية التطبيقية، دعا ديوي لأهمية علم النفس التجريبي، بوصفه علماً كاشفاً Ur-science. [كيوكليك، (١٩٨٥: ٢٣٩)]، والعلم التأسيسي لغيره من التخصصات الأخرى، حيث إنَّ علم النفس هو النقطة التي عندها يتجلى المطلق في العالم، ومن وجهة نظر المثاليين، فإن اتصال علم النفس مع فسيولوجية الكائن الحي هو بوابة لربط الروحانية بالعلوم الفيزيائية والبيولوجية أيضاً[٥٩].

وفي ميشغان، (١٨٨٤ ـ ١٨٩٤)، وشيكاغو (١٨٩٤ ـ ١٩٠٤)، وكولومبيا (١٩٠٥ ـ ١٩٥٢)، شجع ديوي ما يمكن أن يصبح بعضاً من معامل علم النفس الرائدة، وفي إطار آنجيل في شيكاغو، وثورندايك في كولومبيا، فقد ابتعد الباحثون عن الدراسات الذهنية الاستنباطية على نمط فونت، متجهين نحو البحوث السلوكية، وكان التعيين في الفلسفة مزدهراً، وكذلك كان التوتر متزايداً بين الباحثين ذوي الأنماط الجديدة والفلاسفة التقليديين، وبحلول عام: (١٩١٢) كان لدى علماء النفس رابطة مهنية مستقلة وأقسام علم النفس منفصلة في عشرات الجامعات[٦٠].

وأصبحت المدرسة السلوكية المتشددة، التي أعلنها واطسون في عام: (١٩١٣) أيديولوجية لفصل علم النفس إلى أقصى حد ممكن من المحتوى الفلسفي. ولكن ديوي نفسه لم يقم بمثل هذا الفصل، ولكن خلال هذه

السنوات حل المنهج التجريبي محل المثالية بوصف التزامه الفلسفي الرئيسي.

وفي عام: (١٨٩٠)، أطلق ديوي على الأبحاث النفسية اسم«المثالية التجريبية». [كيوكليك، (١٩٨٥ : ٢٣٩)]، وبحلول أوائل عام: (١٩٠٠) كان معتبراً إياه أساساً «للذرائعية» instrumentalism.

وبعد أن تخلص من المنطق الرسمي، والفجوات بين المتناهي واللانهائي، بين العالمين البشري والطبيعي والمطلق، لم يعد ديوي بحاجة إلى المثالية. ويتمثل العلم في النزوع البيولوجي للكائن من أجل التكيف مع الظروف من أجل البقاء على قيد الحياة، فالمنهج العلمي من التجارب الجارية المتكررة، مع الأهداف والقيم الجديدة المنبثقة عن كل خطوة، أصبح الأسلوب المطبق على كل اهتماماته، فقد نشأ ديوي أقل تديناً، وأكثر توجهاً نحو العمل الصالح في الحركة من أجل استيطان المنازل، وحقوق العمال، والتعليم العام، وكانت النظرة العالمية للمثاليين في المجتمع الروحي متجانسة بوصفها تمثل التعاون الديمقراطي في المجتمع البشري، وقد صنعت الديمقراطية ما يعادل المثل الدينية، فقد كان كلاهما متعادلاً مع التجارب العلمية المتطورة نحو حل المشكلات، وقد تضاءلت وتلاشت سمعة ديوي على المدى البعيد، فقد كان في عصره الفيلسوف الأبرز لدى الجمهور الأمريكي، وقبل كل شيء بواسطة إضفاء الشرعية على الأبحاث العلمية والتعليم من خلال ربطها مع الأيديولوجية السياسية الأساسية.

وقد جاءت البراغماتية عند جورج هربرت ميد من خلفية شديدة الاقتراب لديوي. [ميلر، (١٩٧٣)، جواس (١٩٨٥)]، وكان محيط ميد متمثلاً في المبشرين البروتستانت، حيث كان والده أستاذ علم اللاهوت، ووالدته رئيسة كلية ورعة، ولقد انضم ميد إلى الشبكات الفكرية كمدرس في عائلة جيمس، وكطالب لرويس، وذلك في أثناء إقامته في ألمانيا. وأخيراً، فقد كان أحد التلاميذ المخلصين لديوي، الذي جاء به إلى شيكاغو في عام: (١٨٩٤)، حيث شاركوا معاً في الحركة الاجتماعية الإنجيلية، ومثلهم مثل غيرهم من الأميركيين الآخرين من أبناء جيله الذين يسعون للتخفيف من حدة التشدد الديني الأبوي، فقد أصبح منجذباً إلى علم النفس التجريبي باعتباره

مزيجاً من العلم والروحانية، ولكن قد كان علم النفس علمانيّاً، ولذا تعرض ميد إلى جانبه المتشدد عن طريق صداقته مع السلوكية عند جون بي، واطسون [طالب دراسات عليا في جامعة شيكاغو، في الفترة من: (١٩٠٠)، وحتى: (١٩٠٣)]، وفي مقابل هذه الموجة من المد والجزر، حافظ ميد على موضوعات المثاليين في السلوك الاجتماعي والترابط بين العقل عن طريق تحويلها إلى علم النفس الاجتماعي الطبيعي.

وفي نظام ميد، فإنَّ العقل ينبثق من التفاعل الاجتماعي للبشر، والكلمات هي الإيماءات اللفظية التي تتمثل أهميتها في العمل المقصود الذي تنقله إلى السامعين، ويمكن فهم اللغة عن طريق اتخاذ دور الشخص الآخر، والمسلمات لا وجود لها في العالم، ولكن يتم إنتاجها بواسطة الرموز، وبمقتضى ما يعني الشيء نفسه بالنسبة إلى الجميع. هذا هو المعمم الآخر ـ القدرة اللانهائية عند البشر على تبني وجهة نظر تمثل في مجملها منأى شخص ـ الذي تشكل عالماً من الكائنات الدائمة للعقل الفردي، واستوعب الفكر المحادثة، ونقاط التقاطع بين الإنسان والحيوان لما يتعلق بالإيماءات التي يجري تنفيذها من خلال تقسيم المرء نفسه إلى المتكلم والمستمع، وما أسفرت عنه فلسفة ميد هو أن العقل لم يعد غامضاً، بل هو العملية التجريبية التي يمكن تفسير تنوعها واختلافاتها بواسطة أساليب البحث الاجتماعي.

وقد لاقت نظرية ميد الخاصة بالعقل قدراً قليلاً من الاعتراف بها وإدراكها فيما بين الفلاسفة، وفي عام: (١٩٣٠م)، وذلك بعد وفاته، جعل علماء الاجتماع في جامعة شيكاغو من ميد عالماً مشهوراً في نظامه الخاص بوصفه مؤسساً لما أطلقوا عليه اسم «التفاعلية الرمزية»، ويشبه ميد بيرس في ترك المخطوطات المبعثرة غير المكتملة [ولاسيما ميد، (١٩٣٨)، ولكنه نشر القليل من أعماله طيلة حياته، ويرتبط حجبه للثقة الإبداعية الخلاقة بموقفه المتناقض في المجال الفكري، فلم يكن ميد نفسه مخلصاً ومتحمساً لعلم الاجتماع الطبيعي وقد احتفظ بالتزامه تجاه المثالية حتى النهاية، وفي المحاضرات التي ألقيت في عام: (١٩٣٠)، يصف الوقت بوصفه واحداً من المشروعات البشرية، والتاريخ الماضي بوصفه إعادة تشكيل بشكل مستمر من قبل المخاوف الناشئة في الوقت الحاضر، ويتم إنشاء الأشياء «الكائنات»

باعتبارها وحدات منفصلة وأشكالاً محددة فقط، حيث سيتمركز محور العمل عليها، وتكون صلابة الأشياء المادية قائمة بالنسبة إلينا لأننا نبرز أنفسنا بداخلها ـ فنحن نأخذ دور الشيء المادي ـ ونتخيل أنفسنا ونحن نسعى بقوة. [ميد، (١٩٣٨: ٤٢٦ ـ ٤٣٢)]، وخشية أن يجعل هذا من العالم عالماً شديد الارتكاز على الإنسان، فقد أشار ميد إلى وجهات النظر الموجودة بشكل موضوعي في السلوك الاجتماعي للطبيعة، كالكواكب والجزيئات، وما شابه ذلك ممَّا يكون بعضها البعض عن طريق تفاعلها. [ميد، (١٩٣٢: ٤٧ ـ ٦٦، ١٦٢ ـ ١٧٤)]، ويبدو الأمر كما لو أن ميد قام بحل مشكلة بريكلي «esse est percipi» من خلال إسناد صفات وخصال العقل إلى كل شيء في الطبيعة، والتعرف على العقل من خلال تبادل وجهات النظر في العمل الاجتماعي.

وحتى في أوج ازدهارهم، لم يهيمن البراغماتيون على الفلسفة الأمريكية، وبحلول عام: (١٩٢٠)، أصبح ديوي فليسوفاً شهيراً، ولكن إلى حد كبير فيما يتعلق بالتعليم التقدمي، فكانت تطبيقاته للبراغماتية تنحصر في إصلاح المناهج الدراسية في المدارس الثانوية، وإبطال الموضوعات الكلاسيكية لصالح تعديل الحياة، وكان حصنه المنيع لا يتمثل في أقسام الفلسفة فحسب، وإنما في أقسام تدريب المعلمين في الجامعة، التي نمت من أجل تنسيق ثورة الجامعة مع ازدهار المدارس الثانوية الحكومية، وفي الفلسفة ذاتها، ظلت المثالية الموضع المهيمن وحتى عام: (١٩٣٠م)، حينها تم اعتبار البراغماتية من قبل الفلاسفة المتخصصين معرفة غير جدية فيما يتعلق بنسبيتها، ووسطية الإنسان وقصور هذا النظام مقارنة بموضوعية المثالية. [شنايدر، (١٩٦٣: ٥٠٩ ـ ٥١٠)].

هذا وواصل المثاليون الشخصيون الدفاع عن فردية الأرواح، والشخصية الذاتية للإله، وفي عام: (١٩١٠)، تخلى طلاب جيمس الذي يقود هسانتيانا وبيري عن البراغماتية وانتقلوا إلى الواقعية الجديدة، التي تتلاءم بشكل مريح مع العلمانية الطبيعية، ولكن أيضاً خفضت من نفوذ ومكانة وجهة النظر الفلسفية المميزة، وكانت الموجة الكبيرة التالية في الفلسفة هي الأسلوب التحليلي ـ المنطقي الذي تم استحداثه في عام: (١٩٣٠) لاكتساح كل هذا بعيداً مع التطرف المتشدد الذي لا هوادة فيه، وكما حدث في إنجلترا فقد

سيطرت المثالية والمثالية المهجنة على الفلسفة الأمريكية خلال جيلين من إدخال النمط الألماني على الجامعة البحثية. وعندما اكتملت العلمنة الدينية الشاملة واسعة النطاق للتعليم العالي، تم رفض المثالية وإقصاؤها.

المثالية في إيطاليا والدول الاسكندينافية واليابان

نشأت في إيطاليا أيضاً الفلسفة المثالية في اتصال مع الصراع من أجل علمنة إصلاح التعليم، وكانت البابوية تعارض الوحدة الوطنية باعتبارها تهديداً للممتلكات الإقليمية والامتيازات في الولايات المحافظة. ومنذ فترة التوحيد ولم الشمل السياسي (١٨٥٩ ـ ١٨٧٠)، كان القوميون معارضين للإكليريكيين، ويقاتلون لانتزاع التعليم من الكنيسة عن طريق بناء نظام المدرسة المركزية، على غرار القوانين التعليمية الألمانية (باربالي ١٩٨٢). وكان لإيطاليا عدد كبير من الجامعات المستقلة، وذلك نتيجة للانقسامات السياسية طويلة الأمد وموجة من التأسيس على مدار العصور الوسطى. وقبل التوحيد الوطني، فقد كانت الجامعات لا تزال تدرس الكتاب المدرسي. وبعد التوحيد، تم دمج وإدراج الجامعات في نظام الدولة المركزية، وفرض النموذج الألماني للكليات العليا البحثية عليهم. وفي المناطق العلمانية في الشمال، سرعان ما أصبحت الجامعات مدمجة في الشبكات الدولية للعلوم، والفلسفة الوضعية التي كانت قوية، ورواد الفلاسفة الذين قاموا بتهجين علماء المنطق الرياضيين مثل بكانو وتلميذه فايلاتي.

وكان الكهنة يمثلون نسبة كبيرة من المعلمين والموظفين في النظام العلماني، وخصوصاً في الجنوب، فقد كان هناك صراع طويل على درجة الإقامة اللازمة مع الكنيسة، وكان فلاسفة المثالية الإيطاليون يمثلون شبكة في الجنوب تقف دائماً بين المعسكرات، وقامت الحركة بتعزيز التعليم وترويجه باعتباره روحانية جديدة من التسامي الأخروي «السرمدي»، في الوقت الذي يعارض فيه كذلك الوضعية والمادية عند الليبراليين الشماليين. وكان المؤسس هو سيافينتا، ونابولي الثوري القديم، الذي عاد من المنفى في عام: (١٨٦٠) وصاغ تحالف القومية الإيطالية الفكرية باستخدام المثالية الهيغلية بوصفها أداة، وكان أشهر المثاليين هو تلميذ سبافيتا وتلامذته الأكبر: لابرولا، جنتيل، وكروتشة (الذي كان أيضاً ابن شقيق سيافينتا).

التقت المجموعة المثالية مع بعضها البعض وذلك في عام: (١٨٩٠)، بهدف مناقشة الماركسية في مجلة يتم تمويلها من قبل كروتشة، وعندما أصبحت الحركة العمالية منظمة، أجرى لابريولا اتصالات عن طريق المراسلة مع فريدريك أنجلز، وجورج سوريل. وقد قللت ماركسية لابريولا من أهمية قوانين الحتمية التاريخية؛ لأنه غير قابل للتطبيق في ظل الظروف السياسية الغريبة القائمة في إيطاليا، وبدلاً من ذلك دعت لإقامة مكان للوعي الوطني، وقد ظهرت المثالية الإيطالية وبرزت بمثابة الماركسية المجردة من المادية، والموجهة نحو الصراع الاجتماعي ومتبرئة من التسامي والتعالي في العملية التاريخية، وكعودة قصوى إلى جذور الهيغلية. وكروتشة، الذي قد بدأ حياته العملية بوصفه باحثاً متخصصاً في الأثريات، أعلن الآن تاريخ الانضباط الرئيسي، حيث لا يمكن للدين ولا العلم تجاوز التاريخ، ويتم احتواء كل الفكر في ظروف تاريخية معينة والتاريخ هو العمل والصراع، والأحكام ما هي إلا مجرد إيقاف مؤقت لتقييم العقبات التي تحول دون العمل. وإذا انسحب المرء من العمل فلن يكون هناك أي فكر. والتاريخ ليس بالعلم الوضعي لجمع الحقيقة، وحيث إنَّ الماضي أمر ميت، فكل ما يمكن استرداده هي روحه. فمثالية جنتيلي الفعلية، الصادرة في عام: (١٩١٦)، تأخذنا إلى أعلى تعريف متطرف للواقع مع العمل والحرمان من أي قيم متسامية، والعقل هو الحقيقة الوحيدة، وليس هناك فصل للفكر عن العالم الخارجي ولا فصل للفكر عن الممارسة، «والصحيح هو الشيء الذي هو في طور التكوين». [جنتلي، (١٩١٦)، (١٩٢٢ : ١٠)]، وليس هناك معيار خارجي يمكن بموجبه أن تحكم.

وقد سعى لابريولا إلى إيجاد تسوية وحل وسط للإصلاح التربوي والتعليمي ويتمثل هذا الحل في استقلالية المدارس عن الكنيسة، ولكن مع احترام مضمون الروح الداخلية الكامنة في المشاعر الدينية. [كالكويسكي، (١٩٧٨ : ٢: ١٨٥)]، وقد سخر جينتلي من الحداثة في المناهج الدراسية، حيث كان يفضل التعليم الديني في المدارس الابتدائية. وأصبح كروتشة وزيراً للتربية والتعليم ابتداء من عام: (١٩٢٠)، وحتى عام: (١٩٢١)، وخلفه جينتلي في الفترة من عام: (١٩٢٢)، وحتى: (١٩٢٤) في إطار موسوليني، وفي إيطاليا توافق البيت الذي يقع في منتصف الطريق للمثالية وتطابق بشكل

جيد مع النظام الفاشي الذي يفرض التركيبة السلطوية بين المحافظين ورجال الدين والعلمانية اليسارية، وبمجرد أن اتسمت الظروف الخارجية بالركود، علقت أيضاً المثالية في إيطاليا لفترة أطول من أي مكان آخر.

وقد كانت في الفلسفة الاسكندينافية، المثالية مبكراً؛ لأنَّ الإصلاحات تمت في وقت مبكر، وفي الجامعات السويدية، فقد كانت المثالية المترافقة مع الإصلاحات موازية لتلك الإصلاحات التي أجريت في ألمانيا: وذلك في ظل النظام الملكي الدستوري في عام: (١٨٠٩)، وفتح المكاتب الحكومية التي كانت حكراً في وقت سابق على الطبقة العليا من النبلاء للمتقدمين «المؤهلين» من خلال الامتحانات الجامعية، وتم الاستعاضة عن هيبة الكراسي اللاهوتية بمجرد أن انخفضت قيمة المهن الأكاديمية واستبدلت بالدراسات الفلسفية، التي أصبحت تعليماً ذا مكانة عالية، وقد أصبحت الكانطية ذات مكانة بارزة في مطلع القرن الثامن العاشر(١٨٠٠م)، وكانت الهيغيلية ابتداء من عام: (١٨٣٠م)، وحتى عام: (١٨٤٠)، جنباً إلى جنب مع إصدار «نسخة» بوستروم السويدي من المثالية الروحية [EP، (١٩٦٧: ٧: ٢٩٥ _ ٣٠١)، ليدمان، (١٩٩٣)، وفي عام: (١٨٥٢) صدر مرسوم رسمي بارتفاع همبولدتين لأبحاث فوق التدريس، وجاءت نهاية هيمنة المثالية مع موجة أخرى من الإصلاح في عام: (١٩٠٢)، وقد تم تقليص المناهج الدراسية العامة المطلوبة في الفلسفة إلى مستوى المدارس الثانوية وحلت محلها التخصصات المهنية، وأعقب هذا الإصلاح في الفلسفة سريعاً من خلال حركة بدأت في عام: (١٩١٠) واستمرت حتى عام: (١٩٣٠م)، والمتمثلة في الرفض المتشدد للذاتية والروحانية. كما خفضت فلسفة أوبسالا الخاصة بها جيسترومو فالن الأحكام الأخلاقية إلى البيانات التجريبية بالإضافة إلى العواطف والأوامر، بطريقة توقع الوضعيين المناطقة. وتحولت الفلسفة بالمثل في فنلندا، وبعد قرن من المثالية، إلى الوضعية المنطقية. وتم إضافة هذه الحالات إلى قائمة الحركات المناهضة للميتافيزيقية في أنظمة الجامعة بعد انتهاء سيطرة المثالية.

ويتوازى التسلسل الياباني مع صراعات العلمنة الأوروبية. فمحتويات الدين التقليدي والأيديولوجيات السياسية الخاصة بدعاة التحديث كانت فريدة وغريبة على اليابان، ولكن الدين من إمكانيات المؤسسية والفكرية كانت هي نفسها تقريباً. وقد تم تأسيس الجامعات اليابانية في الفترة من عام ١٨٧٠

وحتى عام ١٨٩٠ على غرار الجامعة الألمانية بشكل مباشر، كما هو الحال مع الإصلاحات الإنجليزية، والأمريكية، والإيطالية والإصلاحات في الدول الاسكندينافية. وهكذا يحاكي جيلميجي المبكر من تغريب الروادي ويحذو حذو النفعية والعلم المادي، ولكن بمجرد أن حققت الجامعات الاستقلالية والحكم الذاتي تحت قيادة المعلمين اليابانيين، سرعان ما تحولت الفلسفة إلى النسخة الأصلية من المثالية تحت قيادة مدرسة كيوطو. وكان المنزل الذي يقع في منتصف الطريق في هذه الحالة بالطبع ليس بين العلمانية والمسيحية، ولكن بين المتشددين من النظام الجديد الخاص بالمدرسة العلمانية والبوذية. وفي الفترة الأولى من عملية الإصلاح، تعرض البوذيون إلى الأعمال الوحشية مثلهم مثل الكاثوليك على يد الأوروبيين المناهضين للإكليريكية. فلا يمكن للدين البوذي أن يتم الاستعاضة عنه واستبداله بسهولة كما هو الحال في إيطاليا، فلم يكن من السهل الاستغناء عن المعلمين الكاثوليك والاستعاضة عنهم بسرعة. وفي مجال التعليم الخاص الذي انتشر بالفعل على نطاق واسع في عصر توكوغاوا، كانت نسبة كبيرة من المعلمين في المدارس من الكهنة البوذيين. وقد مرت الحركة المضادة للإكليروسية سريعاً بمجرد أن قام نظام التحديث بالتكيف والتوفيق الفعلي مع التعليم البوذي. وقد كانت طائفة الشنتو التي تم ترويجها وتعزيزها على الصعيد الوطني متخصصة للغاية وصناعية للغاية بهدف تكوين بناء ليكون بمثابة فلسفة ترشيدية، وعلى الجانب الآخر، فقد كانت الكونفوشيوسية الجديدة، المهيمنة في مدارس النخبة في توكوغاوا، علمانية إلى حد كبير. هذا وقد قامت الفلسفة البوذية بعمل عودة غير متوقعة لأنه يمكن لها بسهولة أن تتخذ شكل دين العقل. وتم دفع كلٍّ من مدرسة نيشيدا ومدرسة كيوطو فيما يتعلق بالتقاليد ولكنها لم تعتمد على العقيدة ولا على الإيمان وإنما اعتمدت على الحجة الواضحة. وكان ذلك على وجه التحديد لأن الإصلاحيين المؤسسيين قد قاموا باختبار الواردات المتاحة من فلسفة العالم، وشبكة المفكرين اليابانيين الراود الذين أدركوا في وقت قريب أن في المواد البوذية المتاحة والمتوفرة لديهم فلسفة الدين المرشد التي يمكن أن تحتل مكاناً وتحافظ على تواجدها مع أي فلسفة في العالم. وحتى هذا النمط لم يكن مميزاً جداً إلى اليابان، بالنسبة إلى كل إصلاح من إصلاحات النظم التعليمية ـ في أمريكا، وإيطاليا، وإنجلترا ـ التي كانت أيضاً واردات دولية.

وقد كان المفكرون في هذه الشبكات أيضاً عالميين وصلوا إلينا من خلال نظامهم التعليمي الخاص في محاولة للتخفيف من قبضة العقيدة الدينية التخصصية، والمثالية ما هي إلا مظهر من مظاهر العالمية أو الكونية في الدين، وهي بمثابة الفكر الديني الذي يجادل بشكل مستقل عن العقيدة والتقاليد، ويحتفظ حتى الآن بمكانة في نظامه من أجل الولاء المسبب للسمو والتقاليد، وهذا هو السبب في كون المثالية الفلسفية المفضلة في أي مكان عند الجيل الانتقالي من المصلحين العلمانيين.

نبذ العلمانية للمثالية

كان هناك تمرد ضد المثالية في كل النظام الأكاديمي الوطني تقريباً، وذلك في الجيل الذي تلا اكتمال الإصلاح الجامعي. وقد فازت العلمانية في نهاية المطاف وحققت الانتصار الكامل في كل مكان في العالم الأكاديمي، وحيث حدث ذلك، انخفضت مطالبات المتخصصين الدينيين واقتصرت على تخصص واحد على قدم المساواة مع الآخر، وبعد وفاة الجيل الأكبر سنّاً، لم يعد للاحترام الوجداني للتقاليد الدينية وجوداً وتأثيراً، فالجيل الجديد من المثقفين، كان جيلاً غير مبال إزاء مشاعر أجدادهم الأكاديميين، وقد أقاموا موضوعاتهم على نقاط الضعف في البيت المثالي الذي يقع في منتصف الطريق، وكان الألمان - الذين خضعوا لأول مرة للثورة المثالية - أول من تنصل منها، وبعد وفاة هيغل جاء ماركس وفيورباخ وهيلمهولتز وبوخنر، وفي إنجلترا أصبح برادلي وبوسانكيت أهدافاً لمور ورسل، وفي أمريكا تم استبدال رويس، وجيمس رجل الدين البراغماتي وحل محلهم سي.آى. لويسو وستيفنسون، وكواين.

ومع ذلك، فإن الفلسفة كانت تتدفق في كل مكان في تلك القنوات التي تم قطعها في البداية من قبل الثورة المثالية. وعلى الرغم من التنصل من المثالية المتوهجة، لم تعد الفلسفة مرة أخرى إلى نمط التفكير مثلما كان عند شخصيات عصر التنوير أو من النفعيين. فالفلاسفة الأكاديميون هم الآن فنيون لا يمكن إصلاحهم، وحتى في المهاترات الضروسة، عندما يسخرون من «الفلسفة» ويطالبون بموتها، قد استمروا في الاحتفاظ بالنفوذ من قبل المثاليين الألمانيين الأوائل.

وقد كان كل الفلاسفة الأكاديميين في الواقع، في النظم التي تم إصلاحها منذ ما يقرب من عام: (١٨٠٠) هم فلاسفة ما بعد الكانطية post-Kantians. وإنهم يقومون بكل الفلسفات «المهمة»، مع التسليم بأن المطالبات الوجودية يجب أن تمر عبر عامل تصفية المعرفية، وكل البحث عما هو موجود في العقل، في هذه العملية السيميائية التي تشكل طبيعة ما تم أخذه ليكون المعرفة، يدرس كانط الفلاسفة استخدام تقنية طلب ما الذي يجب أن تفترضه بالضرورة من أجل الحجة التامة على الإطلاق. ويجوز وصف الفلسفة اللاحقة بأنها «التعالي» بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكن بعد ذلك بكثير قد يحتقر الفلاسفة المصطلحات.

فليس من المدهش أن تحدث حركة إحياء للكانطية الجديدة بعد سقوط الميتافيزيقا المثالية الطموحة، ولا تزال الأدوات الفلسفية القائمة في الثورة الأكاديمية الأصلية تمثل علامة بارزة لنفوذ الفلسفة الأكاديمية، وقد عفا عليها الزمن رغم الجهود لتعيين حدودها، وبعد ذلك للاستيلاء على أرض علم اللاهوت، وكل ما تبقى هي التقنيات المستخدمة في بداية تلك المعركة، وتعلم الفلاسفة أنَّ الأسلحة الأكثر انطباقاً بشكل واسع في الحجة هي تلك التي تبحث عن الأساس تحت الأسلحة الجدلية الخاصة بغيرهم من المتخصصين، وطالبت الفلسفة بالحق الأكثر عموماً في المجتمع الفكري ذي الفلسفة لتنفيذ حججه، والحكم على مدى صلاحية كل شيء آخر.

وهذا ما يجعل من المطالبة في حد ذاتها في الأحكام الفكرية التي قامت الثورة الأكاديمية بتنظيمها الحكم الذاتي للمفكرين من أجل إدارة شئونهم الخاصة وتسييرها، وجلب كل العالم تحت نطاق حكمهم.



الفصل الثالث عشر

حالة ما بعد الثورة: الحدود باعتبارها ألغازاً فلسفية

إنَّ الزيادة في عدد الفلاسفة المثاليين هو إبداع الانتقال الذي يتوقعه المرء عندما تتغير القاعدة التنظيمية، ولكن ماذا عن الأجيال التي بعد الانتقال؟ كانت الجامعات الألمانية هي أول من مر بالثورة وكانت أيضاً أول من رفض المثالية وأول من استقر في الروتين الأكاديمي، وعلى الرغم من ذلك فقد استمرت الفلسفة الألمانية في إبداعها بل إنها مرت بجولات جديدة من الثورة الفكرية: المادية والإيجابية والمنطقية والظاهراتية والوجودية وغير ذلك، ونحن معتادون على رؤية نظام الجامعة الألمانية سباقاً منذ فيورباخ وحتى كارناب وهايدغر، ويخفي هذا الاعتياد مشكلة نظرية.

رأينا مسبقاً في التاريخ العالمي أن التحول الأكاديمي لا يؤدي إلى إنتاج الإبداع بل إلى الركود، ويتمثل ذلك في الميل إلى التعلم عن ظهر قلب والتمسك بالتعاليم القديمة في التعليقات على النصوص القديمة والمحافظة التقليدية بدلاً من الإبداع، ويتواجد النمط في نظام الفحص ومدارسه الإعدادية في الصين وعند الأساتذة المحليين اليونانيين الرومانيين والمدارس الإسلامية والمدارس الهندوسية الطائفية الأخيرة، وفي أحسن الأحوال هناك تفجر إبداعي في الأجيال الأولى كما هو الحال عندما تأسست المدارس اليونانية القديمة لأول مرة في زمن تلامذة سقراط ومرة أخرى في فترة تأسيس جامعة العصور الوسطى المسيحية قبل الجمود الدراسي في القرن الرابع عشر، كيف يمكننا إذن أن نحسب الموجة الإبداعية التي امتدت لأربعة أو خمسة أجيال حتى ثلاثينيات القرن العشرين وربما أبعد من ذلك؟

هناك فارق واحد يتمثل في أن الإبداع في الجامعة الحديثة أصبح يعتمد على العملية المستمرة للتخصصات المتخصصة. دأبت المدارس الصينية واليونانية والإسلامية والهندوسية والمسيحية في العصور الوسطى المتأخرة في الحفاظ على التعاليم القديمة، وفي كل الحالات أصبحت مناهجهم الدراسية عالقة في عدد معين من المجالات، وعلى العكس من ذلك ولد النموذج الألماني تياراً مستمراً من التخصصات الجديدة، ويعتبر الانفصال والفرص الناتجة لمجموعات الأفكار هو الذي يحفز الإبداع ضمن النظام الأكاديمي.

وتقابلنا هنا مشكلة ثانية، فربما تزدهر الجامعة ككل في ظل هذا النموذج، لكن ألا يعني ذلك أن الفلسفة قد فقدت محتوياتها تماماً عن طريق التزايد في عدد التخصصات المستقلة؟

غالباً ما أعلنت وفاة الفلسفة استناداً إلى هذه الأسباب نفسها، وأعلن المعادون لأتباع هيغل في أربعينيات القرن التاسع عشر أن الفلسفة علم فاشل كما كان الوضعيون المناطقة راغبين في عشرينيات القرن العشرين في استبدالها بفرع من علم الرياضيات وكانت اللغة العادية للفلاسفة في خمسينيات القرن العشرين تستبدلها بعلم استخدام اللغة، وعلى الرغم من ذلك فقد ازدهرت الفلسفة في عالم التخصصات، فقد كانت قادرة على خلق مواقف متبدلة جديدة عن طريق اتخاذ موقف احتقار صراع التخصصات؛ ولقد وفرت التخصصات آلية اجتماعية للإبداع ضمن الفلسفة: فيكون انتقال الأفراد من مجال إلى آخر غالباً بين مواقع متشددة ومتساهلة ضمن سوق العمل الأكاديمي.

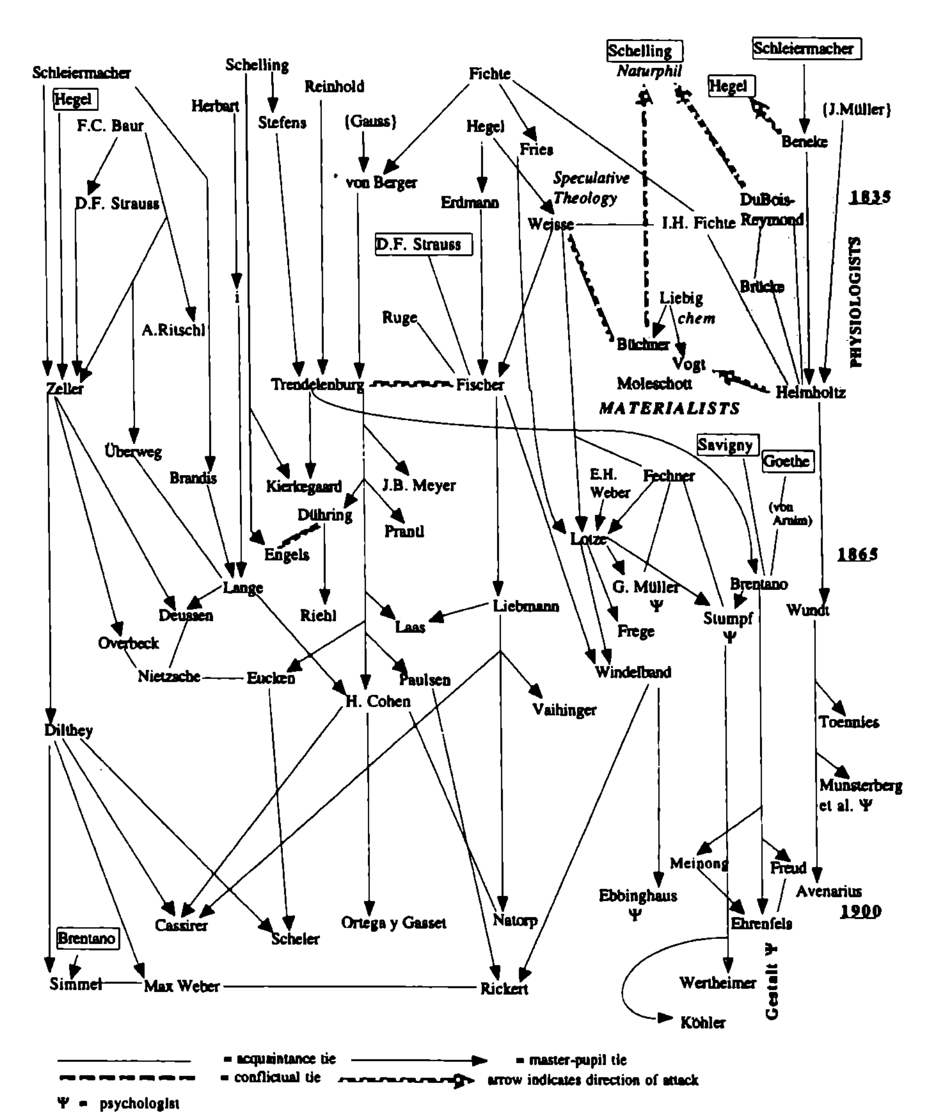
ومنذ أن مرت ألمانيا بثورة الجامعة قبل أنظمة الجامعات الأخرى بجيلين فقد اختبرت الفلسفة الألمانية انقسامات التخصصات والتداعيات بسرعة كبيرة، وتركزت الموجة الأولى منذ عشرينيات القرن التاسع عشر وحتى أربعينيات القرن التاسع عشر حول اللاهوت ومن هنا جاء الانقسام إلى يمين ويسار أتباع هيغل القدامى والجدد الذين حرضوا على الإصلاح الديني الأول ثم الراديكالية السياسية. [انظر الشكل رقم: (١٣ ـ ١)]، وفي

أعقاب هذه الموجة جاءت موجه أخرى، وهي الصراع بين الفلسفة الطبيعية المثالية وتخصصات البحث العلمي المختلفة. وكان الفلاسفة في جيل هيغل يقومون بتدريس المقررات في الفلك والرياضيات وعلى الرغم من أن كلية الطب وفرت قاعدة أساسية لبعض الباحثين، لـم يكن قد ظهر حتى ستينيات القرن التاسع عشر كلية منفصلة للعلوم الطبيعية منشقة عن الكلية الفلسفية، وفي ذروة الصراع من أجل الاستقلال في خمسينيات القرن التاسع عشـر كانت معاداة المثالية منتشـرة بين قادة باحثي المختبرات الجدد وكان أكثر المتحدثين باسمهم تطرفاً هما مولشوت وبوخنر الذين أعلنوا عن المادية الاختزالية باعتبارها تحرراً من الدين الفلسفي.

وانتشرت موجات صراعات أخرى في المجال: فالتاريخ ضد الفلسفة ـ الأقدم والأكثر هيبة والعلوم الاجتماعية ضد مثالية هيغل التي طالبت بتاريخ لمضمارها الخاص ـ وعلم النفس ضد الفلسفة، وهو أول انقسام كبير في التخصصات ضمن المجال الفلسفي التقليدي. وكانت الكانطية الجديدة حركة شاملة للفلسفة في ألمانيا منذ ستينيات القرن التاسع عشر فصاعداً؛ لأنَّها فصلت بين هذه النزاعات الحدودية: اللاهوت والعلوم الطبيعية والتاريخ وعلم النفس والمزيد في المستقبل. وجعلت الكانطية الجديدة مسألة التخصصية فرصة لخلق فلسفة منسجمة، فتحولت الهجمات على الفلسفة من تهديدات بالقتل إلى نمو الصناعات.

قامت الكانطية الجديدة بإنكار المثالية بادعاءاتها الوجودية كدين منطقي وكان ذلك مهيناً للاهوتيين من الحرس القديم وبنظرياتها العلمية البديهية وكان ذلك مهيناً للباحثين التجريبيين، وكانت «العودة إلى كانط» هي الشعار الذي تبع وفاة الأنظمة المثالية تحديداً؛ لأن كانط يلخص الأدوات الانعكاسية: دراسة ما كان مفترضا في أي بيان للمعرفة، واتخذ الكانطيون الجدد الآن مهمة تصنيف المجالات المختلفة في العلوم عن طريق فحص افتراضاتهم النظرية.





الشكل: (١٣ ـ ١) الشبكة الألمانية في الفترة: (١٨٣٥ ـ ١٩٠٠): الكانطيون الجدد والتاريخيون والوضعيون وعلماء النفس

وأصبح بالفعل في ذروة الجدل بين المثالية والمادية في خمسينيات القرن التاسع عشر لوتز الباحث الطبي الذي انتقل إلى مقعد الفلسفة أكثر الفلاسفة الألمان شهرة في زمنه عن طريق اقتراح تعديل المجالات التخصصية، وعند رفض رأي هيغل القائل بتفوق المفاهيم على الاستنتاجات التجريبية لم يجد لوتز المجال الفلسفي الصحيح في الوجودية بل بالتميز بين عالم القيمة وعالم غير مبال بالقيمة: إن مهمة الفلسفة هي إعطاء المعنى للعالم المادي الذي لا معنى له. اقترح هيلمولز النجم الباحث والمتعهد بتأسيس المختبرات مع شبكة من العلاقات في المؤسسة المثالية تعديلاً آخر للحدود. وأعلن هيلمولز أنّ الفلسفة والعلم متناغمين لأن الفئات البديهية كانت قد وجدت في صلب النظام العصبي للإنسان. وقد فصل لوتز أن مضمار الفلسفة هو مضمار القيم وهناك استراتيجية أخرى ستجعلها مجالاً للمعرفة، ونشر زيلر في عام: (١٨٦٢) شعار (نظرية المعرفة) مؤيداً موقف كانط القائل بأن هناك فئات تبرر من قبل فلسفة الإدراك، وجاء الانطلاق الواسع النطاق للحركة الكانطية الجديدة في عام: (١٨٦٦) عندما قام إف آيه لانج بنشر **تاريخ المادية** معلناً أن المثالية والمادية على السواء ميتافيزيقيات للشيء في حد ذاته الذي حظره نقد كانط. [ويلي، (١٩٧٨)، وكوهنك، (١١٩١)]، وعندما ظهر علم النفس علماً بحثياً عدلت الفلسفة مرة أخرى من موقفها المتبدل، وأوضح كانط أن فئاته تسبق جميع التجارب ولكن في غياب البحث العلمي الذي يبحث في الوعي فكان من السهل العودة إلى الدفاع السطحي عن الفئات باعتبارها مبررة تجريبياً، وزادت الحدود بين المعرفة وعلم النفس عندما أسس فونت مختبره النفسي في لايبزيغ في عام: (١٨٧٥)، وكان فونت مساعداً سابقاً لهيلمولز الذي منعت مهنته في علم وظائف الأعضاء لأن المقاعد قد امتلأت بالجامعة السابقة، وبالانتقال إلى سوق الوظائف الأكثر وفرة في الفلسفة اقترح فونت تحويل هذا التخصص القديم إلى المجال التجريبي لعلم النفس، الدراسة العلمية للوعي. [بن دافيد وكولينز، (١٩٦٦)].

وفي ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر قام تلامذة فونت بالإضافة إلى السلالة المماثلة من طلاب لوتز ستامف وجي إي ميلر ومن برنتانو بنشر منهج علم النفس التجريبي في الجامعات التي تتحدث باللغة الألمانية وقد

تعزز النمو بشكل ناجح عن طريق الطلاب الأجانب الذين قاموا بنقل المنهج إلى أمريكا.

اتخذ الفلاسفة الكانطيون الجدد المسار المقابل، ويجب ألا يتم الخلط بين التركيبات المعرفية في حد ذاتها مع العمليات النفسية وتوجد العمليات النفسية على المستوى التجريبي وتخضع للبحث بالطرق التجريبية في حين للأولى معنى أو بنية أو صلاحية في مجالها الخاص، وأعاد هيرمان كوهين لمؤسسة مدرسة ماربورغ تمييز كانط للأسس المتعالية والبحث التجريبي اللاحق، وعندما قام كوهين في عام: (١٨٧٥) برفض التفسير الفسيولوجي لكانط كان يرفض إدخال العلم الطبي الخاص بهيلمولز في المجال الفلسفي.

وفي الوقت نفسه كان فونت المساعد السابق لهيلمولز يساند بكامل طاقته المذهب الطبيعي الإمبريقي الخاص به وأطلقت مدرسة ماربورغ برنامجاً للبحث في المنطق التأسيسي المنطلق من الرياضيات وعلم القانون.

لـم يتم التقليل من الفلسفة إلى حد البحث النفسي لكنها بقيت مستمرة في مجالها الخاص، وقام ديلتاي تلميذ زيلر بتشكيل «نقد للمنطق التاريخي»، وأعلن تمييز ديلتاي بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية عن خطوط جديدة من التحالف واضعاً التاريخ والفلسفة بالإضافة إلى العلوم الاجتماعية والثقافية الأحدث إلى جانب الروح، حيث يتم البحث فيهم بالطرق التفسيرية في مقابل علوم المواد الميتة وأساليبها السببية.

وفي المقابل أوضح ويندلباند قائد المدرسة التي تدعى بادن للكانطية الجديدة أن التمييز بين الطبيعة والروح لا يلاءم الإجراءات الفعلية للتخصصات الموجودة خاصة علم النفس الجديد الذي طبق الأساليب التجريبية على الروح، وبدلاً من ذلك قام ويندلباند بالتمييز بين التخصصات وفقا للجانب الذي يقومون بموجبه بالبحث في الواقع: البحث التشريعي عن المبادئ العامة، أو الوصف المقارن بالذات للخصائص، وفي المقابل اقترح تلميذه ريكرت أنه عندما يكون لنا اهتمام بالمقارنة بالذات؛ فإنَّ معرفتنا لا تعتمد على الأشياء نفسها بل على القيمة ذات الصلة التي توجه تشكيل المفهوم، إن الحضارة هي النموذج الذي نراه فيها فيما يتعلق بالقانون.

وكان تقريباً كل شيء في ألمانيا في مطلع القرن متأثراً بالكانطية

الجديدة، وقام سيمل (تلميذ ديلتاي وبرنتانو وصديق مدرسة بادن) بإضافة أشكال إلى الفلسفة ونغمة من التعاطف التفسيري إلى علم الاجتماع، ودافع ماكس فيبر، تلميذ آخر لديلتاي وصديق لريكرت، عن أساليب الكانطية الجديدة في انتقاء مجال للتخصص الجديد في وقت قريب وساعد فيبر في تأسيس رابطة علم الاجتماع في عام: (١٩٠٨). وقام كاسيرر تلميذ كوهين برفض فصل العلوم الطبيعية عن مجال التخصصات الإنسانية وقال بأنّ التمييز التشريعي المقارن بالذات لا يتماسك لأنّ الحكم دائماً ما يجمع بين العالمية والخصوصية. وصرح كاسيرر للفلاسفة أن يجوبوا على نطاق واسع في البحث العام في الأشكال الرمزية الأمر الذي استمر في فعله في دراساته التي تتراوح بين الفيزياء النسبية وحتى السعي للعالمي والسرمدي عبر تاريخ الفلسفة والفنون.

قاد برنتانو طرفاً ثالثاً في الفلسفة الألمانية بين حركة علماء النفس التجريبيين والكانطيين الجدد، وكانت له أيضاً استراتيجيته الخاصة لإعادة الارتقاء بالفلسفة بين التخصصات، واعتبر أن الفلسفة أصبحت علماً تقدمياً لأن موضوعها هو دراسة الوعي التجريبي ويعتبر علم النفس على أسس أكثر متانة من أي من العلوم الطبيعية لأنه يستند وحده على يقين الإدراك الداخلي.

وحتى الآن يعتبر علم النفس هو سيد العلوم لكن القوانين الحسية والترابطية لمختبرات فونت والتجريبيين البريطانيين على حد سواء متشبثين بآرائهم الخاطئة لأنهم يغفلون النقطة الرئيسية، فلا يتكون الوعي في المحتوى بل في التصرفات؛ إذ إن النطاق الرئيسي للتصرفات العقلية هو «القصد»، حيث يقصد العقل شيئاً ما فيعطيه وجوداً عقليّاً، سواء تواجد خارجياً أو في المخيلة بالمقارنة بالكانطية الجديدة فيحاول العقل الوصول إلى الأهداف بدلاً من فحص الأهداف عن طريق المقولات.

وكان برنتانو أكثر المحاضرين الأكاديميين تأثيراً في نهاية القرن، وفي فيينا خلال الفترة: (١٨٧٤ ـ ١٨٩٥) قام بتعليم هوسرل ومينونغ وشيلر وسيمل وتواردوسكي الذي بدأ المدارس البولندية للمنطقيين بالإضافة إلى بوبر وفرويد، وكان التحليل النفسي وعلم الظواهر من إنتاج تلاميذ برنتانو وكان مؤسسو علم النفس الجشتالتي تلامذته الأحفاد.

وبعد بداية القرن تلاشى برنتانو في مجموعة المدارس الجديدة وتبلور علم النفس تخصصاً منفصلاً وانهارت الكانطية الجديدة في ظل الهجوم من قبل علماء الفيزياء المتجهين نحو الفلسفة في دائرة فيينا ومن علم الظواهر المتجهة نحو الفلسفة الخاصة بهايدغر، وكان هذا عكس التحالفات، فقد كانت الكانطية الجديدة قريبة من الفلسفة الوضعية في مراحلها الأولى: فكلاهما تشارك في وجهة نظر أنه لا يوجد شيء في حد ذاته وأن العلم تمثيل رسمي للمظهر الخارجي للتجربة الظاهرية. وبدلاً من تقويض التخصصات الأخرى وفرت لهم الكانطية الجديدة دعماً عقلانياً. وفي اتجاه آخر احتفظ ديلتاي وريكرت بعالم الثقافة الروحية التي دافعت عن اللاهوت ضد اختزالية العلميين المتشددين والعلمانيين، وعلى الرغم من ذلك، في نمط نموذجي للتغير العقلي حدثت الثورة ضمن شبكات المؤسسة نفسها. وبدأت حلقة فيينا كثورة ضد الكانطية الجديدة وكانت أيضاً ثورة داخل الكانطية الجديدة. وتروي الشبكات قصة مختلفة من المظهر الخارجي الأيديولوجي المألوف وأتى معظم قادة جيل: (١٩٠٠ ـ ١٩٣٥) ـ سكليك وكارناب وهوسرل وشيلر وهايدغر ـ من انقسام الكانطية الجديدة.

ومقابل هذه الاتجاهات الألمانية بدت الحياة الأكاديمية الإنجليزية قديمة للغاية. لم تحدث الثورة حتى الفترة: (١٨٦٠ ـ ١٨٧٠)، وقبل ذلك الوقت بقيت الفلسفة ضمن قالب تنوير المفكرين العلمانيين؛ وفي الوقت نفسه وضعت الصناعة والديمقراطية بريطانيا في الصدارة في تشكيل الحركات السياسية العامة وبالتالي في خلق العلوم الناشطة. كانت النتيجة نموذجاً مختلفاً جدّاً عن ألمانيا المعاصرة: بدلاً من صراعات ما بعد المثالية بين التخصصات الأكاديمية الجديدة نرى تشكيل الاقتصاد النفعي والفكر السياسي جنباً إلى جنب مع حركات علماء الطبيعة غير الجامعيين الذين توحدوا تحت راية علمنة نظرية التطور.

وبعد عام: (١٨٧٠) بدأ التحول إلى الأكاديمية مع الزيادة السريعة المألوفة في المثالية وأنتج أيضاً التركيبات الفلسفية البريطانية المميزة عندما قام المثاليون الأكاديميون بتسوية الأمور مع النفعيين غير الأكاديميين ثم عندما قام الجيل الأصغر بتسوية الأمور معهم، وقبل عام: (١٨٧٠) بقيت الجامعات البريطانية قديمة الطراز، لكن العلم الوحيد الذي كان مؤسساً جيداً

بينهم هو الرياضيات وإن كان بنسخة تقليدية، وكانت لذلك أيضاً عواقب فلسفية. بينما كافح علماء الرياضيات البريطانيون لتحديث مجالهم وجدوا أنفسهم في وسط ما بدا للعين التقليدية وكأنه تناقضات في الأجزاء الأولية لعلم الجبر. تم التدقيق بشدة في حد آخر ممَّا أدى إلى سلالة من الرياضيين الفلاسفة الذين ازدهروا خلال جيل راسل ووايتهيد.

غالباً ما تكون صراعات الحدود أمراً بشعاً، حيث إنَّها تشتمل على تحديات للهويات القديمة، ويعتبر تقشير الجلد القديم أمراً مؤلماً وأكثر من ذلك عندما يكون قادم جديد هو الذي يقوم بتقشير جلد شخص آخر. لا يمكن أن نأخذ هذه الصراعات على قيمتها الظاهرية؛ فإن مسألة الحدود التي تحرض على كثير من الفلسفة الحديثة يمكن أن تبدأ في تخصصات معينة لكن الفلسفة تحول كل شيء إلى مفتاحها الخاص وما يبدأ كنغمة أيديولوجية واحدة غالباً ما ينتهي بنغمة مختلفة تماماً في الوقت الذي تقوم فيه الحركات المضادة والانعكاسية الفلسفية بعملها.

المجالات العابرة للحقول على حدود العلم والفلسفة

عزز التمييز بين التخصصات من الفلسفة في عدة مراحل، **أولاً** هناك الصراع من أجل فصل الأيديولوجيات المصاحبة للاستقلال مثل المادية في خمسينيات القرن التاسع عشر وتعزيزها، **وثانياً** عندما تم إضافة الطابع المؤسسي على التخصصات الجديدة لتحصل الفلسفة على مكانتها بينهم، وفي هذا الوضع ازدهرت الكانطية الجديدة متفوقة على الخريطة النظرية لمساحات التخصص، **وثالثاً** ما إن وجد نوع جديد من التخصص في الجامعة تظهر إمكانية الإمبريقية التخصصية ممَّا يفسح المجال لمزيج جديد من الأفكار والشبكات الجديدة للأفراد وغالباً ما تتدخل هذه التدفقات المضمار الفلسفي جزئيّاً لأنَّ أي مسألة تتم متابعتها على مستوى عال من التجريد بشكل كاف فإنها تجتذب الجدل الفلسفي وجزئياً لأن الفلسفة كانت هي السوق الأكبر والأسهل في سوق العمل.

وأدى انتقال الفسيولوجيين الطبيين إلى الفلسفة إلى إنتاج علم النفس التجريبي وعزز تدفق علماء الرياضيات من المذهب الوضعي المنطقي وعلم الظواهر، وخلال ديناميكيات الصراع الاجتماعي واستجابة لعبور الحدود

يأتي نوع رابع من الإبداع الفلسفي: الحركات المقابلة لإبعاد التحديات.

تأثر الفلاسفة العصريون كثيراً بتوسع العلوم داخل الجامعات لكن لم يتأثروا بنفس القدر بالأيديولوجيات المعاصرة؛ لأنَّها كانت ستصبح مجرد فرع أو تابع للعلوم، وظلت ديناميكيات الشبكات الفكرية؛ بما في ذلك الطريقة التي تتكيف بها مع التغيرات في القاعدة المؤسسة، كما هي إلى حد كبير خلال تاريخ العالم، وإذا كان المفكرون الأوروبيون العصريون يختلفون عن أسلافهم فإنّه لذلك بالإضافة إلى الآليات الأساسية التي يشاركونها مع المفكرين الآسيويين والمفكرين القدامى ومفكري العصور الوسطى الغربيين هناك تطوران إضافيان: الاكتشاف السريع للعلم والبحث المستقل في الجامعة مع ازدهارها في التخصصات المتخصصة، وتتعامل الفلسفة الأكاديمية الحديثة باعتبارها أكثر التخصصات تجرداً وانعكاسية مع نتائج هاتين الثورتين باعتبارها مشكلة، ولذلك أصبحت الرياضيات محرضة على كثير من الفلسفة الحديثة وحتى إنعاشها وفي المجالات التي ابتعدت كثيراً عن المنطق وفلسفة العلوم.

اشتدت الصاعات داخل علم الرياضيات عندما أصبح تخصصاً أكاديمياً، ومن الأزمة الأساسية لعلم الرياضيات في مطلع القرن تدفقت الفلسفة الوضعية المنطقية في عشرينيات القرن العشرين التي بلغت ذروتها في حلقة فينا عندما اشتبكت مع الصراعات المنهجية في الفيزياء ومع الكانطية الجديدة. أنتج فرع آخر من نفس الشبكات علم الظواهر مع الزيادة التدريجية في تنافسه مع/ورفضه لعلم الرياضيات عن طريق إنشاء الوجودية، وأدى تدخل المنطقية الشكلية في الفلسفة إلى تنشيط كرد فعل حركة كبيرة ثالثة لفلسفة القرن العشرين، اللغة العادية. نتجت المدارس الكبيرة للفلسفة الحديثة سواء مباشرة أو من خلال طريق ديناميكيات الصراع الفكري ضغوط التخصصات التي تنشأ في علم الرياضيات.

هناك سبب اجتماعي أعمق لكون الوضع كذلك، إذ أصبحت الرياضيات مع جيل: (١٨٣٥ ـ ١٨٦٥) هي الشبكة الفكرية التي حققت أعلى درجة من الوعي الذاتي على هياكلها من الجدل وبالتأكيد يشكل إلى حد كبير هذا التركيز على عملياتها موضوع المسألة في الرياضيات العُليا، وسيطرت على

الجولة الثانية في الفلسفة المفاهيم والخلافات التي نشأت عن الذروة الجديدة للانعكاس الفكري.

وتدفق التخصص العابر للحدود في الاتجاهين في أوقات عدة. **فأولاً،** طالب الاكتشاف السريع للعلم باستقلاله ولم يمر مع قمعه للفلسفة وقت طويل بعد ذلك حتى قام العلماء بابتكار مسائل على قدر كبير من التجريد التي حاولت أخيراً الهيمنة على مركز ساحة الاهتمام الفلسفي، وقد خلق المنطق الشكلي بشكل كبير من قبل علماء الرياضيات الذين انتقلوا إلى المضمار الفلسفي، وكان فريجه وبوول وبيانو علماء رياضيات طوال حياتهم المهنية وكان بولزانو بالأساس عالم رياضيات فكان التعيين الأكاديمي الوحيد لبيرس في قسم الرياضيات، وبدأ كل من راسل ووايتهيد وهوسرل كعلماء في الرياضيات قبل أن يجدوا مواقعهم في الفلسفة ودرس كل من كارناب وفيتغنشتاين علوم الرياضيات قبل الدخول إلى شبكة الفلسفة.

وتلقى رواد المنطق الشكلي اهتماماً قليلاً في زمنهم، وكان للمنطق الرياضي اهتمام عرضي بين علماء الرياضيات وبين الفلاسفة وتعتبر مسألة جيدة كيف أن هذه المنطقة الغامضة أصبحت الهُوية المحددة لحركة كبيرة من فلاسفة القرن العشرين، واعتبر المنطق الشكلي في الفلسفة منطقة راكدة حيث تطور القليل من الأهمية لعدة قرون، وقامت اتجاهات منتصف هذا القرن نحو المنطق الاستقرائي (مثل منطق ويلو وميل) بمهاجمة الأشكال القياسية التقليدية متجهة بعيداً عن الحسابات المنطقية نحو التجريبية، وعلى الرغم من ذلك كان المنطق الاستقرائي يرتفع تدريجياً باعتباره موضوعاً جدلياً ضمن مساحة الاهتمام في الفلسفة الألمانية. فمن ناحية، قام كوهين والكانطيون الجدد بتحديد الفلسفة مع البحث في المنطق الذي يضمن صلاحية كل تخصص فكري ومن ناحية أخرى اقترحت حركات فونت وبرنتانو استمداد المنطق من علم النفس التجريبي.

اكتسب هذا الاتجاه التجريبي شهرة متزايدة في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر عندما قام عالم النفس ماخ بتوحيد قواه مع علماء نفس المختبرات مؤسساً الفلسفة الوضعية الظاهرية على ميل الجهاز العصبي نحو اقتصاد الفكر.

وجاء الانطلاق الواعي ذاتيّاً للحركة المنطقية مع راسل وشبكته في أوائل القرن العشرين، ثم أصبحت أيديولوجية ضمن الفلسفة وتتوسع متجاوزة المؤسسة المتخصصة في بناء نظام منطقي لأسس الرياضيات في نظام لإعادة بناء الفلسفة وتطهير كل شيء لا يمكن إعادة بنائه، من الممكن أن يكون المنطقيون الشكليون هم من وضعوا الرياضيات الأولى ومن ثَمَّ العلوم عموماً على أسس آمنة، وفي الواقع ارتفعت هذه المسائل فوق الممارسة الفعلية للعلماء والرياضيين ومن غير شك كانت مجالاتهم ستستمر دون نشاط المنطقيين، ولهذا فإنَّ علماء الرياضيات الذين اكتشفوا الأدوات المنطقية الجديدة اتجهوا نحو الانتقال إلى المضمار الفلسفي، حيث يمكنهم الحصول على استماع أفضل، وعادة ما تكون الحركة الفكرية في الفلسفة مزدهرة عندما تحدث الكثير من المشاكل، وليس الحدس الذي يحصل على أكبر قدر من الاهتمام الفلسفي طريقة لحل جميع المشاكل على النحو الذي وعد به ويمكن أن يؤدي هذا إلى جفاف تدفق الحياة في هذا المجال ولن يترك أي شيء للأجيال القادمة لتعمل عليه، وتصل الحركة الناجحة إلى طريقة تبدو وكأنَّها تعد بالكثير وتواجه في الحقيقة صعوبات غير متوقعة وتؤدي هذه المشاكل إلى بذل جهود جديدة للتوصل إلى حل، وبالنسبة إلى اتجاهات المنافسة ضمن الحركة فإن النتيجة هي صراعات فكرية تروج وتنشط وتحفز على إبداع أكثر وأحياناً ما تنتهي بعيداً عن المكان الذي بدأت منه، وكان الزخم الأول لأسلوب فريجه مثمراً في كل هذه المعاني وجاء الانطلاق في الوقت نفسه الذي كان راسل يقوم فيه بتعزيز مفارقته الشهيرة عن مجموعات المرتبة الأعلى، والآن ليس للحركة مجرد المسار المباشر لتنفيذ البرنامج الشكلي في الرياضيات بل لها أيضاً فرع مهتم بالمشاكل الرئيسية لوضع النظريات، وفتحت أفلاطونية فريجه التي كانت في أول الأمر موقفاً حميداً في الرياضيات وجميع أنواع الجدل عندما توسعت في الادعاءات المتشددة عن الحقيقة والمعنى. وتحول الافتراض بأن المنطق هو اللغة الأساسية للرياضيات عندما توسع إلى برنامج لغوي يهم الجميع يعكس قطباً تقريباً بحلول نهاية الحياة المهنية الخاصة بفيتغنشتاين. ويقدم المنطقيون الشكلانيون أحد أقوى الإثباتات على أن الحركة الفلسفية لا تعيش على حلولها بل على مشاكلها.

الاختراع الاجتماعي للرياضيات العُليا

أصبحت الرياضيات في زمن فريجه مختلفة تماماً عما كان مألوفاً لكانط، وفي القرن الثامن عشر كان المجال في معظمه مهتماً بالتحليل واكتشاف فروع حسابات ليبنيتز وتطبيقاتها على العلوم الفيزيائية، وفي حوالي عام: (١٨٧٠) انتشر الاعتقاد بين علماء الرياضيات الرائدين بأن الرياضيات قد أنهكت نفسها، وأنه لم يعد هناك سوى القليل فقط لاكتشافه[1]، وعلى نحو غير متوقع كان القرن التالي هو الأكثر توهجاً في تاريخ المجال ونشر مجالات جديدة وفتح عوالم للرياضيات العليا المجردة.

ونشأت الزيادة المفاجئة في الإبداع عن التحولات في الأسس الاجتماعية للرياضيات، وتزايدت المنافسة على الحصول على التقدير مع الزيادة الكبيرة في عدد الرياضيين وتكونت الأسس القديمة للرياضيين المحترفين بدوام كامل في الأكاديميات الرسمية للعلوم خاصة في باريس ولندن وسانت بطرسبرغ وغيرها، وقدم تأسيس كلية الفنون في عام: (١٧٩٤) استمراراً لتدريب مجموعة من الطلبة المختارين بعناية مع توفير المناصب للأكثر إبداعاً، وفي ألمانيا وسع نظام المدارس العامة الجديدة شبكة الاختيار لاختيار الطلاب الفقراء من ذوي المواهب المحتملة (مثل غاوس الرياضي الذي كان يشبه فيشته من هذه الناحية)، وشدد إصلاح الجامعة الذي توسع نحو الرياضيات على البحث الإبداعي بالإضافة إلى إعطاء اتجاه مميز نحو المعرفة البحتة بعيداً عن التطبيق العملي وفصلت عملية التمييز التخصصي الرياضيات عن الفيزياء والفلك وشجعت على الاتجاه نحو التجريد.

وبالإضافة إلى هذه التغيرات التنظيمية جاءت المجلات المتخصصة بدرجة كبيرة أو بشكل كامل في الرياضيات بدءاً بمجلة كلية الفنون في عام: (١٧٩٤)، ومجلات كيريل الخاصة في ألمانيا في عام: (١٨٢٦)، ويوفيل في فرنسا في عام: (١٨٣٦)، ولابد أنّ المنافسة بين محرري المجلات على أبرز النماذج واندفاع علماء الرياضيات نحو استباق المنافسين في النشر قد زاد من الطاقة العاطفية في حين أن المجلات المتخصصة ركزت الاهتمام داخل مجتمع الرياضيات في حد ذاته [بوير، (١٩٨٥ : ٥٦١)، وكولينز ورستيفو، (١٩٨٣)]. وكان كوشي الذي تحكم في النشر الرسمي للأكاديمية معروفاً بالاندفاع نحو الطباعة بمراوغاته البغيضة لاستباق ومنع منافسيه.

تم التعامل بشكل فاضح مع علماء الرياضيات من الدول الخارجية أو المناصب منخفضة الدرجة مثل هابيل النرويجي أو جالويس تلميذ مدرسة الأساتذة العليا، وذلك عندما حاولوا نشر أعمالهم في باريس في الفترة: (١٨٢٦ ـ ١٨٣٢)، وعلى الرغم من ذلك ظهرت أعمالهم إلى النور من خلال دعم محرري المجلات الجديدة الذين كانوا من غير شك يبحثون عن مادة لإطلاق مشاريعهم بنوع من الإثارة[٢].

كانت نتائج هذه الظروف هي حركة نحو الصرامة والانطلاق نحو تجرد البحث، ولقد قام علماء الرياضيات في القرن السابق في استكشافهم لتحليل النتائج بترك الاستقرائية لأسلوب إقليدس ولقد جادلوا عن طريق الاستقراء من الأمثلة الخاصة ومن البديهة أو الحالات المادية، ودون أي تحقق من صلاحيتها استخدمت المفاهيم الجديدة مثل تقارب المجموعات وفوارق النظام العلوي والزيادات متناهية الصغر والإجراءات التي وصلت إلى تجاهل طرف الرياضيات والقسمة على الصفر وتكاملها. [كلاين، (١٩٧٢: ٣٩٢ ـ ٣٩٤، و٦١٦ ـ ٦١٨)، وكيتشر، (١٩٨٤: ٢٣٥)]، وتم تجاهل الصرامة جزئيّاً لأنَّ الرياضيات كانت تفسر مادياً طالما أنه تم الحصول على نتائج مفيدة تجريبياً في العلوم واعتبرت الإثباتات أبعاداً خفية لا داعي لها.

وكان من الناحية الاجتماعية هذا الموقف نتيجة لنقص التمييز بين نشاط عالم الرياضيات وعالم الفيزياء وحتى الهندسة، واعتبر دالمبرت وآخرون أن المجال التقليدي للرياضيات اتجه الآن نحو علم الميكانيكا واستمر موقف تجاهل الصرامة بين علماء الرياضيات التطبيقية مثل فورييه وبويسون في عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر. وكان علماء الرياضيات الذين اجتذبتهم لعبة اختراع اللوغاريتمات مثل إيولر واثقين من التلاعب بالرموز دون البحث المتعمق في معانيها، وكانت «آلية» الرياضيات مقنعة اجتماعياً لأنها قدمت نتائج متكررة، وكان التحول نحو الصرامة مدفوعاً بالمنافسة الشديدة المتمثلة في كوشي وفي جعل الرياضيات أكاديمية من قبل الفنون التطبيقية والجامعات الألمانية، وعلى العكس من عالم الرياضيات الموهوب في الأكاديميات فإن الذي قام بالتدريس في المدارس كان أكثر منهجية وساهم التمسك بالتعاليم القديمة والصرامة في بيان الأساسيات الأكثر حذراً. [غرابينر، (١٩٨٦)].

وعلى الرغم من أن الهدف من الفنون التطبيقية كان تدريب المهندسين إلا أنها مرت باستبدال لهدف نموذجي من التنظيم الأكاديمي وبدأت في التعامل مع معايير الرياضيات باعتبارها غايات في حد ذاتها، فالصرامة هي الشكل الذي تأخذه البيروقراطية في داخل مجتمع علماء الرياضيات، حيث أصبحت القواعد الشكلية أمراً مهمّاً في حد ذاتها، وفي الجامعات الألمانية أدى الاستقلال عن العمل التطبيقي إلى الانفصال عن التفسيرات المادية واستبعاد مصدر التبرير للمفاهيم البديهية، ولم تكن الصرامة إدراكاً مفاجئاً للأخطاء القديمة، بل تحولاً اجتماعيّاً في العلاقات داخل المجتمع الرياضي.

وفي القرن السابق انتقد نقص الصرامة بصورة أساسية من خارج صفوف الرياضيات من قبل أعداء النظرة العلمية العالمية مثل بيركلي، وتمكن علماء الرياضيات من رؤية المشكلة لكنهم لم يعتبروها أمراً مهمّاً[٣]، وكانوا من وجهة نظرهم على حق، ولم تبطل صرامة الأجيال التالية أياً من النظريات السابقة لعلم الحساب والجبر وهندسة إقليدس بل وضعتهم في أساس جديد حتى في التحليل تمت معالجة التعبيرات الصارخة ببيان أكثر حرصاً لكن النتائج استمرت في أن تكون ما عرفته الرياضيات من قبل. [كلاين، (١٩٧٢ : ١٠٢٦)]، ولم تكن المسألة العملية في تحسين استخدام الرياضيات هي التي أدت إلى الصرامة لكن في التطور الداخلي الاجتماعي فكان علماء الرياضيات يلعبون مع بعضهم البعض.

وجاء الاعتراف مع كوشي في عشرينيات القرن التاسع عشر بأن الصرامة كانت طريقة لضرب المنافسين وتفتح في الوقت نفسه مجالاً جديداً يمكن أن يلعب فيه علماء الرياضيات، وعززت الزيادة في عدد علماء الرياضيات وقواعد المادية ووسائل المنشورات المنافسة من الدافع نحو مناطق جديدة من الابتكار، وأفسح الاعتقاد القديم بأن الرياضيات كادت أن تصبح راكدة وتمثل مجالاً للإحساس بآفاق غير محدودة.

تغذت الرياضيات المجردة والصرامة على بعضهما البعض وتعززت الصرامة، عن طريق تبسيط الحقائق والشرح المنهجي والإثبات في أسلوب إقليدس، التي كونت الرياضيات الصارمة في المدارس قبل قرنين من

الزمان[٤]، وبمجرد عرض نظام البديهيات أصبح من الممكن تباين المجموعة ونفي أو استبعاد بعض البديهيات واستكشاف عالم الرياضيات الذي تم فتحه بهذه الطريقة. وتطورت بهذه الطريقة علوم الجبر غير التبادلي مثل التركيبات الرباعية في أربعينيات القرن التاسع عشر. وكانت أشهر هذه التطورات هي علوم الهندسة غير الإقليدية التي أصبحت معروفة بشكل كبير في ستينيات القرن التاسع عشر (على الرغم من تشكلها في عشرينيات القرن التاسع عشر وهي ترجع إلى ستينيات القرن الثامن عشر) لأنها فرضت الاعتراف بأن الرياضيات قد ابتعدت عن التفسيرات المادية[٥]، وفي اللعبة الجديدة للرياضيات العليا تم إنشاء الكيانات بشكل متعمد وقد كانت خصائصها متناقضة من وجهة نظر الحس السليم، فالدالات الرياضية المستمرة دون مشتقات في أي نقطة خلال عدد حقيقي. [بولزانو، (١٨٣٤)، ووايرستراس، (١٦١، و١٨٧٢)] والمنحنيات دون أطوال والمنحنيات التي تملأ المساحة تماماً. [بيانو، (١٨٩٠)]، وعلوم الهندسة في المساحة التي لا بعد لها. [كيلي، (١٨٤٣)، وجرسمان، (١٨٤٤)، وانظر بوير (١٩٨٥): (٥٦٥، و٦٠٤، و٦٤٥)، وكلاين، (١٩٧٢: ١٠٢٥، و١٠٢٩ ـ ٣٠)]، وأعطت المتناقضات دافعاً إضافيّاً لحركة الصرامة وعدم الثقة في الحدس المكاني والوعي بسذاجة الافتراضات التقليدية باعتبارها بديهية وبدأ علماء الرياضيات في الانقسام إلى حركات متنافسة لدعم الأساسات.

وظهر بحلول ستينيات القرن التاسع عشر، وقبل كل شيء في ألمانيا، الاعتراف بأن جزءاً كبيراً من علم الرياضيات يتكون من البحث المتشدد والمفاهيم المجردة دون مرجعيات فيزيائية أو حتى تمثيل هندسي تقليدي على الورق؛ وكانت النتيجة حركة نحو إعادة بناء الفروع المتعددة للرياضيات على الأعداد والتحليل الحسابي والهندسة، وخضعت الأعداد التي تمثل المعقل الأخير للتفسير الواقعي للتدقيق أيضاً في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر من قبل وايرستراس وددكيند وكانتور وفريجة.

وعندما أثبت كانتور في الفترة: (١٨٧٩ ـ ١٨٨٤)، وجود الأعداد فوق المنتهية ـ أنظمة متتالية من اللانهاية ـ وانتهت حركة الصرامة إلى الفشل. عارض كرونيكر محرر المجلة القوي في برلين الأوراق التي تؤدي إلى شذوذ غير طبيعي وعزاها إلى المغالطة المنهجية لاستخدام المشتقات التي تتجاوز

سلسلة الخطوات المحدودة، وبالنسبة إلى كرونيكر فإن الأعداد الطبيعية هي التي تتواجد فعلاً، وفي الدفاع موقف محافظ في هذا الخصوص فقد تعرض للاستفزاز لتشكيل برنامج جذري لإعادة بناء جميع الرياضيات التي أصبحت بعد عام: (١٩٠٠) برنامجاً حدسيّاً، وكان كانتور الذي أنذر الشكليين مدركاً تماماً للصراع على السلطة الذي يجري حول طبيعة علم الرياضيات وتنظيمه، وفي عام: (١٨٨٣) جادل بأن تمايز الرياضيات يكمن في حريتها في خلق مفاهيمها الخاصة دون اعتبار الواقع. [كلاين، (١٩٧٢: ١٠٣١)]، ولدعم موقفه هذا دفع باتجاه انفصال الرياضيات الألمانية عن المجتمع الألماني الطبيعي والأطباء وأصبح هو الرئيس المؤسس لجمعية علماء الرياضيات الألمان في عام: (١٨٩١)، ومنظم أول مؤتمر عالمي لعلماء الرياضيات في عام: (١٨٩٧)، ومعقل الحركة الشكلية. [دوبن، (١٩٧٩)، وكولينز ورستيفو، (١٩٨٣)]. يمثل الشكليون الاتجاه نحو التخصص المستقل في الرياضيات الأكثر تطرفاً.

منطق فريجه المعادي لعلم النفس

قام فريجه في هذا السياق بتطوير مشروعه لتأسيس الحساب على المنطق، وفي هذه العملية كان عليه أن يخلق منطقاً قابلاً للاستخدام، لقد كانت مسألة دعم تخصص على تخصص آخر أكثر هيبة وكانت الرياضيات أكثر تقدماً وترجع هيبة المنطق إلى حد كبير إلى نظام فريجه.

كان المنطق في أحسن حال ولكن العاصفة الأقوى كانت تتجه من اتجاه آخر، وكانت الكانطية الجديدة في ذلك الوقت نفسه كالعادة في التخصصات الأخرى. وقام كوهين ومدرسة ماربورغ. [بدءاً من عام، (١٨٧٤)] بوضع برنامج لبحث منطق التخصصات المتعددة فعلى سبيل المثال كان المنطق التنظيمي للتشريع هو الأخلاق والمجالات الأخرى ـ الرياضيات والتعليم والعدالة الاجتماعية والفيزياء ـ لكل منها منطقها الرئيسي، واهتم علماء النفس أيضاً بالمنطق باعتباره مجالاً قديماً راكداً جاهزاً للإصلاح بالطرق العلمية الجديدة، وقام برنتاتو بإصدار **علم النفس من وجهة نظر تجريبية** في عام: (١٨٧٤)، وهو يحول المقترحات إلى وعي تجريبي[٦]، وحاول برنتانو استبعاد الاستنتاج والمنطق الاستدلالي واستبدالهما بأحكام تجريبية بحتة عن الأشياء.

وفي العام التالي أسس فونت مخبره الأول للبحث في علم النفس وقام بترويج علم النفس باعتباره علماً تجريبيّاً سوف يصبح الأساس لجميع العلوم الإنسانية والفلسفية أيضاً، وتأسس المنطق على الهياكل المكتشفة علميّاً للنفس الإنسانية، وتغلغل فرع آخر من المنطق الاستقرائي في ألمانيا عن طريق الاستيراد، وقادت حركة متشددة في إنجلترا المعارضة الفكرية إلى الجامعات الدينية التي لم يتم إصلاحها وممثلة في جاي إس ميل نقدت المنطق الدراسي واقترحت استبداله بمنطق الاستقراء التجريبي.

تفجر إبداع فريجه عن طريق معارضة هذه الحركات، ويتمثل إحباطه الأول في كتاباته في ميل اتباع الألمان لهذا الأخير ومع ازدهار علم النفس الفلسفي في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر زادت حدة معاداة فريجه لعلم النفس الفلسفي. ورأى فريجه منطقاً مختلفاً جداً ينبع من الجدل الرياضي الذي وصل الآن إلى ذروته بفضل موقعه في الشبكة الرياضية والفلسفية. وعندما كان فريجه تلميذاً قام بالاستماع إلى لوتز وقام بدراسة الرياضيات في غوتنغن، المركز الكبير للرياضيات الألمانية، حيث أنتج رايمان عمله المعمم عن الهندسة غير الإقليدية في خمسينيات القرن التاسع عشر، وأصبح فريجه صديقاً لكانتور بالقرب من هالي المتعثر في صراعه ضد علماء الرياضيات المحافظين وقام فريجه بتطوير أدوات كانتور.

وقام فريجه في عام: (١٨٧٩) في (**المنهج النظري**) بتشكيل أول منطق شامل أو عام، [نيل ونيل، (١٩٨٤: ٥١٠ ـ ٥١١)، وكوفا، (١٩٩١: ٦٩ ـ ٧١)]، وكان المنطق المنحدر من أرسطو (وهو ما يمكن أن يطلق عليه الآن المنطق الأساسي) مقتصراً على تصنيف الأنواع المختلفة للاقتراحات، وإلى حد ما استمر المنطق الدراسي للعصور الوسطى والمذهب الرواقي في تشكيل المبادئ العامة الكامنة في الاستدلال الافتراضي وقام في الميدان الأعم ليبنيتز وبول لاحقاً بتطوير جوانب المنطق المتعلقة بالمقولات أو الفئات، وأسس فريجه شركة مع المنطق في شكل موضوعات ومستندات لجميع «الخاص بـ (أ) والخاص بـ (ب)».

تخفي اللغة العادية الفروق الحاسمة وترفع الفروق النحوية التي تخفي المحتوى الكامن، والآن تم استبدال سلالة المنطق اليوناني القديم

والمؤسسي في العصور القديمة في تحالف مع مهنة علماء النحو واستمرت في مناهج جامعات العصور الوسطى بإمبريقية الأساليب الرياضية، وظهر علماء الرياضيات الجدد في حوالي علم: (١٦٠٠) عن طريق الانفصال عن الهندسة المشكلة شفويّاً وتطوير الشكل الفني للدالات والمتغيرات في مجال بعد آخر بدلاً من ذلك، وتابع علماء الرياضيات العُليا في القرن التاسع عشر عن طريق استكشاف مستويات أكثر تجريداً للدالة على شكل متتابع، وكان العمل المفاجئ لفريجه هو الإقرار بأن الأداة الرئيسية للرياضيات الحديثة يمكن أن تمتد إلى المنطق.

لا يبدأ فريجه بالتصورات وبما يمكن التنبؤ به عنها بل بالأحكام. إن فكرته الرئيسية هي أن الانتقال من الحكم أو التأكيد إلى المفهوم تماثل العلاقة الرياضية بين الدالة ومتغيراتها. وبدلاً من افتراض أننا بالفعل نعرف المفهوم أو التصوّر، يبدأ فريجه بإطارها الفارغ ليملأه[٧]، وتعتبر من هذا المنظور التمثيلات الفردية والعامة أنواعاً مختلفة تماماً من الأشياء يتم التوصل إليها عن طريق إجراءات مختلفة، فالمفرد («الحصان») اسم حقيقي يعطى بشكل مستقل عن الحكم في حين أن العام («حصان»، و«أحصنة») تنشأ فقط بعد إصدار الحكم.

ومن وجهة نظر فريجه أن الحديث عن العالم لا يتمثل في إقامة روابط أفقيةً، إذا جاز التعبير على سطح مستو، إنه تسلسل هرمي للمستويات، وتم خلق استخدام الأداة الفنية من قبل آلية الرياضيات الحديثة، ويقدم فريجه رمزية شكلية لفرض الاعتراف التلقائي بالاختلافات النظرية الجديدة، فاستخدام خطوط طباعة جديدة للاستخدام المنفصل بشكل واضح وذكر رمز يوضح أن شيئاً ما مؤكد ومميز عما هو مؤكد الحركات التي تستبدل «لا»، و«أو»، و«ثم إذا» ومحدد الكمية العالمي «لكل قيمة x» التي تعبر عن الاختلافات بين «الجميع» و«البعض»، و«لا شيء» في اللغة العادية فظهرت اضطرابات الآن في البلاغة القديمة. وأدى الحديث عن «الخاصية» إلى خلط المحتوى غير المؤكد مع حقيقة كونه مؤكداً. [كوفا، (١٩٩١: ٦٣)].

ولا يعتبر الازدواج شيئاً منفصلاً يربط موضوعاً وخصائص بل جانب بيان الوظيفة، ولهذا السبب يعلق فريجه [(١٨٨٣)، (١٩٨٠: ٦٥٦)] قائلاً

إن الدليل الوجودي على وجود الله ينهار؛ لأن الوجود ليس خاصية[(٨)].

توصل فريجه إلى المسألة عن طريق توضيح مفهوم الأعداد، وعادة ما يعتبر «الواحد» و«الوحدة» مترادفين، وإذا قمنا بعد ثلاثة أشياء (١ + ١ + ١ = ٣) كيف يمكن التعامل مع أشياء مختلفة على أنها متطابقة[(٩)]؟ لا يعتبر العدد (٣) تجمعاً للأشياء التي جمعها معاً؛ لأنها تحتفظ بخصائصها التي تجعلها مميزة، لكن إذا كنا نقوم بعد الأشياء المتطابقة؛ فإنَّنا لن نصل أبداً إلى تعدد [فريجه (١٨٨٣)، (١٩٨٠ : ٥٠)]، ولا يمكن تفسير الرمز الرياضي (+) باعتباره «و» اللغة العادية، والحل هو الاعتراف بالعدد شيئاً قائماً بحد ذاته.

يعتبر فريجه أنه امتداد للمفهوم، أي: أن مجموعة جميع الأمثلة التي تخضع للمفهوم. وتعتبر أعداد فريجه أفلاطونية، حيث إنها ليست مشتقة من العد أو المتواليات وليست خصائصها مجردة من الأشياء بالمعنى الذي تكون عليه الألوان، ويلفت هذا انتباهنا إلى الإجراء الذي نقوم به بعمل تأكيد للأعداد وإلى الحكم بأن عدد كؤوس النبيذ على الطاولة هو أربع ـ بيان للهوية على النحو الذي عليه العدد.

إنَّ إجراء تأسيس الهُوية العددية مستقل عن العد، وهو تأسيس ارتباط واحد إلى واحد بين الأشياء في كل مجموعة، كما أن النادل ليس بحاجة إلى عد الفضيات بل أن يقوم فقط بوضع كل شوكة بجانب كل سكين. [نيل ونيل، (١٩٨٤ : ٤٦١)]. يستمر فريجه في بناء النظام الكامل للأعداد عن طريق تعريفات منطقية بحتة؛ فهو يقوم بتعريف الصفر على أنه مجموعة جميع الأشياء التي ليست متطابقة مع نفسها، هذا مستحيل من الناحية المنطقية، لذلك لا يندرج شيء تحته (خطوة مصيرية في ضوء تناقض راسل اللاحق)، وتعتبر الفئة صفر بسيطة للغاية وفقاً لافتراض فريجه، والآن يمكن أن يقوم بتعريف العدد «١» باعتباره مجموعة جميع المجموعات التي تتطابق مع مجموعة صفر (ليس مع محتويات مجموعة الصفر).

وتبنى الأعداد كذلك كمجموعات تحتوي على جميع مجموعات الأعداد السابقة (العدد ٢ هو [(صفر)، و(١)]، والعدد (٣) هو [(١)، و(٢)]، إلخ)، وقد أدت التناقضات حول الأعداد اللانهائية إلى فضيحة؛ لأنه قد تم الانتباه

إلى السلسلة اللانهائية للأعداد فوق منتهية الخاصة بكانتور في المستويات المتداخلة الخاصة بفريجه، وتعتبر الأعداد التي تنتمي إلى مفهوم «العدد اللانهائي» هي أعداد لا نهائية، وهو عدد لا يتبع سلسلة الأعداد الطبيعية؛ ولقد تحالف فريجه مع كانتور الذي بدأ نظريته للمجموعات قبل سنوات قليلة فقط من عام: (١٨٧٤)[١٠]. كان هذا تحالف المتطرفين ضد المؤسسة التي يهيمن عليها في برلين من قبل كرونيكر، العدو الصارم للطرق المجردة التي تولد التناقضات في الرياضيات.

وفي عام: (١٨٩٢) قام فريجه بتقديم التمييز بين المعنى والمرجع، فتنشأ مشكلة تفسير علامة يساوي (=) في المعادلة الرياضية، فإذا كانت هذه بدقة علامة الهوية، فإن (١ + ٣ = ٤) يمكن أن تستبدل بـ(٤ = ٤)، بيان غير إخباري؛ إن المعادلة تخبرنا بشيء ما لكن ليس عن المرجع إلى أي من الجانبين وأن المرجع هو عدد العدد (٤) في أي من الحالتين. كل جانب له معنى، ومرجع ومعنى (١ + ٣) يختلف عن معنى (٢ + ٢)، ويمكن قول الشيء نفسه عن التعبيرات اللفظية: «إن نجمة الصباح هي نفسها نجمة المساء» هو غير إخباري طالما أن كُلّاً من الطرفين يشيران إلى كوكب الزهرة، لكن كل تعبير ينشأ في سياق دلالي مختلف وله معنى مختلف. إن المشار إليه هو شيء (بالنسبة إلى فريجه ليس مجرد شيء يمكن إدراكه، بل يمكن أن يشتمل على الأعداد، والأزمنة، وغير ذلك). إن المعنى على مستوى مختلف والمعاني الدلالية التي من خلالها يتم لفت الانتباه إلى المشار إليه [نيل ونيل، (١٩٨٤: ٤٩٦)، وويدبرغ، (١٩٨٤: ١١٣ ـ ١٢٢)].

إنَّ الافتراضات والأسماء والتعبيرات جميعها لها مرجعيات، وبالنسبة إلى فريجه فإن مرجع افتراض ما هو قيمته الحقيقية. ولذلك فإن جميع الافتراضات لها نفس المرجع الحقيقي، كما أن جميع الاقتراحات الزائفة تشير إلى ما هو زائف[١١]، ولم يتم الالتفات إلى تمييز فريجه بين المعنى والمرجع إلا في عشرينيات القرن التاسع عشر عندما بدأ كارناب في استخدامه في برنامج اختزالي بقوة معتبراً الاقتراحات علمية فقط إذا كان كل اسم فيها لا يحتوي على المعنى فقط، بل على المرجع أيضاً، وتعطي أفلاطونية فريجه عندما تتوسع إلى الفكر دافعاً للادعاءات المتعجرفة الخاصة بالوضعية المنطقية.

وفتح فريجه في الوقت نفسه المسار لفيتغنشتاين والاعتراف بأن نظام اللغة أو الرمز يشتمل على مستويات عدة، ويجبرنا على أن نرى نشاطنا الفكري ضمن اللغة وما تتحدث عنه اللغة وكانت النتيجة هي الاعتقاد بأن المشاكل الفلسفية هي مجرد أخطاء من هذا النوع الذي يمكن توضيحه عن طريق التحليل الدقيق، واكتشف الحركات الوضعية والتحليلية أخيراً أنه لا يمكن التخلص من المواد بسهولة، وقد أنذر فريجه بهذا أيضاً.

إن العالم أكثر تعقيداً ممَّا يبدو عليه في الموضوعات والمستندات أو في التميز بين العالم التجريبي الواقعي والمنطق النظري، ويوضح فريجه أن عمل التعريفات ليس أمراً اعتباطياً من الخلق الذاتي وتوضح التعريفات قيمتها عن طريق ازدهارها في سلسلة الجدل، وللتعريفات عواقب ونتائج لا يمكن معرفتها مقدماً. «فلا يمكن لعلماء الرياضيات خلق أشياء ساعة ما يشاءون ذلك كما هو الحال بالنسبة إلى عالم الجغرافيا حيث يمكنه أيضاً أن يكتشف ما هو موجود ويعطيه اسماً»، ومع ذلك «تشتمل الملاحظة نفسها في نفسها على النشاط المنطقي». [فريجه [١٨٨٣] (١٩٨٠ : ٩٩، و١٠٨)]، وبإعادة صياغة تحسينات الجدل الرياضي المجرد في أدوات الفلسفة يقوم فريجه بفتح مجال للغز يشتمل على مجال للعديد من المواقف.

في نظر المدرسة الشكلية في القرن العشرين كان فريجه هو أعظم شخصية في القرن الماضي، ووصف بأنه نقطة التحول في التاريخ الحديث للمنطق. [ويدبرغ، (١٩٨٤)، نيل ونيل، (١٩٨٤)، وداميت، (١٩٨١)، وكوفا، (١٩٩١)]، وفي زمنه كان فريجه شخصية ثانوية وعالم رياضيات في قسم غير بارز (جينا، تدهورت من المجد الذي كانت فيه) غير معترف به عن طريق مهنته ولم يترق أبداً إلى الأستاذية وأصبح معروفاً بشكل رئيسي فقط لأن راسل اعتمد عليه حليفاً وداعماً في شبكة من الجدل أكثر أهمية[١٢]، لم يكن فريجه معزولاً تماماً في الشبكات، لكن تم التعامل معه على أنه زائد بين النقاشات الأكثر أهمية في ساحة الاهتمام الألمانية.

وأخيراً، تلامست الانقسامات الإبداعية في الشبكات الرياضية حوله، وفي أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر اتصل فريجه بالمتطرفين الشكليين بيانو وهيلبرت قائد إحدى جناحي الجدل في المؤسسات الرياضية. وقبل

عدة سنوات من لقائه براسل في عام: (١٩٠٢) دخل فريجه في شراكة مع هوسرل عالم الرياضيات السابق الذي يعمل على التداعيات الأكبر لمؤسسات علم الرياضيات. فيحدث الإبداع عن طريق المعارضة الهيكلية وإعادة تركيب الشبكات. وعندما قام فريجه بانتقاد كتاب هوسرل في عام: (١٨٩٤) اتصل بتلميذ برنتانو، الممثل الأكثر شهرة للمنطق التجريبي الذي كان يعارضه فريجه. ويعتبر فريجه نقطة التقاء مركزية في فترة تكوين لكل من الحركات الكبيرة في أوائل القرن العشرين والحركات التي سوف تنمو في الانقسام بين الوضعية المنطقية وعلم الظواهر.

فوائد عدم التعقيد
الطريق البريطاني من الجبر إلى الفلسفة

تأتى الفلسفة المنطقية الحديثة من التقاء خطين: الألماني والبريطاني؛ وكان راسل الذي قام بجمعهما نتاج الشبكة البريطانية التي تعود إلى عدة أجيال مضت، وكما هو الحال في ألمانيا أنتج المنطق البريطاني بشكل كبير من جانب علماء الرياضيات؛ وليس من الواضح لماذا أصبحت الرياضيات البريطانية مبدعة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر حيث إنها كانت راكدة منذ نيوتن. فكانت الظروف الاجتماعية التي دعمت تقدم علم الرياضيات في القارة غائبة، إذ لم يكن لدى بريطانيا الإصلاحات التعليمية في الجامعات الألمانية أو المدرسة الفنية ولا إبداع الرياضيات في الأكاديميات. وكانت الرياضيات بشكل كبير في أيدي الجامعات على النظام القديم الذي لم يتم إصلاحه في حين أن حسابات نيوتن للتدفق قد أصبحت تقليداً دراسياً يتمسك به في مواجهة منافسة أتباع ليبنيتز.

وعندما نبضت الرياضيات البريطانية بالحياة فإنها كانت على علاقة بحركة تحديث الجامعة في الخطوط القارية؛ وتأسس مجتمع كامبريدج التحليلي في عام: (١٨١٣) في كلية ترينيتي لتحليل التطورات القارية وأصبح أعضاؤها الشباب مشهورين في مجالات عدة بما في ذلك هيرشيل (عالم الفلك المستقبلي) وباباج وويهويل وبيكوك.

وفي عام: (١٨١٧) استبدل بيكوك التفضيلي بمنهج التغير الخاص بنيوتن في تريبوس tripos الرياضي وبقي ناشطاً مدى الحياة في حركة

الإصلاح الجامعي، واستمرت شبكة المصلحين التي تدفقت من هذه المجموعة في كفاح طويل، إلى حد معقول عن طريق الرحيل والالتفاف بعيداً عن الجامعات التقليدية؛ وقد رفض دي مورغان تلميذ بيكوك منصباً جامعياً بسبب الاختبار الديني واتجه بدلاً من ذلك إلى إصلاح الكلية الجامعية، وكان كيلي للأسباب نفسها (تلميذ آخر في ترينيتي) وسيلفستر (تلميذ دي مورغان) قضيا سنوات طويلة في الحياة الخاصة في مدارس فنية صغيرة أو في أمريكا حتى فتحت لهم المناصب في كامبريدج وأكسفورد بعد إصلاح الجامعة، وحصل جيفونز أحد تلامذة مورغان على منصبه في كلية أوينز، الخليفة المتوجهة نحو الإصلاح لجامعة مانشستر.

وتدين الرياضيات البريطانية بتوجيهها المميز إلى مميزات التخلف المقارن، وحيث كانت الرياضيات القارية معنية بتعقيدات التحليل الأعلى والهندسة ونظرية الأعداد والسمات الأولية للجبر. [ريتشاردز، (١٩٨٨)، وكلاين، (١٩٧٢: ٧٧٣ ـ ٧٧٦، و٧٩٧، و٨٠٥)، وبوير، (١٩٨٥: ٦٢١ ـ ٦٢٦)، وإنروس، (١٩٨١)، وكانون، (١٩٧٨): الفصل رقم: (٣)]، ومنذ قيام بيركلي في عام: (١٧٣٤) بمهاجمة الكميات المتناهية الصغر الخاصة بنيوتن، اتخذ علماء الرياضيات البريطانيون موقفاً دفاعيّاً.

وفي حوالي عام: (١٨٣٠) كانت هناك موجة من الجدل حول استخدام الأعداد التخيلية في ممارسة الجبر على الرغم من عدم وجود تفسيرها المادي، وأصبح المحافظون أكثر عدائية خلال الصراع المتزايد ضد المصلحين المتوجهين نحو القارة؛ وليست فقط الأعداد التخيلية بل الأعداد السلبية أيضاً هي التي لا يمكن القول إنها موجودة، فكيف يمكن إذن بناء رياضيات صالحة لهم؟ ولم تكن المرة الأولى استفز فيها الهجوم المحافظ ابتكاراً جوهرياً.

وقام في عام: (١٨٣٠) بيكوك بمحاولة وضع الجبر على أسس بديهية شبيهة بهندسة إقليدس، أي يمكن القول على نموذج المدرسة الكلاسيكية والمفضلة للأكاديميين المحافظين، وبالتالي: أعلن بيكوك عن المبادئ الأساسية للعمليات الحسابية والقوانين الترابطية والتواصلية والتوزيعية عن طريق التجريد من الأعداد الحقيقية وقد حاول تبرير (لكن بالفعل أكد عليها

عن طريق الأمر فقط) أن القواعد المتشابهة كانت جيدة للعمليات مع الأعداد الكبيرة بما في ذلك الأرقام المعقدة. وفي العام نفسه بدأ دي مورغان في النشر عن الجبر المزدوج (أي جبر الأعداد المعقدة وجمع عد حقيقي مع عدد وهمي).

وكانت أهداف بيكوك ودي مورغان تقليدية حيث إنهما أنكرا أي إمكانية وجود أشكال أخرى من الجبر أكثر من تلك التي تتبع القوانين التي تحكم الأعداد الصحيحة الموجبة وكان النموذج الخاص بهم هو العلم التجريبي ولم يعطوا أي قيمة حقيقية إلى الرياضيات المجردة في حد ذاتها. [ريتشاردز، (١٩٨٠)، وكانت هذه المحاولة لدمج الرياضيات العليا في الشبكة المحافظة للتعليم الليبرالي غير المتخصص ما زالت منتشرة في الجامعات الإنجليزية ممَّا أدى إلى التركيبات الثورية.

واستفز عمل بيكوك ودي مورغان الجهود لتوسيع أسلوب تمثيل الأعداد المعقدة بشكل بياني مثل القوة الموجهة على سطح مستو، وأعطى عالم الفيزياء الإيرلندي دبليو آر هاميلتون في ثلاثينيات القرن التاسع عشر تفسيراً شبه فيزيائي لعمليات الأعداد المعقدة باعتبارها عمليات للتناوب في سطح مستو، ولعدة سنوات حاول أن يمد أسلوبه إلى عمليات التناوب في أبعاد ثلاثة وفي عام: (١٨٤٣) أدرك أن الأسلوب سوف ينجح فقط إذا أهمل المرء القانون التواصلي للتضاعف، وأصبح الناتج الجديد عن الجبر والرباعيات مشهوراً بسبب الصدمة التي أحدثها للمعتقد التقليدي بأن قوانين الحسابات طبيعية، وفي الواقع جاء الاكتشاف مباشرة من جهود إيجاد تبرير فيزيائي للأعداد الوهمية، وحاول أسلوب هاميلتون إنقاذهم عن طريق القياس المكاني لكن على حساب التخلي عن العمليات التقليدية[١٣].

وفي المنطق حدد موقف محافظ التعليم البريطاني اتجاه الابتكار مرة أخرى. وبينما هيمنت هندسة إقليدس على مناهج الرياضيات في المدارس، لاح المنطق ـ المجال الذي ألغي من المناهج الدراسية الفرنسية وتحول إلى الميتافيزيقا الألمانية ـ في أفق المسار الفلسفي؛ لذلك اشتملت حركة التحديث والإصلاح العلمي على محاولات لاستبدال منطق أرسطو القياسي بمنطق جديد من البحث التجريبي. كان ذلك هو موضوع عمل ويهويل في

ترينيتي وفي كامبريدج في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وفي الكتاب الأول لجون ستيوارت مِلْ، مصدر شهرته المبكرة، ومنطقية في عام: (١٨٤٣)، ووسع إلى جانب علماء الجبر دي مورغان نطاق تبسيط الحقائق في أربعينيات القرن التاسع عشر إلى المنطق، وأدى به ذلك إلى نزاع مع سير ويليام هاميلتون (يجب ألا يخلط بينه وبين دبليو آر هاميلتون) في عام: (١٨٤٧)، وعادة ما أدت النزاعات إلى توسيع نطاق شبكة التحالفات في نفس عام الكتاب الأول لبوول **التحليل الرياضي للمنطق** عن طريق تدخل بوول في النزاع على جانب دي مورغان.

وكان دي مورغان وبوول مصلحين وإمبريقيين رياضيين في مضمار الفلسفة. وكان ويليام هاميلتون محافظاً فلسفياً، وحصل هاميلتون أستاذ القانون في أدنبره على مقعد المنطق والميتافيزيقا في عام: (١٨٣٦) لدفاعه عن الدين التقليدي بعد أسلوب الفلسفة البديهية الاسكتلندية، ودحض ريد وستيوارت شك هومين عن طريق تصنيف الملكات العقلية الكامنة في الإنسان، بما في ذلك ملكة البديهة.

وفي عام: (١٨٢٩) ـ في الوقت الذي كان كارليل ينشر فيه الفلسفة الألمانية في ادنبره ـ قام هاميلتون بتحديث موقفه ضد التأثير المتنامي لكانط، وأنكر هاميلتون تناقضات كانط عن طريق قانون التناقض، سواء كانت المساحة نهائية أم لا، على الرغم من أننا لا نعرف أيهما. هناك معرفة مباشرة عن طريق الحواس وجود الأشياء على الرغم من أن ماهيتهم يجب أن تستنج من خلال المنطق. ولا يمكن في الصراعات أن تكون المحافظة ساكنة، وأطاح هاميلتون بالمنطق القياسي حيث يقوم بتمييزيات غير مناسبة، ويرى مذهبه أن الكميات «الجميع»، و«البعض»، و«اللاشيء» تنطبق على الموضوع والمسند (المحمول)، وتعتبر «جميع الرجال فانون» غامضة؛ لأنها يمكن أن تعني «جميع الرجال بشر» أي أن (الرجال فقط هم الفانون) أو أن «جميع الرجال هم (بعض من) البشر»، واختفي القياس الكمي للمسند الخاص بهاميلتون في النظام الفلسفي المعروف أكثر، وأصبح معروفاً فقط في أربعينيات القرن التاسع عشر عندما أثار هاميلتون نزاع الأولوية مع دي مورجان[١٤]. وأصبح الآن هاميلتون هو أشهر الفلاسفة البريطانيين في زمنه قام بترديد أصداء منطق دي مورغان بشكل ممتاز[١٥].

وعممت **قوانين الفكر** (١٨٥٤) لبوول هذا الجدل على معظم الأجزاء الأولية للحساب، وقام بوول بتعليم نفسه وكان مدرساً للرياضيات في مدرسة ابتدائية، ويبدو أنه من غير المرجح لشخص مثله أن يساهم في حدود الرياضيات، ولكن بول كان أقل شذوذاً عندما نرى الأفراد من ذوي التعليم الرسمي المحدود قد قاموا بالهيمنة على شبكة الفلسفة في الجيل البريطاني في منتصف القرن، على العكس من معظم الأوقات الأخرى، وكان سبنسر، وهكسلي، ولويس، وجورج إليوت، وباكل مشابهين لبوول في هذا الصدد.

وصل النشاط الإبداعي غير الأكاديمي إلى ذروته في أربعينيات القرن التاسع عشر وحتى ستينيات القرن التاسع عشر، وكانت هذه الفترة عندما خضع النظام الجامعي التقليدي للكثير من النقد وكانت تتوسع الأسس البديلة للشبكات الفكرية ـ بصورة أساسية مجلات آراء الطبقة الوسطى التي دعمتها دائرة التطوريين اللندنيين. وكانت الرياضيات بشكل أوثق مع الأسس الأكاديمية، وهنا قام بوول بالتواصل الأول في أوائل أربعينيات القرن التاسع عشر عن طريق النشر في **مجلة كامبريدج الرياضية** بعض الأعمال الأولية وهي الريادية في حساب المتغيرات الرياضية ـ أحد متغيرات الجبر التي كان كيلي سيقوم بتطويرها. [كلاين، (١٩٧٢ : ٩٢٧)]. أدى التواصل الشخصي مع دي مورغان في وقت جدل هاميلتون إلى تقدير بوول والموقع الأكاديمي في أيرلندا.

يأخذ بوول خطوة بيكوك ودي مورغان أبعد من ذلك، ولم تعد الرياضيات علم الأعداد الكبيرة لكنها بوجه عام أسلوب للعمليات مع الرموز من أي محتوى. ويقوم علم الجبر الخاص ببوول بإعادة تحديد العمليات الحسابية على أنها اتحادات وتقاطعات المجموعات، وبالتالي: تم تطبيق أفكار بوول على «المنطق الناعم» الخاص بجيفونز (١٨٦٩) ـ مزيج من آلة المنطق والحساب الميكانيكي ـ وفي مخطط فين لعام: (١٨٨١). [نيل ونيل، (١٩٨٤ : ٤٢٠ ـ ٤٢١)، وبوير، (١٩٨٥ : ٦٢٧)].

وحدث معظم العمل في الجبر والمنطق البريطاني ضمن الفروع المتداخلة للشبكة، [انظر الشكل رقم: ١٣ ـ ٢)]، وإحدى نقاط الالتقاء هي كلية ترينيتي، كامبريدج بدءاً بالمصلحين الرياضيين والمنطقيين بيكوك

وهيرشيل وباباج وويهويل الذين قاموا بإنتاج سلسلة من التلاميذ بما في ذلك دي مورغان وكيلي وسيلفستر وجيفونز بالإضافة إلى بوول باعتباره نتيجة لذلك.

وينحدر خط آخر من الدائرة النفعية للفلاسفة المتطرفين حول بينثام وجيمس وجيمس ميل. وأنتجت هذه الحركة بحلول منتصف القرن مجموعتين تابعتين: واحدة في لندن دائرة هكسلي ـ سبنسر ـ جورج إليوت للتطوريين المعاديين للدين وعاد الفرع الثاني مرة أخرى إلى كلية ترينيتي، حيث تشكلت دائرة في خمسينيات القرن التاسع عشر حول جون غروت الأخ الأصغر لجورج غروت الذي انتمى إلى النفعيين الأصليين، ومن بين تلامذة غروت فين وسيدجويك، والأخير الذي قام بكتابة عمله الرائع في الأخلاق عن المبادئ النفعية المعدلة باعتباره أستاذاً لماكتاغارت وجي إي موور، وشكل مع كيلي أستاذ الرياضيات في كامبريدج من ستينيات القرن التاسع عشر وحتى وفاته في عام: (١٨٩٥) شبكة مشتركة بين الأجيال تؤدي مباشرة إلى وايتهيد وراسل.

كانت الشبكة على وشك أن تصبح حاسمة في الفلسفة، وقامت أيضاً بتحفيز الإبداع في فرع بريطاني مميز آخر فقد خلق الاقتصاد من قبل نفس الشبكة. ولقد قمنا باستعراض فلسفة لوك وهيوم وسميث في مركز الشبكة الفلسفية في زمنهم وريكاردو: (١٨١٧)، وجاي إس ميل: (١٨٤٨) في الدوائر النفعية، وكانت المكونات الأولية حركة اجتماعية غير أكاديمية جنباً إلى جنب مع المبادئ التحليلية الناتجة عن الشبكة الفكرية، وعندما تم إصلاح الجامعات البريطانية في ستينيات القرن التاسع عشر أصبح الاقتصاد أكاديميّاً ممتزجاً مع أقرب التخصصات المتاخمة، وبالتالي: تتقاطع مع كل من الفلسفة والرياضيات.

وكان جيفونز الذي قام بتطوير نظرية المنفعة الهامشية في عام: (١٨٧١) من أجل استبدال نظرية العمل للقيمة المهيمنة جزءاً من شبكة الرياضيين المنطقيين السابقة لراسل، وكان التحول في القاعدة التنظيمية لهذه الشبكات في سبعينيات القرن التاسع عشر مسؤولاً عن الثورة في الأسلوب الاقتصادي، وقد وجد الاقتصاد على أنه تخصص عملي مرتبط بالعقائد

والحركات السياسية، وعزز جيفونز نموذج الثورة حيث أصبح المجال أكاديميّاً وغير مسيس ووجد الاقتصاد منفذه في الجامعات على أنه توسيع لنطاق الفلسفة الأخلاقية المهجنة مع الرياضيات.

وحصل جيفونز على مقعد في مانشستر: (١٨٦٦) في المنطق والاقتصاد السياسي قبل عدة سنوات من تطويره للمنفعة الهامشية، وقام باعتباره تلميذاً للشبكات الرياضية بتوطين المجال للأساليب الرياضية، وكتب سيدجويك أيضاً مثل معظم النفعيين عن الاقتصاد وتوسعت سلالته في الجيل التالي مع كل من جاي إي موور وكينز.

منطقية راسل وفيتغنشتاين

التقت في كامبريدج بعد الإصلاح الجامعي جميع الاتجاهات الرئيسية في الحياة الفكرية البريطانية مثل علماء الجبر المنطقيين والنفعيين والمثاليين أيضاً، الذين تحولت تحت رعايتهم الجامعات التي تم إصلاحها من الرقابة الدينية إلى الرقابة العلمانية، ويلخص راسل التحول الناتج، لأنه كان مرتبطاً بكل جانب من جوانب هذه الشبكات؛ وقد كان أساتذته (وارد وستوت) وأصدقاؤه الأوائل (ماكتاغارت وموور) مثاليين ولكن كانت لهم علاقات نفعية أيضاً[١٦].

ورث راسل إلى جانب علم الجبر ـ الرياضي ـ المنطقي تقاليد كامبريدج، لكنه كان أيضاً مكافحاً دولياً أيضاً، فقد كان يحضر المؤتمرات الرياضية التي يقودها كانتور وهيلبرت ويستورد أحدث التقنيات التي قام بتطويرها كحلول للألغاز التي استمرت طويلاً التي استخدمها المثاليون في جعل العلم غامضاً، وهنا تابع راسل تقاليد المصلحين البريطانيين الذين كانوا يروجون للتطورات الألمانية منذ ثورة هومبولدت، وكان راسل شخصية رئيسية في المجموعة التي نفذت العديد من الثورات في وقت واحد، ونحن نأخذ أولاً الاتجاه الرياضي ـ المنطقي وارتباطه بالانفصال المعادي للمثالية، ونعود لاحقاً إلى ما بعد الحركة النفعية وفلسفة اللغة العادية التي نشأت عن مصفوفة الشبكة نفسها وبالتأكيد في شبكة الأصدقاء نفسها.

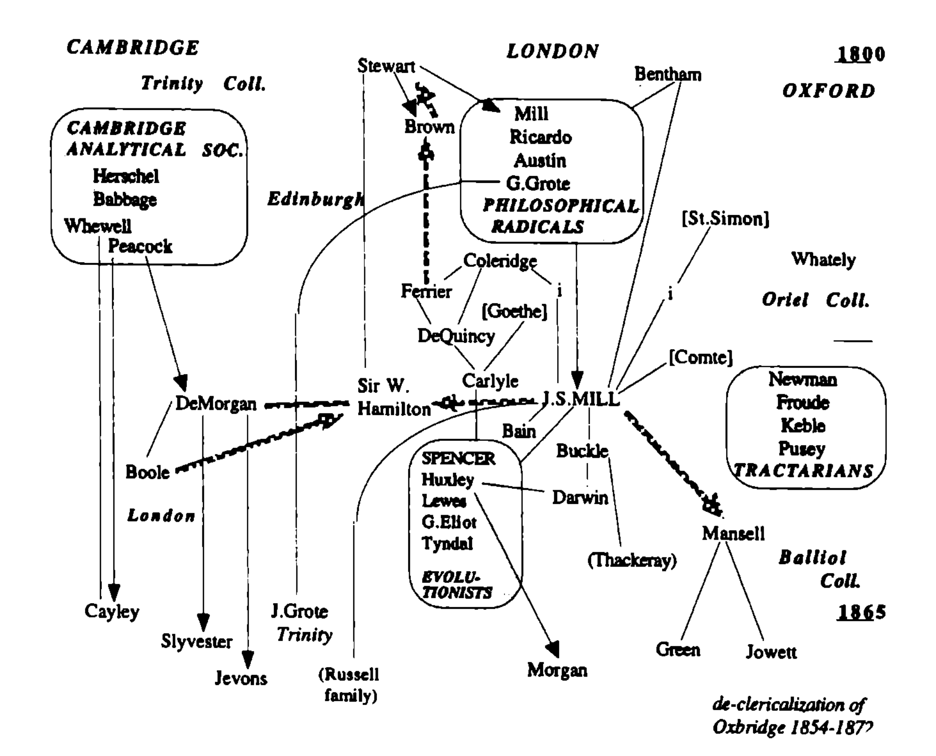
وسع وايتهيد تلميذ كيلي في أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر من

نطاق تقاليد علم الجبر البريطاني في تعامل عام مع المنطق[١٧]. وفي المقابل قام تلميذه راسل الذي كتب في عام: (١٨٧٩) عن أسس الهندسة بتصنيف الأشكال الهندسية غير المعيارية المتنوعة حول خصائصها البديهية، وفي عام: (١٩٠٣) تبنى راسل في **مبادئ علم الرياضيات** المهمة الأكثر طموحاً في تأسيس جميع الرياضيات والفيزياء على عدد قليل من مفاهيم المنطق الرمزي، ولقد جمع بين منطق الطبقات، نظريات الأعداد الخاصة بدكيند وكانتور والحسابات المتناهية الصغر وفروع الهندسة، وكان راسل يستورد الحركة الرياضية الألمانية إلى بريطانيا، وتابع عمله برنامج فيليكس كلاين «Erlangen» لتوحيد الهندسة وبرنامج هيلبرت الأوسع نطاقاً للتوحيد البديهي.

وقام راسل في هذه العملية بشكل مستقل بخلق نفس منطق المجموعات تقريباً كما فعل فريجه، ولم يكن ذلك بالأمر المفاجئ فقد كان كلاهما في نفس الطائفة في صراع الأسس الرياضية وتحالف مع كانتور؛ فتقارب فرعا الحركة اللذان اتجها نحو تبسيط الحقائق ـ المسار عبر صرامة التحليل والهندسة في القارة والمسار عبر علم الجبر الأولي في بريطانيا.

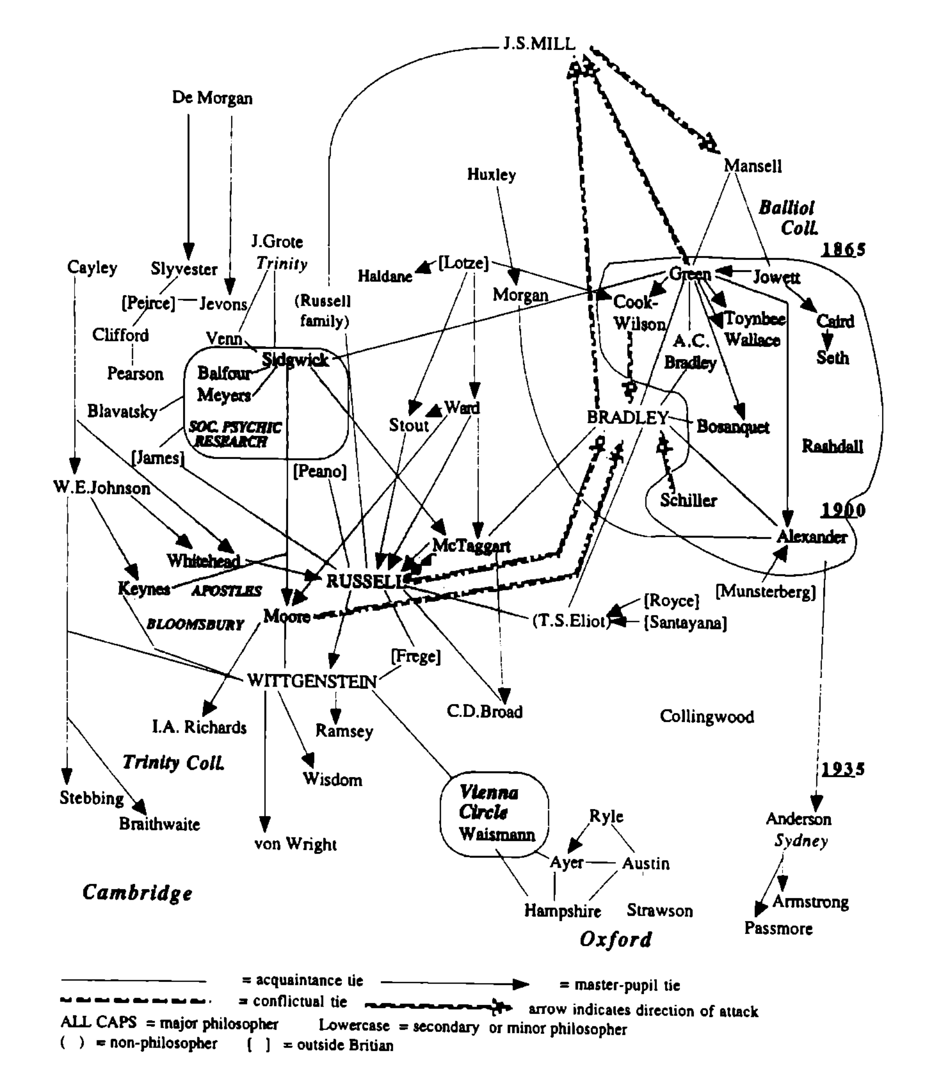
ومثلما نال دبليو آر هاميلتون التقدير على الرباعيات وتم تجاهل غراسمان إلى حد كبير في ألمانيا، فقد جنى راسل الثمار الأولى للشهرة في حين أن شهرة فريجه قد ضعفت، وقد حدث هذا لأن الجبر والحسابات الأولية كانت أكثر مركزية في الاهتمامات الرياضية البريطانية أكثر منه في القارة، حيث كان الحدث الرئيسي في الميادين الأكثر تطوراً و«تقدماً».

وقام بيرس الذي شابه فريجه في سبعينيات القرن التاسع عشر في تطوير منطق جديد عام للغاية، بالانقسام عن التقاليد الرياضية البريطانية في البحث في علم الجبر البديل وقد لفت القليل من الانتباه أيضاً في ذلك الوقت، فيوضح تزامن الجهود الثلاثة في المنطق الأساسي ـ فريجه وبيرس وراسل ـ أنه كانت هناك حركة يمكن عملها عن طريق توسيعه نطاق الخطوط الحالية؛ وفقط بعد عام: (١٩٠٠) عندما اجتذب جدل الأسس الرياضية الاهتمام العام في الفلسفة، كان هناك اهتمام ببلورة منطق جديد في ساحة الاهتمام.



الشكل: (١٣ ـ ٢): الفلاسفة وعلماء الرياضيات البريطانيون في الفترة: (١٨٠٠ ـ ١٩٣٥): إصلاح الجامعة والحركة المثالية ودائرة ترينيتي ـ بلومزبيري

لماذا يجب أن يمتد مجال علم الرياضيات العالي التقنية إلى الفلسفة؟ نحن نجد ذلك يحدث في جميع المجالات في جيل عام: (١٩٠٠) مثل هوسرل وراسل وحلقة فيينا اللاحقة، فقد كان علم المنطق الرياضي مجالاً متبدلاً ينشأ عن دمج البرامج البديهية في علم الجبر والهندسة والتحليل الحسابي، وكونه تشكل على مستوى عالٍ بشكل ملائم فقد ارتفع فوق علم الرياضيات مثل البالون الذي يترك محطته الرئيسية ويطفو بعيداً، وعلى الرغم من أنه أنشأ النزاعات على تقنيات البناء الرياضي والإثبات وأصبحت البرامج البديهية غير ضرورية للعمل العادي لعلماء الرياضيات في اكتشاف وإثبات اللوغاريتمات، فقد أصبحت هدف الاستبدال من النوع المألوف في علم اجتماع المؤسسات وهي غاية في حد ذاتها تابعها المجتمع المتخصص، وقريباً ما قامت النزاعات والفصائل بين علماء الرياضيات الفوقية بتوليد ديناميكياتها الخاصة ولم تعد بعد الآن معتمدة للتحفيز على العمل الرياضي العادي. فتقاربت الرياضيات الفوقية الآن من المضمار الفلسفي، وبالتالي مع مجتمع الفلاسفة.



وكانت الفلسفة ساحة الاهتمام لمعظم المسائل العامة، ويلخص علم الرياضيات الطريقة التي نشأت بها الفلسفات عبر التاريخ حيث استولت نزاعات المجالات الموضوعية (علوم الكون الطبيعية للإغريق الأوائل وتقنيات الخلاص في الهند والتدريب اللاهوتي لدى المسيحيين) على ساحة الاهتمام الخاصة بها.

وفي هذه الحالة حصل المنطق على زيادة هائلة من الاهتمام عندما تحول من الاهتمام التقني ضمن الرياضيات إلى نشاط الفلاسفة، وحيث إنَّ

الفلاسفة يشغلون المساحة حيث هناك مطالبات بالمعرفة عموماً، وبالتالي حول دور جميع المفكرين في الأغراض العامة فإنه يصعب تجاهل الجدل الرئيسي في هذا المضمار، ولهذا السبب يعادي علماء الرياضيات الفلسفة مثل راسل وفيتغنشتاين الذي انتهى بهم الأمر كفلاسفة أي في ساحة الاهتمام حيث كانوا أكثر نجاحاً، وحيث كان بإمكانهم أن يتجنبوا مصير فريجه وبيرس في أول الأمر.

حدث الظهور الواضح لماوراء الرياضايات وللحركة المنطقية ضمن الفلسفة خلال بضعة أعوام في بداية القرن، وكان راسل مركز الصدمة الذي انبثقت عنه الموجة الثانية لأزمة الأسس الرياضية وتحفيز البرامج المنافسة الخاصة بشكلية هيلبرت (١٩٠٤) وحدسية بروير Brouwer (١٩٠٧). وبالفعل في التبادلات التي بدأت منذ عام: (١٨٧٩)، واستمرت خلال عام: (١٩٠٦)، [كوفا، (١٩٩١: ١٢٩ ـ ١٣٣)] اتخذ عالم الرياضيات بوانكاريه موقفاً من منهج راسل والاعتراض في اتجاه نحو الحدسية. وتمكن راسل لاحقاً من تصعيد الأزمة، وفي ملحق **لمبادئ الرياضيات** (١٩٠٣) يلفت راسل الانتباه إلى منطق فريجه ويوضح التناقض في فكرة المجموعات التي ليست أعضاء في حد ذاتها. (هل هذه المجموعة عضو في حد ذاتها؟ إذا كان نعم فلا وإذا كان لا فنعم)، ويعتمد منطق فريجه الممتد على ترجمة جميع المستندات (أي المفاهيم أو النوايا) في مجموعات، وبالتالي على تشكيل مجموعات من العناصر من أي نوع كانت، فإن تناقض راسل كان طعنة في قلب النظام بأكمله[١٨]، ولم يكن ذلك حادثة معزولة في عام واحد وقام زرميلو بعمل ضجة كبيرة بإثباته لتناقض أكثر عمومية. فجرت بديهية زرميلو في الاختيار الكثير من النقد من جانب علماء الرياضيات خاصة المساعدة في إثارة تشكيل علماء بديهية معارضين بما في ذلك مرة أخرى بوانكاريه المعارض للمنطق.

لم يعرقل الجدل والتناقض من مسار النزعة المنطقية بل دفعها إلى الأمام، وعلى الرغم من أن فريجه أعلن إفلاس منهج نظريته لأنه كان منهكاً نفسياً بسبب قلة الدعم، فقد مضى راسل إلى الأمام لإعادة تأسيس البرنامج على نظرية الأنواع، فهناك تسلسل وجودي للأفراد والمجموعات ومجموعات المجموعات وهكذا دواليك وتعتبر البيانات عن العضوية في المجموعات أمراً مهمّاً فقط بين المستويات المتقاربة. [ويدبرغ، (١٩٨٤: ١٣٤ ـ

١٣٥)]، وبعيداً عن تنكر **مبادئ الرياضيات** قام راسل بتطوير مسودة في نظام رسمي تماماً وقام بالاستعانة بأستاذه القديم في علم الرياضيات، وفي عام: (١٩١٠) قام وايتهيد في **مبادئ الرياضيات** باستمداد نسب من الحسابات الأولية بالتفصيل وذهب أبعد كثيراً من فريجه.

وكان علماء المنطق أكثر اهتماماً بالمبادئ من الرياضيات، وازدهرت الحركة الشاملة للفلاسفة المنطقيين ولم ترتبط موضوعاتهم المفضلة للنمط المتطرق إليه بكثرة في الحياة الفكرية مع توسيع نطاق أسلوب راسل على طول الطريق الذي ترك بصمته عليه، لكن مع إعادة حفر الأساسات في نفس النقاط التي أوضح أنها مشكلة، ادعى البرنامج المنطقي بناء علم الرياضيات على أبسط نقاط البداية الممكنة والحد من الافتراضات إلى أكثر المقدمات المنطقية وضوحاً والتي لا يمكن دحضها، لكن نظرية الأنواع مثل بديهية الاختيار الخاص بزرميلو لم تكن بسيطة ولا واضحة، وأصبح استبدال مثل هذه الوسائل هو اللغز المركزي الذي نمت حوله ما وراء الرياضيات والفلسفات الشكلية.

بينما استخدم راسل أسلحة النزعة المنطقية الخاصة به بمنتهى البراعة فإن موقفه تجاه الفلسفة هو أن الفلسفة هي تاريخ الأخطاء النظرية، ويمكن توضيح الأنظمة الميتافيزيقية الغامضة عن طريق استخدام الأدوات التي عملت جيداً في علم الرياضيات تماماً كما قام دكيند بتوضيحات تناقضات زينون الخاصة بالحركة ولقد أعطت الصرامة الحديثة إجابة نهائية على اعتراضات بيركلي على الحسابات؛ وعلى العكس من علماء الرياضيات الألمان الذين لم تكن لهم عداوة عموماً تجاه الفلسفة، اتخذ راسل هذا الموقف المتشدد لكنه كان مرتبطاً في الوقت نفسه بمعركتين من أجل نظرية المجموعات وضد المثالية في الفلسفة، وكانت المثالية كما رأينا في كل مكان هي فلسفة الانتقال من الجامعة الدينية القديمة إلى العلمانية، وفي ألمانيا كان الانتقال منذ أجيال مضت لكنه حدث في بريطانيا في جيل أساتذة راسل ولقد كان راسل نفسه هو وأصدقاؤه مثاليّاً في تسعينيات القرن التاسع عشر.

وكان انفصال راسل عن المثالية موجهاً بشكل خاص؛ لأنَّ المثاليين أيضاً اتجهوا نحو اتخاذ الفلسفة كمضمار لهم؛ ولنتذكر أنّ المنطق قبل الثورة التي قام بها فريجه وراسل، كان مجالاً قديماً وراكداً ومجالاً ناعماً يشجع على الغزو من جانب الأساليب الفلسفية الجديدة، ولذلك أمكن لهيغل أن

ينشر الميتافيزيقية الجدلية الخاصة به في شكل منطقي، وفي جيل راسل وبوسانكويت: (١٨٨٨)، وماكتاغارت: (١٩١٠) استمر في إنتاج أنظمة في المنطق المثالي.

كان المنطق الأكثر شهرة هو منطق برادلي: (١٨٨٣) الذي استخدم فيه نقد استقرائية ميل باعتباره نقطة انطلاق لنظامه المثالي في عام: (١٨٩٣)، واعتبر الجدل الرئيسي لبرادلي (كما رأينا في الفصل رقم ١٢) أن العلاقات هي تجريدات غير شرعية من الواقع الذي لا يمكن التعبير عنه كما يتضح من التراجع اللانهائي للعلاقات التي تربط العلاقات بأطرافها. وافترض برادلي أن العلاقات الداخلية تشكل الأشياء المتعلقة بها. ويمكن تجنب النتائج اللامعقولة لهذا المذهب (بما في ذلك اعتماد العقل على جميع الأشياء) عن طريق تحديد العلاقات باعتبارها خارجية وأنها عناصر تتواجد في حد ذاتها غير متأثرة بعلاقاتها مع أي شيء آخر، فتعارض المذهب الذري المنطقي لراسل مع مثالية برادلي.

اقترح راسل لغة منطقية بشكل ممتاز للتغلب على غموض النحو السطحي في شكل الموضوع/المحمول، وتستبدل جميع المصطلحات الوصفية بالأسماء الصحيحة منطقياً التي لها دلالة بسيطة، ولاستخدام مثال من عند راسل: «ابن الله» هو مجرد إطناب يمكن استبداله بـ«المسيح» وبالنسبة إلى راسل الذي لم يعترف بحقائق خاصة غاشمة، كان العكس من ذلك: «المسيح» هو فوق كل شيء «ابن الله»، وليس العكس، وفي برنامج راسل الاختزالي جميع العبارات غير المباشرة الوصفية يمكن ترجمتها إلى عبارات حول الأسماء الصحيحة منطقياً التي تشير إلى أشياء يعرفها المرء عن طريق الاطلاع، ويمكن التعرف على الحقيقة أو الزيف مباشرة[١٩].

بينما تحرك الجدل حول ماوراء الرياضيات بشكل متزايد باتجاه المضمار الفلسفي فقد تحول اهتمام راسل إلى النتائج الأكبر لمذهبه الذري المنطقي ولم يكن أساس تأثيره سلسلة الأنظمة التي قام راسل بتجريبها خلال حياته مثل التوجيه أولاً للفلسفة اللاحقة.

وفي الواقع؛ فإن نشر **مبادئ الرياضيات** قد شكل أزمة بالنسبة إلى راسل لأنه على الرغم من استثمار كامل الجهد في ثلاثة مجلدات تفصيلية عن المشتقات الشكلية واتجه الاهتمام الأكبر نحو المستوى الأرضي من نظرية

المجموعات، وعند هذه النقطة ظهر فيتغنشتاين في كامبريدج وتباهى راسل باعتباره تلميذاً يقوم بمتابعة هذه النظرية ومعالجة عيوبها. [مانك، (١٩٩٠: ٣٦ ـ ٦٥)]، ودون شك كان فيتغنشتاين شخصاً ذكيّاً للغاية وذا تركيز قوي فكان أمراً فريداً في حد ذاته أما الأمر الذي جعله مناسباً لدور عبقرية حرب الأيقونات هي تلك الفرص المقدمة له عندما رحب به في مركز الشبكة الفكرية في لحظته الصعبة.

رأي فيتغنشتاين أنه يمكن تحرير اللغة الممتازة منطقياً من الرياضيات ـ حيث وصل مسار راسل إلى طريق مسدود ـ، وأن تعمم على جميع الفلسفات، وخلال الفترة: (١٩١٢ ـ ١٩١٦) أعاد فيتغنشتاين العمل على مكونات راسل، فطرح عناصر أو أشياء بسيطة ـ في الواقع، تلك التي اعتبرها راسل أسماء مناسبة منطقيّاً ـ باعتبارها المكونات النهائية للعالم، فتعتبر الحقائق مزيجاً من الأشياء في الحالة الراهنة ويمكن لجميع العبارات ذات المغزى أن تترجم إلى افتراضات عنها ويعطي إجمالي الجمل الأولية معرفة كاملة بالعالم، وتمتلك الأشياء صفات داخلية بحتة خاصة بها ولا تتأثر بغيرها وتشتمل على جميع إمكانات الدخول في تركيبات. ويكمل المذهب الذري المنطقي مسار راسل ضد شمولية برادلي، وتعتبر كل حالة راهنة مستقلة عن غيرها ولا يمكن الحصول على استنتاجات من بعضها البعض، ولا يقدم فيتغنشتاين أمثلة على أشياء بسيطة في **رسالة منطقية فلسفية** في دفاتر ملاحظاته في الفترة: (١٩١٤ ـ ١٩١٦)، ويتساءل ما إذا كان من الممكن أن تكون مثل نقاط الضوء أو الجزيئات في الفيزياء الذرية، [ويدبرغ، (١٩٨٤: ١٦٦)]. بالطريقة نفسها تردد راسل فيما يتعلق بطبيعة حقائقه.

وفي الواقع، إنَّها جهود فيتغنشتاين في طرح فكرة كيف كان العالم قبل أو «دون» عمل اقتراحات عنها. وليست المفردات مجرد المستوى الأرضي من الاختزال التجريبي، بل هي احتمالات في الساحة المنطقية التي تتولد من خلالها التكوينات المختلفة للتجربة المجردة.

وعلى الرغم من أن نظام فيتغنشتاين مختزل إلَّا أنه تسلسل هرمي وجودي، ويكون مكان المنطق في النظام، فهو شاغر ولكنه مركزي على الرغم من ذلك، ويعتبر الأسلوب الجديد لمنطق فريجه المكون الرئيسي الذي

ورثه فيتغنشتاين ويدخل في اتجاه مختلف غير برنامج الاختزال إلى المرادفات النهائية، ويعبر فيتغنشتاين عن هذا الصراع عن طريق عرض المنطق باعتباره مشتقاً من الإطناب (في حالة الحقائق المنطقية) والتناقضات (في حالة الأكاذيب).

وتعرف الافتراضات المنطقية دون معرفتنا بحقيقة مكوناتها، «إنها تمطر أو لا تمطر» أمر حقيقي بغض النظر عن الوقائع، واستندت المساهمة التقنية لفيتغنشتاين في المنطق، التي هي العمل على جداول الحقيقة، على عمل شيفر صديق راسل في هارفرد لتوضيح ما هي مكونات الاقتراحات التي هي إطناب وتناقضات أو عبارات مشروطة عن الحقائق.

يحدث أكثر تحرك شهير لفيتغنشتاين حيث ينتقد تقاليد راسل، وحيث يحدد موضع أعمق المشاكل ليعمل عليها الفلاسفة في المستقبل، وهذا هو الفرق بين ما يمكن قوله وبين ما يمكن عرضه فقط. فأحد المعاني لما لا يمكن قوله هو أن الأنطولوجيا النهائية تعسفية وحقيقة غاشمة لا يمكن تفسيرها أكثر من ذلك، فيوجد عدم القول في مستويات عدة، وبالتأكيد فإن الأشياء البسيطة والمكونات النهائية للعالم لا يمكن وصفها وهو الادعاء الذي كان متضمناً في معرفة راسل عن طريق الاطلاع، ويوسع فيتغنشتاين نطاق المعرفة عن طريق الاطلاع على كل مستوى من الأنطولوجيا، وعلى مستوى الافتراضات فما هو معروض هو الشكل المنطقي من الحقيقة والصورة التي تتوافق في ترتيب أجزائها إلى ترتيب الحالات الراهنة في العالم، ويؤكد فيتغنشتاين على شيء مثل العالم الأفلاطوني المتوسع للشكل المنطقي الذي «يجب أن تكون افتراضاته مشتركة مع الواقع من أجل أن يكون قادراً على تمثيله»، يكون هذا الشكل واضحاً ولكن لم يتم قول ذلك في الافتراض ومن أجل عمل ذلك «علينا أن نكون قادرين على تحديد أنفسنا مع الاقتراحات في مكان ما خارج المنطق، أي يمكننا القول خارج العالم»، [رسالة، (٤ ـ ١٢)].

وكذلك، في مناقشة تقنية فريجه للدالات ومحتوياتها والانفصال الرئيسي عن منطق الموضوع/ المحمول الذي يوضحه فيتغنشتاين بأنه فئة من المفاهيم الرسمية بعيداً عن تلك التي ميزها فريجة.

لم تتمثل تلك أو تتضح عن طريق الدالة لكنها تتضح عن طريق نوع

العلامة التي تم استخدامها مثل دلالات الأسماء وعدد العلامات للأعداد وإشارات العملية للعمليات وهكذا. [**رسالة**، (٤,١٢٦ ـ ٤,١٢٧٢)]، وفي الواقع: فإنَّ تعميم تأسيس فريجه لنظام الأعداد على أصلية العداد والأصول الأفلاطونية لم تعد تعتبر كأعلى الأنواع الواضحة بشكل عقلاني وعلى العكس إلى حد ما، إنها ما لا يمكن قوله. ومع هذا السلاح لما يمكن إظهاره/ لا يمكن قوله: فإنَّ فيتغنشتاين قادر على الدفاع عن العوالم وعن الواقع الأعلى للأخلاق والدين الصوفي غير متأثر بأي شيء يمكن قوله على المستوى الشفهي فقط.

ويتبلور تمييز فيتغنشتاين بين القول والإظهار عن جوانب عدة من عمل راسل وفريجه مثل الأفلاطونية والمعرفة بالاطلاع وصعوبات نظرية الأنواع، ويفترض أن يتجنب القول/ توضيح نظرية الأنواع، لكنه في الواقع ينشأ عنها وإعادة تشكيل وتوسيع نطاق الدافع الأساسي لراسل وفريجه في استكشاف العلاقات بين مستويات التسلسل الهرمي في الاقتراحات، ويعلن فيتغنشتاين أن نظرية الأنواع غير ضرورية لتجنب التناقض؛ لأنَّ الأنواع المختلفة من الرموز المستخدمة في اللغة المنطقية توضح مباشرة أن الأنواع المختلفة من العوالم يتم التعامل معها بشكل مختلف ولا يمكن خلطها، فضمنيّاً، يعرف المرء أن نوع الشيء الذي يرمز له بـ«a»، أو «b» يلعب دوراً مختلفاً عن الأشياء التي يرمز لها بـ«x»، و«y»، و«z»، ويرجع مصدر اكتشاف فيتغنشتاين للفرق بين القول/ الإظهار إلى بحثه الواضح في الطريقة التي تقوم بها الرموز بعملها. [مانك، (١٩٩٠: ٩٢)، و**رسالة منطقية**، (٤,٠٣١٢ ـ ٤,٠٤١١)]، ويقوم بمقاومة عادة رؤية الرموز باعتبارها تقليدية بشكل بحت التي أعمت المنطقيين السابقين عن رؤية كيف يتم اختيار الرموز من خلال نجاحها أو فشلها في التعبير عن الأشياء المختلفة[٢٠].

طور راسل وفريجه رموز المنطق في أثناء تطوير برامجهما، والآن قام فيتغنشتاين بتحويل تقنية الاهتمام الفوقي التي تعلمها من سابقيه، على ما كانا يفعلان، وكان تحرك فيتغنشتاين مثل كسر الإطار الجشتالت، حيث إنه كان من المستحيل تقريباً رؤية هياكل استخدام الرموز في أثناء استخدامهم لهدف ما، ولهذا كافح فيتغنشتاين كفاحاً مضنياً ومؤلماً لإدراك ما يمكن عمله بعد ذلك وللتعبير في كلمات عن رؤية ما يمكن وما لا يمكن قوله في اللغة

الموجودة مسبقاً[٢١]، وكان لفيتغنشتاين نقطته العمياء الخاصة به، ولم يمنع الفلاسفة اللاحقين من البحث في المستويات الفوقية التي قام بفتحها وعن طريق الإشارة إليها قام بفتح إمكانية خلق لغة جديدة لهذا المجال.

ولم يرَ فيتغنشتاين ذلك؛ لأنه كان مرتبطاً في هجوم عنيف بدأه راسل بالفعل في حملته ضد المثالية، وهذا التمييز بين ما يمكن قوله وما يمكن إظهاره/ لا يمكن قوله لا يوضح فقط التسلسل الهرمي للعبارات بل يشرع ما هو شرعي وغير شرعي في كل مستوى[٢٢]، ويحمل ما يمكن قوله/ ما لا يمكن قوله المنفعة الجدلية لنظرية الأنواع، وفي الواقع فإن الأخيرة لم تخبُ مع أنه اعتبرها معقدة للغاية بالنسبة إلى أساسيات الرياضيات ووجدها كارناب سلاحاً قوياً لاستخدامها ضد الميتافيزيقا التي يمكن استبعادها الآن لأنها تستند على فئة الأخطاء.

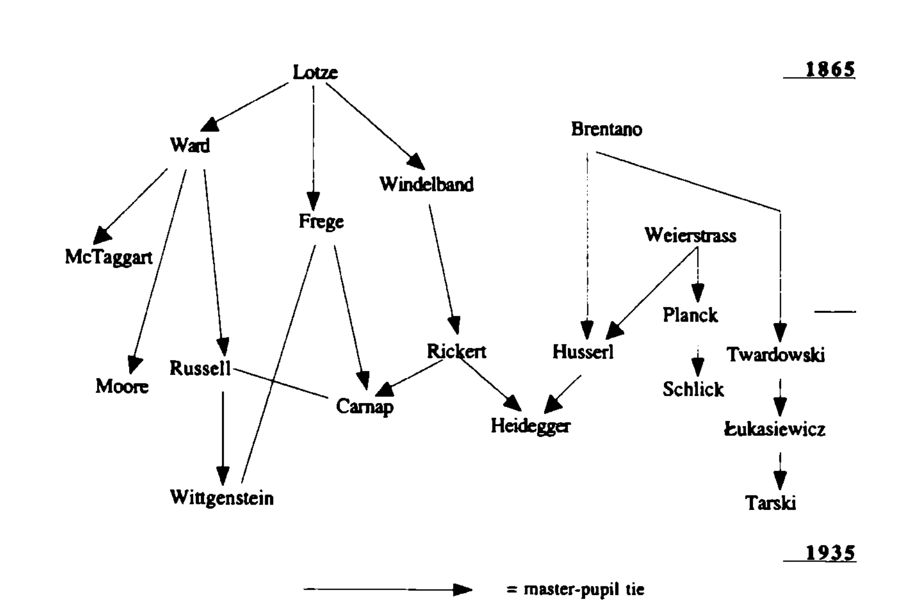
وأكمل فيتغنشتاين في **رسالته** ميراثه عن راسل في تأملاته في نغمة مختلفة جداً عن معنى الحياة والأهمية القصوى للصوفية الدينية مقترنة بنظامه عن طريق مذهب ما لا يمكن قوله. وأضيف هذا الجزء في أثناء عملية ضغط المعركة في الحرب العالمية الأولى عندما قام فيتغنشتاين بالمرور بتحول ديني إلى مسيحية تولستوي. [مانك، (١٩٩٠ : ١١٥ ـ ١٢٣)، و(١٣٤ ـ ١٤٦)].

لم يتولد هذا الجزء من خلال الشبكة الفلسفية المركزية وليس مفاجئاً أن كان له تأثير قليل ولم يتلق أي تقدير عندما انجذب فيتغنشتاين نحو الشبكة الفلسفية خاصة حلقة فيينا التي كانت مهتمة فقط بخط منطق راسل وإعادة قراءة **الرسالة** في ضوء صوفي جاء فقط بعد وفاة فيتغنشتاين وبعد أن أصبح نجم حركة اللغة العادية وفوق كل شيء خلال ما بعد الوضعية في سبعينيات القرن العشرين.

حلقة فيينا باعتبارها رابطاً للصراعات

شهدت الفترة بين عامي: (١٩١٠)، و(١٩٤٠) إعادة تشكيل هائلة وخبت تشكيلة الأجيال السابقة مثل المثاليين والكانطيين الجدد وعلم نفس التصرفات الخاصة ببرنتانو (الذي يطلق عليه الواقعية النمساوية) والحيويين والتطوريين والنفعيين والماديين واستمر ممثلو بعض هذه المدارس لكنها

كانت في لحظاتها الأخيرة واعتبرت قديمة وتلقت قدراً متناقصاً من الاهتمام، وبدلاً منها جاءت مدارس أخرى مثل الوضعيين المنطقيين وفلاسفة اللغة العادية ووجوديي علم الظواهر، وقد شكل هذا خطاً جديداً من العداء ومستويات جديدة من التشدد، فليس هناك انقسام في الأعمال المشتركة بين الأجيال واستمرت العديد من السلالات القديمة ولكن تحرك آخر التلاميذ نحو اتجاهات جديدة [انظر الشكل رقم: (١٣ ـ ٣)]، وفي إنجلترا أدت الشبكات المثالية والنفعية القديمة إلى ظهور راسل ومورر.



الشكل: (١٣ ـ ٣)، إعادة تشكيل الشبكات في جيل عام: (١٩٠٠)

في ألمانيا طغى راسل على برنتانو وفي المقابل طغى عليه هايدغر وفرع آخر من خلافة برنتانو عن طريق تواردوسكي وتلامذته في مدرسة وارسو ـ لوف ثم إلى تارسكي. وانقسم الكانطيون الجدد أيضاً، فكان هوسرل تلميذاً في ماربورغ وفي فيينا وكان ريكرت أستاذاً لكل من كارناب وهايدغر، وكان الأخيران أشقاء في شبكة أخوية، ومن التصادم في رؤية أنه عبر هوسرل كان الأستاذ الكبير لهايدغر هو الرياضي وايرستراس، وكالعادة انتشرت الطاقة الفكرية في شبكة الاتصالات الشخصية في حين أعيد ترتيب مضمون الأفكار من جانب السلالات الأفقية للمعارضة التي أعادت تشكيل ساحة الاهتمام.

حدثت إعادة الترتيب بشكل أقل أو أكثر في الوقت نفسه في كل بلد، وفي إنجلترا والولايات المتحدة كانت هذه الفترة هي نهاية المثالية وبقيت الأنظمة الأخيرة ـ الخاصة بكل من ماكتاغارت وستوت ووايتهيد وبيرس ورويس ـ في العقد الثاني والثالث من القرن العشرين ولكن كانت لها سمات نهاية الخط، وازدهرت البراغماتية أيضاً باعتبارها تحولاً عن المثالية في مطلع القرن، ثم خبت في ثلاثينيات القرن العشرين قبل فلاسفة المنطق الوضعي واللغة العادية.

يوضح هذا النمط أن السبب الرئيسي في إعادة الترتيب كان هو إتمام علمنة الدين في الجامعات، لكن هذا لا يوضح سبب وجود إعادة ترتيب متزامنة في ألمانيا حيث حدثت العلمانية منذ زمن طويل، وكانت فرنسا التي اختلف نظامها الأكاديمي كثيراً عن النموذج الألماني المعتمد في أماكن أخرى كانت أقل تنسيقاً مع محتويات حركات إعادة الترتيب في البلاد الأخرى. لم تتطور أي حركة منطقية وضعية أو حركة اللغة العادية في فرنسا وعندما بدأت إعادة الترتيب في أواخر عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين استبدلت الروحية والحيوية بعلم الظواهر والوجودية المستوردين من ألمانيا.

وسوف نقتفي أثر كل من الحركات الثلاث الرئيسية على حساب التراجع الزمني إلى الوراء: أولاً الوضعية المنطقية التي كانت دائرة فيينا رائدتها ثم حركة اللغة العادية التي نشأت في الحركات البريطانية بالتزامن مع الحركة المنطقية لراسل التي اعتبرت فيتغنشتاين كمرتد عن حركة إلى حركة أخرى، وأخيراً نعود إلى الجانب الألماني لنعثر على تطور مواز نشأ في شبكات الرياضيات وعند الكانطيين الجدد، فأصبح هذا التطور ممثلاً في علم الظواهر الوجودية أخيراً، وقامت أكبر حركتان ألمانيتان اللتان بدأتا من الجذور نفسها؟ بإعادة تنظيم المجال الفكري حول الصراعات الجديدة ونمتا أكثر معارضة على نحو ثابت، وفي هذا الصدد أبعدت الكانطية الجديدة الأقدم التي هيمنت على الفلسفة خلال فترة التمييز التخصصي عن ساحة مركز الاهتمام.

كانت دائرة فيينا مزيجاً من ثلاث شبكات من الأسلاف: الكانطية الجديدة والفيزيائية ـ الوضعية والمنطقية ـ الرياضية في أسس الصراع[٢٣]. في التقاطع الشخصي لهذه الشبكات والتركيز الشديد على المعارضات المستمرة في داخل كل مجموعة وبينها، نجد مصدر الطاقة الإبداعية لدائرة فيينا. [انظر الشكل رقم: (١٣ ـ ٤)].

عندما حل الوضعيون المنطقيون محل الكانطيين الجدد خرقوا التعايش المؤقت بين العلماء والفلاسفة رجوعاً إلى هيلمولز في خمسينيات القرن التاسع عشر. ودافعت ماربورغ مدرسة كوهين كثيراً عن قوانين العلم الرياضي، واعتبر تفسير كاسيرر تلميذ كوهين للفيزياء الرياضية بأنه موضوعي أكثر من تطرف ماخ بأنه يوفر التفسير الفلسفي الأفضل لنظرية آينشتاين النسبية. واعتبر كاسيرر في عام: (١٩١٠) أن المادة والجوهر والقوة ليس لهم واقع انطولوجي وأن موضوع العلم هو مجرد وصف ظواهري منظم عن طريق البيانات النظرية للعلاقات الوظيفية، وفي الوقت نفسه تقريباً أصبح فاينغر مشهوراً بسبب **فلسفة ماذا ـ لو** (١٩١١) موضحاً أنَّنا نعمل على أساس تخيلات ضرورية أخذناها كما لو أنها حقيقية[٢٤]، كان شيليك ورايشنباخ كانطيين معترفاً بهما حتى عشرينيات القرن العشرين كما كان كارناب وبوبر في وقت لاحق. وكانت الكانطية الجديدة تتغير، لكن التطورات الإبداعية عادة ما تعمل على بقاء استمرار المدرسة، فلماذا إذن انتهت هذه المدرسة؟ قرأ كاسيرر درس الفيزياء النسبية حيث إنَّ خصائص هندسة إقليدس لا يمكن أن تأخذ باعتبارها أمراً بديهياً وكان هناك تطور المقولات التي تنقح الخبرة.

الشكل: (١٣ ـ ٤) الكانطيون الجدد ودائرة فيينا

فجأة تغير الجو العام وأصبح غير متعاطف، وبدلاً من السماح للكانطية الجديدة بتوسيع نطاق موقفها بدأ شيليك في اكتساب موقف متشدد، وتم إثبات أن التفسير الأضيق للمقولات الكانطية خاطئ في حين أن التفسير الأوسع لكاسيرر لم يكن مسموحاً به لأن تكييف الكانطية الجديدة كان مزعزعاً وفلسفة غير علمية وقابلاً للخطأ مع التجربة، وقد فرضت قواعد جديدة للعبة: في السابق كان متوقعاً أن الفلسفة خاصة تلك المعنية بأسس التجربة وأنها يجب أن تكون قابلة للاختبار بنفس طريقة البحث العلمي(٢٥).

توضح المقارنات التاريخية أنه يمكن لمدرسة ما أن تجد الموارد الفكرية للدفاع عن نفسها إلى أجل غير مسمى ضد النقد وليس النقد الخارجي فقط هو الذي يقضي على موقعها(٢٦)، ولم تعد الكانطية الجديدة منافساً حيوياً في ساحة الاهتمام، فحتى هؤلاء الذين يدينون لها بالكثير قد انقلبوا عليها الآن، وهناك علامة أخرى على فقدان الهوية بين الكانطيين الجدد أنفسهم، فهجر بانوترب بعد عام: (١٩١٠) الأسس المنطقية للعلم الدقيق لصالح الميتافيزيقا التي تقترب من الصوفية الدينية الأفلاطونية وفي عشرينيات القرن التاسع عشر قام نيكولاي هارتمان تلميذ كوهين بعكس أولوية الكانطية الجديدة إلى المعرفة الوجودية وأصبح آخرون وجوديين. وحدث الشيء نفسه مع مدرسة برنتانو: على الرغم من الاهتمام الذي حصل عليه مينونج حوالي عام: (١٩٠٤)، لاحقاً أصبح التلاميذ الذين فضلوا هذا الأسلوب علماء منطق أو علماء ظواهر.

ما زال قانون الأعداد الصغيرة مستمراً: بينما اكتشفت الحركات موارد للهيمنة على ساحة الاهتمام، فكان هناك اندفاع متزايد نحو تولي أكثر المواضيع تنشيطاً وتقلصت المواقع القديمة ليس لأنها لم تعد قابلة للحياة، بل لأنه لم يعد هناك مكان كاف لإبقاء عدد قليل من الطوائف بالإضافة إلى ثلاثة أو أربعة جدد، وكانت الكانطية الجديدة معرضة للهجوم بشكل خاص؛ لأن المدرسة الألمانية المهيمنة للجيلين الماضيين قد هيمنت على ساحة الاهتمام بمجموعة من المواقع الفرعية، وقام الكانطيون الجدد بإلغاء مركزيتهم في التغلب على الفروق التخصصية وخلق مواضيع فوقية من المسائل المتعلقة بفصل الحدود، وفي اتجاه مقابل كانت هناك برامج كارناب ونيورات الاختزالية من أجل توحيد العلم، وكانت إمبريقيتهم المتمركزة حول

الفيزياء مؤقتة لكن الإشارة أوضحت دفعاً أقوى في الحركة: نحو التبسيط الجذري لساحة الاهتمام.

امتداد النزاعات المنهجية لعلماء الفيزياء

إنَّ الدافع لانتقاد الفلسفة ليس كامناً في الفيزياء؛ إذ توجهت المرحلة السابقة من هجوم العلماء نحو تدخل الفلسفة الطبيعية وقلت حدته عندما تم الحصول على الاستقلال الأكاديمي، ولم يكتسب الماديون المتشددون في جيل بوخنر أي هيبة بين الفلاسفة وكان إصلاح الفيزياء أقل تحفيزاً كثيراً ممَّا ميز المدارس التحليلية في القرن العشرين، وعلى العكس تمسك الفلاسفة الكانطيون الجدد بتناقض أن الماديين المعادين لمعاداة الميتافيزيقا كانوا أنفسهم يقومون بتعزيز ميتافيزيقا المادة غير الممحصة والنقد أنه قد لحق بهم ضمن العلم ظواهرية ماخ، وكانت الوضعية والمنطقية الجديدة متقاربتين خاصة في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر في رفضهم للمادية وكانت فلسفة الفيزياء الخاصة بكاسيرر قريبة من فلسفة ماخ، وحتى عام: (١٩٢٠) كان شيليك يجادل بشأن تطابق الكانطية الجديدة مع ظواهرية ماخ وأفيناريوس، فكيف إذن لنقاط الخلاف القليلة حول فيزياء ما بعد المادية أن تنمو لتصبح هوة؟

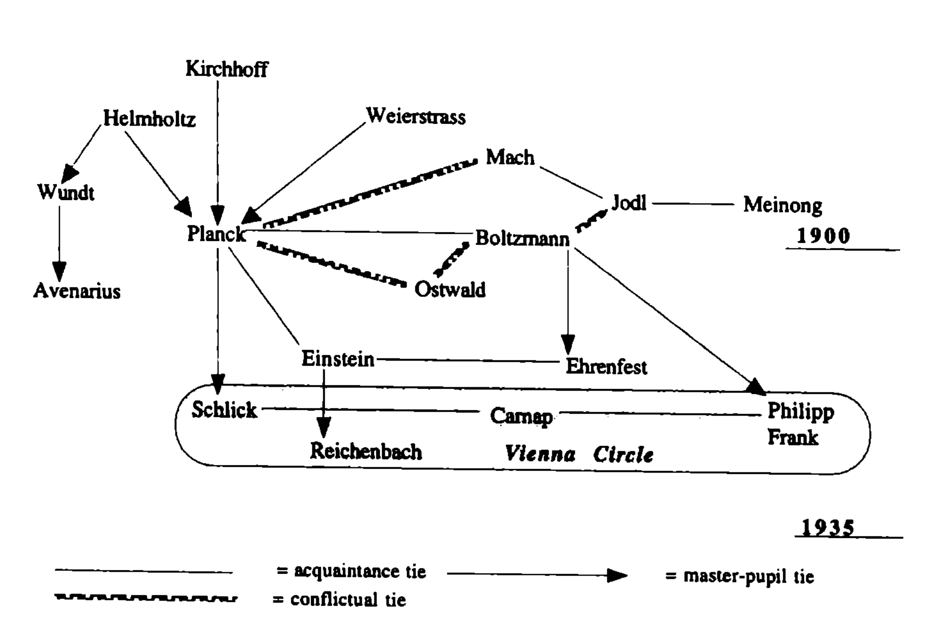
كان الفكر ـ الذي سوف يصبح الحركة الوضعية الحديثة ـ تطوراً داخلياً بين علماء الفيزياء قام بوضع القواعد المنهجية لتخصصهم الخاص بدلاً من التشريع عامة فيما يتعلق بنطاق المعرفة أو ممارسة الفلسفة، ومنذ سبعينيات القرن التاسع عشر شكلت تجارب الكهرومغناطيسية والضوء والإشعاع النماذج الرياضية التي استغنت عن تصور آليات الأجسام المادية، وبدأت حركة متطرفة من الفيزيائيين يقودها كيرشوف وماخ في القول بأن المفاهيم مثل «الكتلة»، و«القوة»، و«الذرة» مجرد أوهام مريحة لتبسيط الملاحظات، واعتبر ماخ التركيبات النظرية تضاعف ما لا ضرورة له للكيانات الميتافيزيقية ورفض القوانين الطبيعية. فتحالف «علم الطاقة» الحيوي الخاص بأوستوالد مع الوضعيين معتبراً أن الذرات والمادة يحكمهما مبدأ اقتصاد الفكر، وعلى الجانب الآخر عمل علماء الفيزياء النظرية على الحفاظ على مركزية القانون الميكانيكي للأجسام، وهو النموذج الذي أدى إلى العديد من التطورات

الماضية في مناطق جديدة للبحث عن طريق عمل تعديلات استراتيجية. وكان الأكثر نجاحاً هو بلانك الذي كانت نظريته الكمية في عام: (١٩٠٠) قد أهملت الميكانيكيات التقليدية في افتراض تغيرات مفاجئة في مستويات الطاقة، وعلى هذا الأساس فسرت النظرية النسبية لآينشتاين في عام: (١٩٠٥) السمات الشاذة للضوء وقام بوهر في عام: (١٩١٣) بتطوير نظرية البنية الذرية.

حدثت نزاعات حامية بين المعسكرات [ليندينفيلد، (١٩٨٠: ٨٠ ـ ٨٦، ١٠٥ ـ ١١٠)، وجونستون، (١٩٧٢: ١٨١ ـ ٨)، EP، (١٩٦٧: ٧: ١٥)]، فتنازع كل من بلانك وبولتزمان، اللذيْن وفرت ميكانيكيتهما الإحصائية الأساس ليدافع بلانك عن المذهب الذري، مراراً وتكراراً مع أوستوالد وماخ خلال الفترة: (١٨٩٥ ـ ١٩٠٥)، وانضم الكانطيون الجدد إلى المعركة موضحين أن الاختزالية المتطرفة لماخ كانت غير قادرة على تفسير الجوانب النظرية للعلم وقدرتها على التنبؤ بالمستقبل وقوانينها الرياضية، وفي المقابل رفض ماخ السمة البديهية للأعداد معتبراً أن الأعداد الصحيحة نشأت عن الحاجات العملية للحساب، واكتسب ماخ سمعته كمتطرف طبيعي عن طريق القول بأن أبسط توحيد للعلم يحدث تحت رعاية الفسيولوجيا، فالإحساسات في المركز العصبي هي الحقيقة الواحدة واقتصاد الفكر في حد ذاته تكيف للكائنات الحية في بيئتها، وأثار هذا الاختزال في الفسيولوجيا والفيزياء أصداء نزاعات الكانطية الجديدة في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر حول التفسير الفسيولوجي للمقولات البديهية وإعطاء الطاقة للرفض الجديد لعلم النفس الفلسفي والدفاع عن موضوعية الرياضيات من جانب هوسرل وفريجه، ودافع بلانك في عام: (١٩٠٨)، وحتى عشرينيات القرن العشرين عن نسخة من الكانطية ضد اختزالية ماخ للواقع إلى تدفق للإحساسات مثل كاسيرر والكانطيين الجدد واعتبر ماخ أن موقف بلانك كموضوعية نسبية، فكانت هذه النزاعات أساس حلقة فيينا لدفع الميتافيزيقا بعيداً عن مسرح الأحداث، وحتى الآن كان صراعاً حول ما هو شرعي ضمن الفيزياء وأصبح لاحقاً مسألة ما هو شرعي في مجال المنطق.

وبدأت الحركة في التبلور في أثناء صخب الشهرة العامة لنظرية آينشتاين النسبية متبعة الدليل الفلكي لإيدينغتون وانحناء الضوء في عام: (١٩١٩)،

ففي هذا السياق كانت الشهرة التي أحاطت بمدرسة بوهر في كوبنهاغن والميكانيكا الكمية لهاينزبيرغ بمبدأ اللاحتمية الخاص بها التي تم إعلانها في عام: (١٩٢٥)، ولم تستجب الفلسفة ببساطة للاكتشافات الجديدة في الفيزياء، ومع ذلك فقد تواجدت مشاكل مشابهة منذ النظرية النسبية لآينشتاين في عام: (١٩٠٥)، بل وقبل ذلك دون المساس بهيمنة تفسيرات الكانطية الجديدة على ظواهرية ماخ، وعلى الرغم من أنّ التحقق قد اتضح لكل من شيليك وبوبر عن طريق تحقق النسبية، إلا أنه لم يكن مجرد تفسير؛ وأخذها إيدينغتون، المتحقق التجريبي، كأساس لرفض الميتافيزيقا أو لفصل العلم الحقيقي عن العلم الزائف بل وتبنى حتى موقف الكانطيين الجدد [باسمور، (١٩٦٨ : ٣٣٣)].



الشكل: (١٣ ـ ٥) الجدل المنهجي لعلماء الفيزياء

كانت الإعلانات الشعبية لعلماء الفيزياء النظرية النسبية مثل إيدينغتون وجينز في عشرينيات القرن التاسع عشر وثلاثينيات القرن التاسع عشر مثل آينشتاين تابعت تقاليد التوفيق بين الفيزياء والدين، ولم تخلق فيزياء عشرينيات القرن العشرين موضوعات حلقة فيينا على الرغم من أن إعطاء الاهتمام الأكبر لفلسفة العلم قد ساهم في جعلهم مشهورين.

نشأت حلقة فيينا مباشرة عن شبكة الفيزيائيين الألمان الرائدين. [انظر الشكل رقم: (١٣ ـ ٥)]، وكان كيرشوف وهيلمولز وبلانك وبولتزمان وآينشتاين أساتذتهم أو أجدادهم الكبار، ومن الناحية المؤسسية أيضاً خلق هؤلاء الفيزيائيون الميدان الذي استمر فيه الصراع، وتأسس مقعد التاريخ ونظرية العلوم الاستقرائية، والانتقال من الفيزياء إلى الفلسفة، في عام: (١٨٩٥) لإغراء ماخ للانتقال إلى فيينا، فكان المحتل الثاني للمنصب هو بولتزمان (١٩٠٢ ـ ١٩٠٦) الذي استخدم المنصب لرعاية الجدل العام ضد أتباع ماخ، والثالث هو شيليك الذي وصل إلى فيينا في عام: (١٩٢٢) عند بدء هجومه على كاسيرر.

وما يهم هو بؤرة هذه النزاعات وليس وراثة المناصب، فقد بدأ شيليك باعتباره تلميذاً لبلانك على الرغم من أنه تحول في النهاية إلى جانب ماخ. فتشكلت المجموعة المتحالفة في برلين حول رايشنباخ، تلميذ آينشتاين الذي يستخدم الفلسفة الرياضية لنسبية الزمن ـ المسافة. [EP، (١٩٦٧: ١١: ٣٥٥ ـ ٣٥٦)]. وأدت مكونات الشبكة الإضافية إلى جانب الفيزياء إلى تميز حلقة فيينا، ولم يكن أتباع ماخ معنيين بأسس الرياضيات أو إصلاح المنطق، وكان كارناب وفيتغنشتاين هما من لفت الانتباه إليها في فيينا، وكان الأعضاء الرئيسيون في حلقة فيينا يمثلون شبكة هجينة من الفيزيائيين والرياضيين الذين كان لهم أيضاً أساتذة من الكانطيين الجدد.

تشجع الفيزيائيون حيث إنه كان لديهم شيء مثير للاهتمام لقوله في المجال الرئيسي للفلسفة، وسرعان ما بدؤوا في الهجوم على المدرسة المهيمنة، الكانطية الجديدة نفسها، وفي هذا السياق وجدوا أنه من الملائم التلويح براية ماخ، وعندما تشكلت حلقة فيينا في عام: (١٩٢٨) أطلقت على نفسها اسم مجتمع أرنست ماخ، وكان هذا نظرياً إلى حد ما، ولم تكن أساليب حلقة فيينا، خاصة أدواتها المنطقية، هي تلك الخاصة بماخ واختزاليته النفسية وكانت الفلسفة المادية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر بعيدة عن الوحدوية المحايدة لماخ.

كان علم الظواهر موضوعاً بين العديد من المواضيع التي تم استكشافها، وفوق كل شيء فكان تشدد ماخ هو ما احتجوا عليه والآن توسع نطاقهم نحو استثناء الميتافيزيقا ليس فقط من الفيزياء لكن من كل مجال آخر.

كانت الأداة الأولى لهذا التشدد هو التحقق وهو المفهوم الذي أطلقه شيليك بالفعل في أيام ما قبل الحلقة في عام: (١٩١٨) قبل أن يصبح فيلسوفاً وضعيّاً، وبينما انضم كارناب وفيتغنشتاين وآخرون كانت هناك موارد أخرى للتأثير على كيفية تشكيل المعرفة العلمية وكيف تختلف عن أشكال عدم المعرفة التي تم استثناؤها، وقد كان ذلك سياقاً مثمراً في الألغاز حيث أدى كل حل إلى إثارة مشكلة جديدة، وتأسس التحقق التجريبي على مسائل تتعلق بطبيعة التحقق النهائي وحالة مبدأ التحقق في حد ذاته؛ وقدم منطق راسل معياراً لرفض بعض أشكال التعبير ليس باعتبارها خاطئة فقط بل لأنه لا معنى لها، وتحول شيليك وwايزمان نحو المعنى باعتباره يرسم الحدود بين العلم وغير العلم.

وبالمقابل أثار هذا مسألة معنى اللغة التي تشكل بها المعيار نفسه، وأخيراً جعل بوبر هذا الصراع الداخلي رفضاً لبرنامج التحقق مع متابعة روح رسم الحدود التي كانت مركز حلقة فيينا.

الشبكات المتنافسة للأسس الرياضية وأصل إثبات غودل

كانت عشرينيات القرن العشرين تمثل ذروة الصراع حول الأسس الرياضية وهي الفترة الأنشط لبروير وهيلبرت ومن يدعمونهم، وقد بقيت إلى جانبهم طائفة ثالثة (هي الأقدم بالتأكيد) وهي تتكون من منطقيي راسل وفريجه وأصبح معقلهم في عشرينيات القرن العشرين هو حلقة فيينا، وقد تراكبت صراعاتهم على هؤلاء الفلاسفة الفيزيائيين الذين كانوا أول من أسس الحلقة وصولاً إلى شدة الصراع الإبداعي في السنوات القريبة من عام: (١٩٣٠).

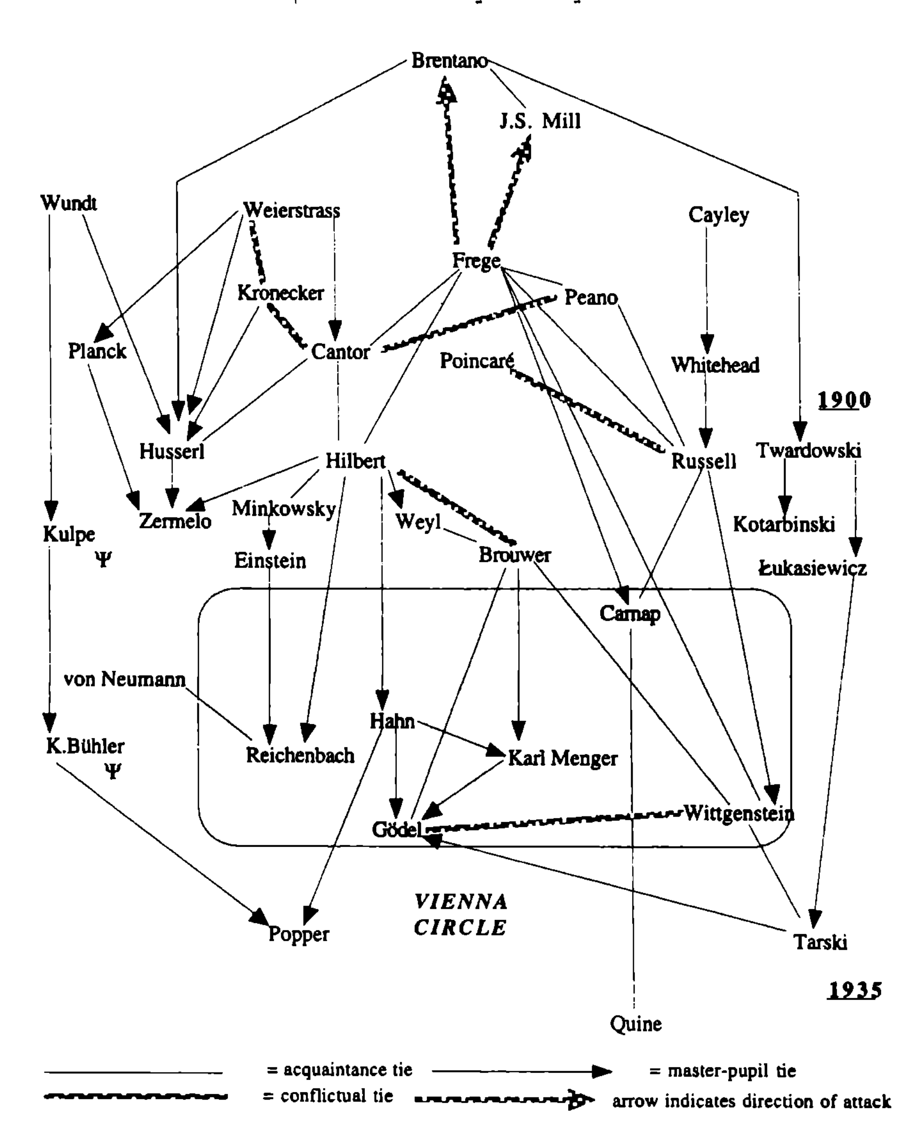
وكان الاتجاه الخاص بفريجه ـ راسل قد قدم للمرة الأولى بواسطة كارناب، الذي جاء إلى فيينا عام: (١٩٢٦)، وفيتغنشتاين الذي بدأ النقاشات مع الحلقة بعد ذلك بقليل، وكان كلاهما له اتصال تكويني مع فريجه في أوائل مسيرتهما المهنية: فكان كارناب طالباً عند جينا في الفترة ما بين: (١٩١٠ ـ ١٩١٤)، وكان فيتغنشتاين قد قام بزيارة فريجه من أجل النصيحة بشأن مساره الفكري الذي أنشأه في: (١٩١١)، ومرة أخرى: (١٩١٢)، ولذا قام فريجه بتشجيع فيتغنشتاين من خلال رسالة تلقاها عندما كان يكتب كتابه (رسالة منطقية فلسفية) خلال الحرب العالمية الأولى.

وكان فريجه، الذي مات دون أن يكون له أي نتاج مهني طوال حياته، قد حصل على الإثنين فجأة، وكان كلاهما متأثراً براسل، فكان فيتغنشتاين التابع الشخصي لراسل معيناً لتنفيذ البرنامج المنطقي الخاص به، وكان كارناب قد دخل في العمل عام: (١٩٢١) عند قراءته لمطالبته التصويرية لحركة الفلاسفة المدربين على العلوم والمناهضين للطرق الأدبية المضللة، وهو ما أخذه بناء على أوامر أصدرت إليه بشكل شخصي، فكان قد دخل في تطابق مع راسل، وبدأ في بناء مؤسسات معرفية قامت على اللغة الفلسفية التصاعدية التي وضعها راسل من خلال نظرية الأنواع، وعلى الرغم من أن فيتغنشتاين كان قد تعدى نظرية الأنواع هذه بنظريات أخرى من اختراعه، وكان هناك ما يكفي من القواسم المشتركة منها أن فيتغنشتاين في أواخر العشرينيات من القرن الماضي قد شكك في أن كارناب قد قام بسرقة أفكاره وأنه قد استبعده وأقصاه من لقاءاته واجتماعاته التي أجراها في حلقة فيينا.

وكان العديد من الطلاب قد قاموا بمناقشة استنتاجات في شبكة حلقة فيينا وتقديمها بمن فيهم أستاذ الرياضيات هانز هان، الذي كان أول من أحضر شليك إلى فيينا في الأصل وهو الذي كان أول من نظم الحلقة، وكان غودل أحد تابعي هان، بالإضافة إلى أن هان كان هو من علم بروير، الذي دخل محيط الحلقة في نفس العام الذي أعلن فيه غودل عن دليله الشهير، وفي العشرينيات من القرن الماضي، قامت مدرسة هيلبرت ببذل مجهودات مضنية من أجل إثبات قوة علم الحساب وتماسكه، وكان من بين أكثر زملاء ريتشنباخ في برلين خلال الفترة ما بين: (١٩٢٧ ـ ١٩٢٩) هو فون نيومان الذي كان يعمل على نظرية التقطها ونقلها منه غودل بعد وقت قليل.

وكان في الفريق المقابل الحدسيون الذين كانوا متمركزين في أمستردام، وقد كانوا مشتركين أيضاً في شبكة فيينا وقضاياها. وكان هيرمان ويل، الذي كان قد درس مع هيلبرت في غوتينغن، شأنه شأن ريتشنباخ، فقد انتقل في عشرينيات القرن الماضي إلى فريق بروير، ليخلط الطريقة الحدسية بالطريقة الشكلانية من أجل محاولة إعادة بناء علم الحساب من الجانب الحدسي، وكان علماء الرياضيات هؤلاء ناشطين جداً في هذا الوقت عند تأسيس علم الفيزياء الجديد وعلم الميكانيكا الكمية، الذي تتداخل مع الفيزياء القديمة التي كانت موجودة في حلقة فيينا. ثم حدث المزيد من التداخل عندما ذهب

كارل مينجر الذي كان أحد طلاب هان المفضلين، للدراسة مع بروير في الفترة ما بين: (١٩٢٥ ـ ١٩٢٧) قبل عودته إلى فيينا، حيث اشترك بالحلقة وكان مقرباً بشكل كبير من غودل، وكان بروير قد دعي إلى إلقاء محاضرة كانت أقرب إلى المواجهة في فيينا في مارس من عام: (١٩٢٨).



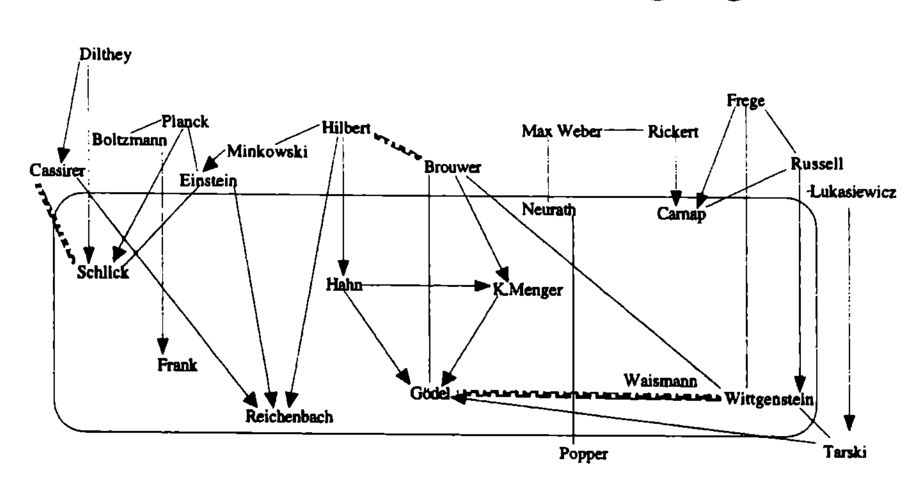
الشكل: (١٣ ـ ٦)
شكبة المؤسسات والمنطق الرياضي

وكان فيتغنشتاين قد أنهى فترة الصمت الفكري التي كان فيها فجأة وبدأ في الحديث عن الفلسفة مرة أخرى فوراً بعد سماعه لمحاضرات بروير، على الرغم من أنه في البداية كان في حاجة إلى أن يتم إقناعه بالحضور من جانب معارفه في حلقة فيينا، وفي هذا الصيف قام هيلبرت، في خطاب شهير أرسله للمجلس الدولي لعلماء الرياضيات، بتحديهم في حل أربعة مسائل أساسية متعلقة بثبات واكتمال التحليل ونظرية الأرقام والمنطق، وقام غودل على الفور باختيار هذه المسائل الأربع من أجل رسالة الدكتوراه الخاصة به وبحلول عام: (١٩٣٠)، كان قد حلها جميعاً.

وكانت المدارس الفلسفية المتصارعة قد ارتبطت أيضاً بتلك المؤسسات الحسابية المتصارعة، وكان هوسرل قد استدعي من جانب الحدسيين، وخاصة عندما انتقل في العشرينيات من القرن الماضي، وكان هذا الشعور المتزايد بالعداوة بين علماء الظواهر والوضعيين المنطقيين قد أصبح طاغياً على التنافس بين الفرق الحسابية، وكان تارسكي الذي كان مثل هوسرل في أنه جاء من مدرسة برنتانو قد تبنى من هوسرل سلسلة من التصنيفات الخاصة بالدلالات اللفظية، التي لعبت دور نظرية الأنواع الخاصة براسل نفسها التي كانت نمطاً يتسم بحذر أكبر عند التعميم من المنطق إلى اللغات، وكان تارسكي قد قام بزيارة قسم الرياضيات بفيينا خلال شهر فبراير من عام: (١٩٣٠)، وبشكل عام كان له أثر مثير على كارناب.

كان فيتغنشتاين أكثر من مجرد حصان طروادة. لقد كان في الأصل هو الوارث الوحيد لبرنامج فريجة ـ راسل، وبحلول عام: (١٩٣٠) تحول باتجاه علماء الرياضيات الحدسيين. لقد كان تأثيره الشخصي القوي هو ما أدى إلى وجود انفصام متزايد داخل الدائرة، وفي عام: (١٩٣٠) كان غودل يتحدى فيتغنشتاين في الحلقة حول قضايا فلسفية: كيف يمكن للمرء أن يميز أموراً لا معنى لها، تمثل أغلب توضيحات فيتغنشتاين المتعلقة باللامعنى الفيزيقي، وهو ما يجب علينا أن ندمره؟ بعد ذلك بفترة قصيرة، تحول كل شيء إلى اتجاهات جديدة بالنسبة إلى الفلاسفة وعلماء الرياضيات على السواء. وفي صيف عام: (١٩٣٠) قام غودل وهو لم يكن قد بلغ الخامسة والعشرين من العمر حينها، بإبلاغ الحلقة بإثباته أن أي نظام منطقي قادر على توليد الحساب هو نظامٌ يحتوي على فرضية لا يمكن حسمها داخل النظام.

إنَّ إبداعات كل من «غودل» وفيتغنشتاين في أواخر عمره انبثقت من النقطة نفسها، ومن خلافاتهم المتبادلة، فقد كان هذا تصادمٌ بين جماعتي الكبار والشباب حيث رعى كل منهما ترجيحاتها بشدة، وقد كان «غودل» تحت رعاية معلميه الرياضيين في جماعة فيينا كطالب علم شاب لامع قادر على حل معظم المشكلات المركزية، وقد انتشرت من خلالهم نتائجه بشكل واسع ومباشر، ففي هذه اللحظة تفجر الكثير من الأعمال الحماسية عندما بلغت الصراعات فيما بين الجماعة أشدها، وخلال السنة المقبلة، قام «بوبر» العضو الذي يقع خارج نطاق عمل جماعة فيينا. . .



الشكل: (١٣ ـ ٧)
دائرة فيينا: شبكة مركّبة

حيث نادى بانتهاء معيار الإثبات واستبداله بالتزييف أو الدحض[٢٧]، وفي اللحظة التي ظهر فيها «بوبر» لأول مرة كان هو الوقت نفسه الذي قام فيه «غوديل» بتحطيم آمال راسل وكرناب في علم المنطق لتقديم أساس منيع، ومن ثم تحديد المعيار بقدر الإمكان. وليس هناك شك بأن آراء «بوبر» قد لقيت ترحيباً ودياً وفورياً من بعض طوائف الجماعة بسبب زيادة الجدل حوله. وسرعان ما أعلن كل من «كرناب»، «نيوراث»، و«فيتغنشتاين» تركهم للبرامج البدائية والانخراط في اتجاهات ذات تخصصات جديدة.

ومن سمات الجماعات المبدعة أن الابتكارات عندها تولد بعضها، وأن الابتكارات المهمة عندها لابد لها أن تمضي في اتجاهات مختلفة، حتى في

أثناء المعارضات. [انظر الشكل: (١٣ ـ ٧)، ولقد كان البرهان اللامتناهي لـ «غودل» هو الخسارة الأساسية لبرنامج (فريجه ـ راسل) الخاص بعلماء المنطق؛ وهي التي وضعت في محور الجماعة أينما كانت في كل أنحاء العالم وقد كان يجري متابعة هذا البرنامج بفعالية، ولقد كان عمل غوديل نتاج امتزاج شبكة العمل التي تمثل جماعة فيينا، حالة الإبداع بالمعارضات الطاغية وفي مجال القضايا الرئيسية في قطاع الفلسفة، ففي الإبداع يصارع بتركيز شديد منقباً في المشكلات حتى يصل إلى العيوب العميقة؛ وحول هذا، أخذت عملية صياغة المفاهيم مكانتها، وفي هذا الشأن، أقرّ «بوبر» بانحراف الفكرة التي تجعل مركزية فكرة أو نظرية في الحياة الفكرية هي المُشكّلة لتاريخ الأفكار والاكتشافات العلمية، ولكن مركزيّتها راجعة لمركزيتها في عالم الفلاسفة الموجودين حولها.

تحفيز المعضلات غير القابلة للحل

حفزت الرياضيات الوصفية لـ «غوديل» دورة جديدة من الإبداع مع احتواء الصراعات التي تراكمت داخل مجموعة فيينا، ولم تكن متناقضات «راسل» نهاية حركة علماء المنطق بل كانت البداية لشهرتها، ولم يدمر برهان «غوديل»، ولكنه أثار الحماسة ومن هذا المنطلق، فمهما كانت مخاوف «فيتغنشتاين» الخاصة فقد عقد مسبقاً على الثبات على اتباع نهجه الخاص في كتابه «رسالة منطقية فلسفية»، الذي انتقل بشكل متزايد من خلال الاعتراضات العامة إلى مدرسته القديمة ـ وربما ليست بالقليلة وذلك بسبب تمسك «كرناب» المنافس الأقوى له باتباع طريق المنطق؛ فإنَّ برهان «غودل» لم يعرقل في الأيام الأخيرة المنطقيين بل منحهم اتجاهات جديدة يعملون من خلالها، وعلى غير غرار «الكانطيين الجدد» فإن برنامج «كرناب» لم يكن مجرد حركة تفقد حيز الاهتمام، ولكنها حركة قوية الانتشار لم تستطع العوائق الأساسية والجديدة أن تهزمها، بل أصبحت مادة ذات قيمة للتابعين لها.

إن «البناء المنطقي للعالم» (١٩٨٢) لكرناب قام ببناء كل العبارات الهادفة (بمعنى أنه يمكن التحقق منها تجريبياً) خارج التسلسل الهرمي

لـ «راسل»: سجل للأفراد، الفصول، طبقات الفصول، وتستكمل بالتسجيل في العناصر التجريبية، ومن الناحية المنهجية يعتبر هذا النظام ذاتياً، فالتجارب الشخصية هي التي تشكل قواعد الأساس له، وفي عام: (١٩٣٤)، وتحت تحفيز كل من «تاراسكي»، و«غودل»، انتقل «كرناب» إلى بناء الجمل المجردة للأسلوب الساري على الصعيد العالمي، وأصبحت الآن العناصر الأساسية هي الأعداد الطبيعية (الصحيحة)، التي منها شيدت الأعداد الحقيقية ورباعية الأبعاد للزمان والمكان التي تعتبر مجموعة من كل النقاط مع الإحداثيات المرقمة.

فكل عبارات العلوم التجريبية في هذا الأسلوب يمكن لها أن تترجم أشكالاً مثل «الظهور الأحمر للنقاط (x, z t,)»، ولم تتجاوز لعبة الترجمة هذه مجرد رسم الشكل ليصف عبارة ما، وقد اعتبرت هذه الرموز نماذج مسلماً بها تستخدم في إحداثيات الزمان والمكان، وباختصار هي عبارة عن برنامج فلسفي يبحر في ظل الكلام بأسلوب علمي، وفي عام: (١٩٤٠) استجاب «كرناب» للانتقادات الموجهة من خلال فك النظام الذي مازال كذلك، فإعادة العمل بمفاهيم المستويات العُليا التي رفضها من قبل بسبب أنها ميتافيزيقا لا مغزى لها، ومنذ ذلك الحين قام بتقسيم الأسلوب العلمي إلى أسلوب الملاحظة التجريبي بالإضافة إلى الأسلوب النظري أو الشكل الحسابي لاستنتاج العلاقات. [ويتبرغ، (١٩٨٤: ٢٠٧ ـ ٢٢٩)]، وقد قدم هذا المنهج الشكلي بدوره الهدف للتعديلات الجذرية التي قام بها «كواين» وآخرون غيره.

وقد انتقل «كارناب» إلى لغة الفيزياء مبتعداً عن المنهج الظاهري (القائم عل الحواس) الذي دُعم من جانب «سكيلك»، نحو رابطة «نيوراث» المنافسة، وقد تشعبت جماعة فيينا ليس فقط إلى اتجاهين بل إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية: برنامج «سكليك» القديم الذي اختزل ليحذو حذو «فيتغنشتاين» ـ الذي أسماه نيوراث بـ«الجانب اليميني» ـ بالإضافة إلى تطوير «كارناب» المستمر لعلم المنطق، و«الجانب اليساري» الذي يقوده «نيوراث». وقد انتقل فيتغنشتاين بشكل متزايد ليصبح نقطة التفاف المعارضة التامة للمنطق الوضعي، تاركاً منهجه المنطقي القديم لـ «كارناب»، وانتقل بشكل

مفاجئ إلى آراء «غوديل»، بل وتجاوزه في امتداد آثاره الجذرية إلى الفلسفة؛ فإن الأحداث التي حافظت على بقاء الموالين لجماعة فيينا تحولت إلى نقاط في قضية بين برامج «كارناب» و«نيوراث».

بالنسبة إلى «نيوراث»؛ فإنَّ العلوم يمكن تخطيط حدودها بشكل واف من قبل الفلسفات التي لا معنى لها بواسطة برنامج التوحد العلمي، مع أحكام اتفاقية «كارناب» لتجانس العلاقات بين جوهر الفيزياء وقوانينها، وتخلى «نيوراث» عن البحث عن صحة مبدأ أن العلم لا يبدأ من أسس مطلقة، ولكنه يعيد بناء نفسه باستمرار، مثل السفينة التي يجري إصلاحها في أثناء إبحارها في بحر مفتوح، حتى أحكام الملاحظة قد تم تعديلها، وأصبحت كل المعتقدات قابلة للخطأ. [كوفا، (١٩٩١: ٣٦٣)]، وبعد موت «نيورث» (١٩٤٥)، ورث «كواين» بداخل طائفة الاعتراضات بجماعة فيينا، وقد كان «كواين» مراسلاً لـ «كارناب» لوقت طويل، ولكن شهرتهم جاءت من الخلاف الكائن بينهما، وأما «كواين» فقد صنع شهرته من خلال الدفع للأمام ليفاجئ نتائج البرنامج الشكلي، وهي التعديل اللانهائي للغات لتجنب التزييف في نقاط تجريبية معينة، وعدم التحديد في الترجمة الدقيقة بين اللغات، وكذلك إنكار الفرق بين الافتراضات التجريبية والافتراضات المنطقية التحليلية، وقد كانت أول نقطتين من تلك النقاط موازية لجيل ما بعد نظرية «كوهن» وهي عن النماذج العلمية المقاومة للتغيير وعدم تكافُئِها.

وبالإضافة إلى الإرث الذي خلفته جماعة فيينا لمرحلة ما بعد الفلسفة الواقعية التي تخص الجيل القادم الذي سيأتي لاحقاً، فقد كان «نوراث» دائماً المحرك التنظيمي لجماعة فيننا، ففي عام: (١٩٣٠) عندما بدأت المجموعة تهاجر تحت التهديد النازي، قام نيوارث بنقل الجهود الكتابية من دار المعارف في موسوعة علمية واحدة، وفي النهاية نقلها إلى الولايات المتحدة حيث التحق بالقوات مع «تشارلز موريس»، ومن بعده مع الموالين لبراغماتية «بيرس»، و«ميد»، وإن آخر فعل بارز في هذه الموسوعة، ومن ثَمَّ آخر فعل بارز في التنظيمات الأساسية لجماعة فيينا هو تفويض «توماس كون» الفيزيائي الذي تحول إلى مؤرخ في كتابة كتاب «**بنية الثورات العلمية**» أو

«الانتقادات الموجهة للثورة العلمية»[٢٨].

وبعدما تم استعراض ثمار سلسلة المعضلات التي ناقشتها جماعة فيينا حتى في فشل معظم هذه المواد في برامجها، فالنتائج الجذرية التي جاء بها كل من «نيوارث» و«كواين» يمكن أن يستولي عليها المضادون للشكليين والمضادون للواقعيين، مثل «كون» الذي أصبح التلميذ المحبوب من بين طلاب الماركسية والتفكيكية، ولكن الزخم الكامن وراء الحركة كان في الطرق الفلسفية وليس في محتواها، وقد خلقت طائفة من المنطق الشكلي لتستكشف الوريد الغني بالمشاكل، حيث أصبحت التقنيات التحليلية هي السائدة فوق كل شيء في الجامعات الأمريكية في جيل منتصف هذا القرن، ولم تكن حلول الحركة المنطقية الواقعية هي الأكثر تأثيراً في استيلائها على حيز الاهتمام الفلسفي بل كانت المعضلات التي ظهرت من خلال طرقها الشكلية هي الأكثر تأثيراً؛ فإن الاكتشاف الحقيقي لجماعة فيينا كان وضع المشكلات المعقدة وألغاز المنطق الشكلي فهما اللتان منحتهم المواد التي استمر بها عملهم.

رد فعل اللغة العادية في مقابل الشكلية المنطقية

أصبحت مدرسة الأسلوب التقليدي شائعة كرد فعل ضد علماء الشكلية المنطقية، وفي هذا الصدد فهي أيضاً كانت تمثل جزءاً من إعادة توزيع المواقف؛ فقد كان المشهد على الصعيد المحلي لإنجلترا يتمثل في انهيار الشغف بالمثالية، وانتشرت الآراء لتملأ فضاء الاهتمام الشاغر؛ إذ إنَّ المنطق الرياضي لـ «راسل» في الأصل كان هو التخصص التقني الوحيد في محيط الفلسفة البريطانية، وقد ظل تطوير النظم المثالية هو الاهتمام الرئيسي حتى ثلاثينيات القرن العشرين. برادلي [ينسب إليه كتاب المظهر والواقع الذي ظهر في عام: (١٨٩٣)] الذي اشتهر بأنه فيلسوف الحياة الأعظم. أما في كمبريدج فقد كان «ماك تاجيرت» هو القائد، وهو الذي قام بتضخيم «هيغل» في عام: (١٨٩٦، ١٩٠١، ١٩١٠)، وقلل من شأنه في نظامه الموجود في كتابه الصادر بعد وفاته (١٩٢٧)، وقد تقدّم جنباً إلى جنب مع اثنين آخرين من المثاليين، مهيمنين على تعليم النظر في إجلال الفلسفة.

تألفت المعارضات بمستويات مختلفة في المذهب الطبيعي. وخارج العالم الأكاديمي، ذهب «سبنسر» في الإعلاء من نظامه التطوري منذ عام: (١٨٩٩)، وقد بيع بكثرة في العقد الأخير، فقد أصبحت الفلسفة التجريبية محل نزاع في الجامعة بين المنهج الطبيعي والمنهج الروحي.

واستمر المذهب النفعي في الشهرة على يدي «سايدويك» في كمبريدج حتى وفاته عام: (١٩٠٠)، ولكن الآن هناك تلاقٍ واضح بين المدارس، دليلاً على إعادة التنظيم المقبل، وقد أسس «سايدويك» جمعية البحوث النفسية، التي كان من بين أعضائها «أرثر بلفور» الذي كان طالباً من طلاب الثالوث الأقدس وزوج أخت «سايدويك»، حيث قام بتهيئة الشكوك «هومين» لإضعاف مكانة المعادين لعقلانية الدين، عام: (١٨٩٥) وهو عقد كل المعتقدات بما فيها تلك التي تتعلق بإرجاء الطبيعة بالجو العام للآراء التقليدية.

وقد اعتبر النفعيون أن السياسات المتطرفة المشينة قد منحت أرضية فكرية في أثناء محاولتها الحصول على صلات اجتماعية رفيعة المكانة، وقد كان «بلفور» قائداً محافظاً في مجلس العموم عام: (١٨٩٠)، ورئيساً للوزراء عام: (١٩٠٢ ـ ١٩٠٦)، وفي العموم فإن الفكر المثالي كانت له مكانته مثل الفكر السفسطائي والتكيف المتجدد مع الدين.

لقد أتى أول أكبر انهيار في بنية الاهتمام عام: (١٩٠٣) من خلال المبادئ الأخلاقية لـ «جي.إي مور»، فقد انتقد «مور» كل المدارس البارزة في وقت واحد، على الأقل بداخل الميادين الحصرية للنظرية الأخلاقية. إن الأخلاقيات المتطورة لـ «سبنسر»، والنفعية لـ «بنتام»، و«ميل»، و«سايدويك» جميعها وقعت في اصطدام مع مغالطات المذهب الطبيعي، وقد تورطت المثالية أيضاً في سلسلة من المغالطات من خلال تعريفها للخير في إطار الحقائق العليا الملموسة، فالخير دالة تقييمية لا يمكن تعريفها بسبب بساطتها المطلقة؛ وها هو «مور» يقوم بالتقريب بين المواقف التي اتخذها «راسل» في منطقه المبني من خلال البساطة المطلقة في مواجهة المنطق الشمولي للمثالية[٢٩]، وقد وجه «مور» المزيد من الانتقادات لكل النظم الأخلاقية

الأخرى بحجة أن الخير لا يمكن تحديده من خلال أي شيء آخر، مثل المتعة أو (من وجهة نظر المثالية) الواجب الأخلاقي، فهناك تعددية في الأهداف الخيرة التي نحتاجها ولا نجتمع فيها على شيء مشترك، فمن الجانب الإجرائي للمذهب الأخلاقي أبقى «مور» على الشعارات النفعية التي تقضي بأنه يتم الحكم على مدى خيرية أحداث معينة من خلال نتائجها، وهنا أيضاً قلب «مور» حجج المذهب النفعي ضد تقاليده الأولية، مؤكداً على الصعوبة البالغة في معرفة نتائج الأحداث فيما عدا الأنواع قصيرة المدى، وقد ذهبت الاستنتاجات العملية لـ «مور» ضد شيم كل الأخلاقيين السابقين، فلم يفضل الانغلاق الديني، والاستقامة الأخلاقية ولا النضال السياسي لقوى الخير العظمى من أجل الأعداد الكبرى، بل أشار إلى أن درجات الخير العظمى تتمثل في تعجيل خبرات المودة العميقة والتأملات الجمالية.

وقد أتيحت معظم العناصر التي استخدمها «مور» من جانب مدرسيه وزملائه وبالفعل قام «سيدويك» عام: (١٨٧٤) بتعديل الأخلاقيات النفعية، معترفاً بأنَّ المبادئ الأخلاقية لا يمكن أن تستنتج من العبارات الوصفية، بينما استمر في الالتزام بالخير العام كطريقة للوصول إلى الحد الأقصى من السعادة، وخلص «سيدويك» بأن الدافع لذلك الفعل يتأثر بشدة بالبديهيات الأخلاقية وبالاعتقاد بوجود عقوبات خارقة للعادة، وقد شدد «برادلي» بالفعل على الحسابات النفعية، والخير في نظامه مثل أي شيء آخر لا يمكن تعريفه.

وفي الواقع إنَّ «مور» استخدم كل من «سيدويك»، و«برادلي» لمهاجمة بعضهما البعض مرتكزا على الأجزاء التي يرفضها في كل منهما، وهي تتمثل في استمرار «سيدويك» في التركيز على الحسابات الاقتصادية والسياسية، وأخلاقيات «برادلي» ومحاولاته وضع الأخلاق في مثاليته المطلقة، وليست الروايات الختامية التجريبية لـ «مور»، فهو يدافع فحسب مستخدماً الكثير من البراهين الرسمية الخاصة بعلم الجمال التي نشرت من قِبل «باتر»، و«وايلد» عامي: (١٨٨٠، و١٨٩٠)، وإضافة إلى المزيد من التأييد الواضح من طائفة المثليين جنسياً التي أصبحت شائعة في فترة «ليتون ستراكي»، وإن كانت

«المبادئ الأخلاقية» قد صنعت ضجة فورية، فإنها ضجة قليلة بسبب أصالتها أكثر من سبب رمزها للتحول في التشكيلة القديمة للمعارضات الفكرية، وكانت تركز معظم التطورات الإبداعية في الفلسفة البريطانية وكافة فروعها على هذه الفترة من خلال شبكة العمل الفردية المرتكزة على كليات الملك والثالوث المقدس، كمبريدج [انظر الشكل السابق رقم: (١٣ ـ ٢)]. إنَّ البناء الجماعي للإبداع مألوفاً منه في العصور الأخرى، وفي هذه الحالة أصبحت لدينا ثروة معلوماتية تمكننا من دراسة كيفية تشكيل أي فريق وديناميكية النشاط الوجداني التي تدفعه.

إنَّ رواد المثقفين في الأجيال من عام: (١٨٤٠)، إلى: (١٩٢٠) يرتبطون بروابط عائلية شديدة أكثر ممّا كانت عليه في الأزمنة الأخرى من التاريخ: فهناك شبكة مصاهرة تربط راسل، مور، كينز، فيرجينا وولف، ودائرة بلومزبيري بـ «تاكيراي»، ماكوليز، داروين، ميتلاند، ترافيليانز، بلفور، وآخرين كثر، فهم أبناء عمومته، أصهار، وأبناء أشقاء، وليست مجرد علاقة قرابة مجازية نتجت عن علاقة المعلم بالتلميذ[٣٠].

إنَّ شبكة القرابة الفكرية في العصر الفيكتوري جعلت ادواردو يرتكز على حشد الحركات الإصلاحية الدينية والسياسية ضد قطاع الطبقات العليا والفوق متوسطة، وفي الوقت الذي حلت فيه الدولة الكنسية وانتزعت الجامعات من سيطرة رجال الدين في مجتمع الطبقة العليا، شكلت هذه المجموعة من المنشقين فكرياً عن طبقاتهم مجموعة صغيرة نسبياً التي ارتبطت مع بعضها ارتباطاً اجتماعياً وتزاوجياً من خلال التزاوج والمصاهرة. وتتكون هذه المجموعة من ثلاثة أنواع رئيسية: أثرياء «كويكرز» [الأساس العائلي لـ «مور»، ومصاهرة راسل]، الإنجيليون أو المبشرون (السائدة في الحركات المثالية)، بالإضافة إلى الجانب الإصلاحي الأرستقراطي (ومنها كانت عائلة راسل وهي الأكثر شهرة).

وأصبح من المعتاد لكثير من هذه العائلات إرسال أبنائهم إلى كمبريدج، خاصةً إلى جامعة الملك أو الجامعة الثالوثية الدينية، حيث وقعت المزيد من المصاهرات والتزاوج من خلال زيارة الأخوات لهم، وبمجرد

تجاوز الحد الأدنى من أعداد هذه المجموعة؛ فإن ثقافة الجماعة الداخلية بدأت تنجرف نحو اتجاهاتها الخاصة، مبتعدة عن الجدية الأخلاقية لأعضائها ذوي الأصول السياسية، وقد نظمت نخبة داخل هذه النخبة على شكل جماعة مناقشة حسنة الانتقاء عُرفت باسم (الرُسل)، وقد استغل الأعضاء المشكلون لهذه الجماعة الإمكانات المتوفرة أذكى استغلال حيث قدموا اختبارات بجوائز أو التعليم في المدارس الثانوية، وقد تقابلت الجماعة أحياناً لتتنافس في إنتاج منشورات متمردة بارعة، محاطة بالطقوس التي جعلتها واعية بتفوقها الفكري وإنجازات الأعضاء السالفين بها [ليفي، (١٩٨١)]. ففي هذا المناخ شُجع الشباب الجامعيون مثل راسل. [إندكتد، (١٨٩٢)]، مور، (١٨٩٤) لكي يقوموا بمحاكاة معلميهم الذين ينسبون إليهم ويشمل من خلال سيدويك وماك تاجرت الذين يعودون إلى أكثر المعلمين شهرة (تنسون).

أصبح «مور» محبوباً لدى شباب جماعة «الرسل» في أعقاب إعلان «المبادئ الأخلاقية»، حيث إنَّها كانت أهم نجاحاتهم التي أسست له شهرة واسعة، نظراً لأنها تشمل ليون ستراكي، ماينرد كينز، ذُكر ليونارد وولف بإيجاز، والأعضاء الذكور بجماعة بلومزبيري الأدبية التي تأسست بعدها بوقت قصير، إلا أنه من الصعب فهم التملق الذي ظل عليه «مور» بقية حياته، فعمله على مذهب الأخلاقيات لم يكن متأصلاً بداخله بشكل لافت للنظر، وكانت فلسفته الأخيرة تعتبر بصورة رئيسية رد فعل معاكس ضد حركات التجديد اللاحقة وقد أصبح «مور» الوجه المقدس لمذهب دوركايم رامزاً للفكر المثالي. وكان لـ «مور» دور بنائي جيد: ففي بداية (١٩٩٠) كان مور أقدم عضو فعال في جماعة «الرسل» اشتهر بضعفه، وحسن مظهره الشبابي، وأسلوبه الجدلي، جامعاً بين العاطفة، والذكاء والرغبة الجنسية [ليفي، (١٩٨١ : ٢١٣)]، واستمر هذا التخيل لمور حتى منتصف العصور الوسطى؛ وبمجرد انفصاله عن «الرسل» تلاشت لهجته الحماسية وتلاشت الهالة التي تصاحب طلعته الرائعة ولكنه ظل الصورة الذاتية المفضلة للجماعة.

لقد عاد «مور» للدفاع عن الفطرة السليمة عام: (١٩٢٠)، و(١٩٣٠)،

فالعبارات مثل أن الجسد قد يكون ولد في الماضي في بعض الأحيان، أو هذه هي اليد التي أمسكت وجهي يجب أن تؤخذ على أنَّها صحيحة، فمهما كانت البدائل السفسطائية الفلسفية التي قد ترفع ضد هذه العبارات فليس هناك أي سبب حاسم لهذه الأسباب. وعموما فهي أقل تحديداً من أحكام أسلوب المنطق الفطري السليم، فالمواقف الموضوعية التي دافع عنها «مور» كانت مبتذلة، حيث إنها صنعت ادعاء في الساحة الفكرية فقط، وذلك لأنَّها وُضعت على أساس الاعتراضات على الآراء الأخرى، فقد منحت الأسباب المنطقية لطرد المثالية في مرحلتها الأخيرة ولكنها أيضاً تعتبر سبب الوجود لكل من نظرية الوضعية الرياضية لـ «كارناب»، و«راسل»، وكتاب «رسالة منطقية فلسفية» لفيتغنشتاين، وعلم الظواهر لـ «هسرل»؛ لقد استخدم «مور» الأسلوب العادي كاستجابة ضد الجهود المبذولة لخلق أسلوب منطقي شامل، ومع ذلك فقد تبين أن ذلك لم يكن انتحاراً للفلسفة وإنما استمرارية لها، ولو كان بالأسلوب المعاكس، من خلال التطورات التقنية السابقة. فقد عرض راسل باطن المشكلات بأسلوب شكلي، وارتفعت براهين «مور» المضادة للافتراضات المنطقية غير السليمة في مواجهة إعراب راسل المبدئي عن اعترافه بأن الحجج المنطقية التي تبدو مؤكدة عادةً ما تخضع لمزيد من التنقيح[٣١].

وقد تحول الأسلوب العادي ليحتوي على سلسلة من المشكلات التي اكتشفت نفسها بنفسها، وقد حفز الصراع في جماعة فيينا هذا التطور. لقد قاد الجدال في طبيعة اللامعنى إلى النظر في الأبعاد المتعددة للمعنى، وعندما وصل «أيير» إلى الوطن قادماً من فيينا أعلن عام: (١٩٣٦) أن كل العبارات التي لا تشغل معيار إمكانية التحقق لها نفس منزلة التعبير «أوتش!» فاستنكاره للأسلوب الأخلاقي قاد إلى الغضب والبحث عن طرق لجعل هذه العبارات ذات مغزى[٣٢]، وقد قدمت أقوى قوة دفع، من خلال «فيتغنشتاين»، الذي رفض برنامجه الأولي الخاص باللغة المثالية المنطقية وبدأ الاستكشاف في الطرق المتعذرة التفسير التي من خلالها لا «تقال» اللغة، بل «تُظهر»، فتبين من ذلك أن ما لا يمكن تفسيره في موقف ما في إدراك الفلاسفة بالفعل قد يمنح ازدهاراً لمجال جديد في اللغة؛ وعلى الرغم

من أن «فيتغنشتاين» لعب على الأصداء بين العمل الفلسفي اللغوي الذي كان عليه مؤخراً واهتماماته الأولية بالرهبانية الدينية، وسرعان ما جرت المزيد من الأنواع المباشرة للاستقصاء الأكاديمي في هذا المجال بموجب ملصقات الأعمال الكلامية لـ«أوستين» وقوى الأداء اللفظي[٣٣].

طريق فيتغنشتاين المحاط بالأشواك

إنَّه لمن الملفت بل من المثير أن تلاحظ أن تحولات وتطورات الأحداث في بداية حياة فيتغنشتاين كانت هي المؤثر الأكبر وربما الأوحد في تكوين شخصيته وهذا ما حدث بالضبط على غرار ما حدث لـ مور، ومن الملاحظ أن النفاق والتملق الاجتماعي الذي أحاط بفيتغنشتاين خلال إقامته في فيينا في عشرينيات القرن العشرين قد انعكس عليه، وتزايد هذا السلوك لديه بمحاولته إحداث خليط ودمج والاستفادة من السمعة والإبداع جنباً إلى جنب مع شخصيته. وقد اكتسب فيتغنشتاين الإبداع بمواجهته بعض السلبيات في مطلع حياته وكانت حياته متأرجحة بين مفصلين جوهريين في عصره، وظل فيتغنشتاين على صلة وثيقة بكل معلميه الكبار رغم تنقله كما حدث مع برتراند راسل الذي تتلمذ على يديه من عام: (١٩١٢)، إلى عام: (١٩١٤)، وكذلك شبنغلر من عام: (١٩٢٧)، إلى عام: (١٩٣٢)، وكذلك مور في كامبردج في الفترة بين عام: (١٩٢٩) حتى وفاته عام: (١٩٥١) وكما حرص فيتغنشتاين طوال الوقت أن يكون التلميذ المفضل والمقرب لدى كل معلميه وقد برزت طبيعته النفعية ولم يضع كثيراً من الوقت ولم يهدر الفرصة، بل اغتنمها واستغل هذا الحب ليلفت أنظار الجميع إليه من خلال أسلوبه، وعلى سبيل المثال استفاد فيتغنشتاين بمكانة معلمه راسل وسمعته وهو مؤلف مسرحية فيينا التي جسدت تطور طبيعة اللغة وبدا فيتغنشتاين كالخفاش سريع الطيران، حيث يكتسب مكانته من مكانة معلميه وقوته من قوتهم ويحولها إلى صالحه.

تبددت آمال راسل في تلميذه النجيب، كما تبددت سعادته به إلى حزن وغضب شديدين عندما تبدلت أحوال فيتغنشتاين وأصبح دائم المخالفة والمعارضة لتعاليم راسل وذلك تبعاً لحالته المزاجية التي يمكن وصفها

بالمرضية، وكذلك عاني مور معاناة نفسها راسل حيث كانت تتبدل أحوال فيتغنشتاين معه، فتارة يعامله ككاتم أسراره وتارة يعامله مثل عدو لدود وتارة أخرى يعامله وكأنه شخص لا يعرفه ولا يمت إليه بصلة، وتلك السمة المزاجية المتقلبة التي اشتهر بها فيتغنشتاين كانت سمة كجزء من الحراك الاجتماعي يتركز في فئة صغيرة منه تؤكد دائماً على أعضائها بأنهم الصفوة وأيضاً تتسم تلك الفئة بالغيرة والكره الشديدين تجاه التميز المفرط والتودد المبالغ فيه للنخبة كمشاهير المباريات وقصص الحب الساخنة التي يهتم بها المراهقون في الأندية العامة وهذا النمط أو الوصف ينطبق تماماً على ما كان يحدث في عهد أبوستولوس، حيث انتشرت المثلية الجنسية بين بعض فئات المجتمع.

كما يعد تحذلق فيتغنشتاين تجاه مجتمعه دليلاً يرمز إلى موقفه وتكوينه كما ذاع صيت أبوستولوس عندما أقر معيار رفض أو معارضة القيم المجتمعية السائدة باعتبارها معياراً أساسيّاً للنبوغ الفكري، كما تزعم ماكتغارت في أواخر الثمانينيات من القرن التاسع عشر مبدأ الدفاع ومحاباة المثلية الجنسية، وبدا هذا جلياً في كتاباته ومنها مقالة بعنوان «البراعم البرتقالية أو البنفسجية»، وأيضاً ارتقى مور قمة هذا الفكر عام: (١٨٩٤) حينما كتب «هل يمكننا الاستمتاع بقتل الزهور؟»، حيث أكد فيها على نبل العاطفة حتى ولو كانت مقرونة بالعادة السرية، وقد تصدر ليتون ستراشي مشهد زعامة هذا الفكر عام: (١٩٠٢) عندما فاجأ الجميع بمقال حول التبرز على أنه أكثر الأفعال اندماجاً مع الطبيعة وأكثرها فنياً، وعندما دعي فيتغنشتاين عام: (١٩١٢) تمت مواجهته بجملة من الاتهامات مثل الغيرة من معلمه راسل للحفاظ على كيانه ومكانته، ومثل إقامة العديد من العلاقات الجنسية المثلية مع بعض المحيطين به، ففاجئ الجميع بتقديم استقالته عقب هذا الاجتماع، كما يبدو أن فيتغنشتاين لديه الخلفية نفسها الشائعة في فيينا ولم يكن هناك حالات انتحار حينئذ سوى حالة وحيدة التي أبرزت ذلك الأداء العاطفي وتوالت بعدها العمليات الانتحارية حتى أصبحت ظاهرة اتسم بها هذا القرن ومنها حالة الانتحار الشهيرة بانتحار إخوان فيتغنشتاين، ورغم ميل فيتغنشتاين إلى فكرة الانتحار في مقتبل حياته ورغم تركيبها غير

الموضوعي؛ فإنَّها بدت وكأنها منزلة رفيعة وسامية داخل الصفوة، ولم يعد فيتغنشتاين متكأ على جانب النفعية بعد أن صارت له سمعته الفكرية المستقلة، ونجح فيتغنشتاين في اكتشاف مجموعات تشبهه كثيراً ويعتنقون فكرته التي قامت على رفض القيم السائدة في المجتمع حتى ينال ويكتسب شهرة واهتماماً أكثر.

وعند عودته إلى فيينا، لعب فيتغنشتاين لعبته المفضلة بتلونه المعتاد حيث بدا أكثر احتراماً وتقديراً لمن ينصاعون إلى أوامره بينما ابتز آخرين بحكم موقعه ومكانته، وقد كان سبب تشتت بعض الطوائف في فيينا هو لقاء فيتغنشتاين مع تلك الطوائف، وتاريخيّاً؛ فان تلك الطوائف في فيينا كانت المؤثر الأول في تكوين مواقفه الفلسفية السابقة، أما بالنسبة إلى كارناب فهو الغريم التقليدي الأعظم لفيتغنشتاين الذي أثار الجدل حول الأساليب الشكلية الدلالية التي بذل فيتغنشتاين قصارى جهده في إظهار عجز هذه الأساليب.

وقد حاكت العقيدة الشخصية لفيتغنشتاين التي يعتنقها أسلوبه وتعبيره والطريقة التي اشتهر بها وذاع صيته، كما تلخصت كل أعماله المنشورة في رسالة منطقية فلسفية، وأيضاً مقالته عام: (١٩٢٩) التي رفض الاعتراف بها، وكل ما عرفناه عن أعماله ليس له مصدر سوى ما تناقلته الألسنة عن مزاجه المتقلب والمتغير وهو ما جعل له جاذبية خاصة جمعت حوله الأتباع ولم يتقيد أسلوبه في التعبير بقواعد النشر الأكاديمي فقد كان حاداً حاسماً، ولم يركن إلى المناقشات والحوارات، بل كان كثيراً ما يستخدم الأمثال أو الأقوال المأثورة، وقد تمتع أسلوبه بكياسة أدبية التي جعلت كتابته وأعماله الأدبية تبدو وكأنها فلسفة شعرية أو عمل فلسفي في صورة شعر، وقد استغل فيتغنشتاين مقاوماته وامتيازاته للوصول إلى مستوى من الاستقلالية الفكرية ومن هذه المقاومات ثراؤه وعلاقاته الاجتماعية المتعددة بإحدى العائلات مثل عائلة راسل ومور اللتين تنتميان إلى الطبقة العليا المثقفة في فيينا، وقد تحرك فيتغنشتاين على النحو الذي أراده ليصل إلى أهداف يصبو إليها، ولذلك كان مقبولاً بين أقرانه في إنجلترا وكما سهل عليه اللجوء إلى جبال النرويج أو دير وسط جبال الألب هارباً[٣٤].

وقد أكسبته مؤهلاته الاجتماعية والثقافية مزيداً من الاشتهار والذيوع، بينما كان تكريسه للنغمة العاطفية المتزايدة قد منحه حساً مرهفاً وجعلت له تأثيراً أكبر وقللت شيئاً من غروره وأساليبه السيئة، وأيضاً أضفت عليها شيئاً من القبول وجعلته يبدو وكأنه العبقري الفريد، واتسمت شخصيته بأنَّه الشخص الوحيد الذي شارك في جميع المعسكرات التحليلية والتحول الإبداعي إلى فلسفات جديدة تزامن هذا مع تغييره الفيزيائي، ولم يكن ذلك على المستوى الشخصي أنانية أو غروراً ولكنه اكتشف مدخلاً متاحاً لكسر الحدود وإعادة ترتيب الفئات، وأن هناك مساحة لشخص واحد فقط ليكون ناجحاً في الفضاء الفكري.

ترجع أسباب شهرة فيتغنشتاين إلى فكره الناضج وأفكاره العميقة التي لازمته طوال حياته وتزامن ذلك مع محاولته إعادة ترتيب أفكاره وإنتاج فكره، ولقد أظهرت الكثير من المناقشات في الأوساط المهتمة بعلم الرياضيات الإدراكَ الانعكاسيَّ على نحو مستويات متعددة وأيضاً أبرزت الدور الإبداعي للرمزية الرسمية وحينما انتشرت هذه القضايا والمناقشات أدى ذلك بطبيعة الحال إلى دخول بعض الرياضيين إلى عالم الفلسفة وبدؤوا صراعاً محموماً وشنوا حرباً على فلسفة القرن العشرين ولم تكن الفلسفة ذات اللغة العادية سوى رد فعل من الفلاسفة التقليديين ضد هذه الحرب على قواعد فلسفتهم ومبادئها وظلت فلسفتهم معقدة بعيدة كل البعد عن الابتذال والتفاهة، كما يعد ظهور الشكليين هزيمة ضمنية لهم واحتدم الصراع بين الطرفين وأصبح يمثل الفراغ التحليلي للمشكلات.

من أزمة قواعد علم الرياضيات إلى علم الظواهر لهوسرل

في مطلع القرن العشرين حدثت إعادة هيكلية هائلة في جميع الجوانب والمجالات وعندما نتحدث عن واحد من أهم تلك الجوانب علينا أن ندرك أن علم وصف الظواهر وازدهاره في تلك الفترة يرجع إلى أن مبادئ هذا العلم وازدهاره كانت سبباً مباشراً في التغير والتحول الذي شمل هذا القرن، ويشبه دور هذا العلم وأثر ازدهاره في أحداث طفرة في القرن العشرين ما أحدثه علم المنطق عند ظهوره وازدهاره من قبل، وفي المجمل فقد طورت

أقدم قاعدة نفسها ممَّا أسهم في عدم وقوع صدام بين الجانبين حتى أواخر القرن العشرين، ولذلك فان الاهتمام بفترة النشأة والتكوين أصبح منظماً تحوم حوله الكثير من المعارضات والانتقادات، ونشأت الحركتان من الدمج بين القواعد الرائدة لعلم الرياضيات للأزمة الوجودية وبين مبادئ نظرية كانط الجديدة، وعندما اختلفت الرؤى أضاف مؤيدو الوضعية اتجاهاً ثالثاً جديداً ولذلك تركز النزاع المنهجي للفيزيائيين حول ماك، وتزامن هذا مع ارتباط علم الظواهر بحركة جديدة لعلم النفس التجريبي التي نشأت في برنتانو، ولا يمكننا أن نتجاهل التغير والتحول اللذين طرآ على المكونات الفكرية بسبب هذا الدمج الجديد، ونشأ علم الظواهر نتيجة طبيعية لتلك المواجهة الحادة التي وقعت بين مؤيدي ومعارضي علم النفس، فقد كان ظهور هذا العلم كحل وسط بين الطرفين وإن كان مال قليلاً نحو المعارضين، كما بدت بذور علم الظواهر في الرياضيات مطموسة وذلك أن هذه الحركة سرعان ما تحولت إلى المعارضة الشديدة للرؤية العلمية الشاملة، وتزامن هذا مع وضع مؤيدي الوضعية المنطقية للقواعد التي سترتكز عليهم نظرياتهم، كما كانت أساليب كلا العلمين ـ سواء كان علم الظواهر أو علم الوضعية في هذه الفترة ـ تبدو وكأنها حالة استقطاب لانهائي ومتصاعد بين النقيضين.

وقد تصدر علم الظواهر لهوسرل المشهد بعد أن حارب في جميع الاتجاهات وقاوم جميع الانتقادات عبر المناظرات للفلسفة الرياضية التي ساهمت في أحداث طفرة في ألمانيا في هذا القرن، وبدأ هوسرل حياته العلمية كتلميذ لكرونكر ومساعد لويرستراس وذلك كان في فترة تكوين مبادئ علم الرياضيات في برلين، وقد ضمن هوسرل أول كتبه ومقالاته عام: (١٨٨٩) ما تعلمه على يد معلميه وما وضعوه من قواعد، ومنها ما حاول كرونكر أن يدمج جميع القواعد الرياضية إلى قانون الأرقام الطبيعية بينما تزعم ويستراس فكرة علم الحساب التحليلي، وقد عمم هوسرل تلك الرؤية في كتاب له بعنوان فلسفة الحساب وتعامل معها نفسياً كما فعل برنتانو وهو واحد من أساتذته في أثناء دراسته في الجامعة الألمانية، وأيضاً تجاهل فريجه أسس علم النفس واهتم بالمنطق وأوضح ذلك في أشهر كتاب له في عام: (١٨٨٤) ممَّا أدى إلى انتقاده لمؤلفات هوسرل ممَّا أدى إلى اتفاق

وموقف مشترك بينهم حول نبذ فريجه لعلم النفس، كما تزامن هذا الحدث مع انتقال هوسرل إلى هال وهناك عرفه كانتور الذي كان زميلاً له على منطق بولزانو ممَّا جعله متعاطفاً مع قانون الأعداد اللانهائية ولذلك أسس نظريته.

ويرجع تصدر هوسرل المشهد إلى احترامه وتقديره للخلاف حول علم الرياضيات ولذلك كان مرتبطاً ببعض الشخصيات الروائية الدرامية وعلى سبيل المثال ويسترستراس الذي بدا شخصاً قاسياً منذ الستينيات من القرن التاسع عشر، وأيضاً كرونكر الذي أصبح ناقداً للسخافات الناجمة عن البديهية الجديدة، وتنجم عن طرق وأساليب إنشاء وتكوين النظريات، كما اتسم كرونكر بأنه العدو اللدود لكانتور الذي شعر أن اضطهاده لبرونكر كان سبباً مهمّاً في تدمير شهرته وإبادتها، وعلاوة على ذلك، كان كرونكر غريماً محموماً لويسترستراس الذي كان رائداً في توضيح الأساليب الخاطئة، وقد كون هوسرل شخصيته الثقافية ووضعه الاجتماعي في أوائل القرن العشرين وتزامن ذلك مع نشأة القواعد المبدئية والأساسية لعلم الرياضيات، وفي عام: (١٩٠٣) إلى عام: (١٩١٠) بدأ استحواذ هوسرل بعلم الرياضيات وابتعاده ونفوره عن علم المنطق ممَّا أدى إلى إعلان هيلبرت تأييده ودعمه للشكلية في عام: (١٩٠٤)، وأيضاً إعلان بروير تأييده للحدسية البديهية في عام: (١٩٠٧)، وفي الوقت الذي ذاعت فيه تلك التأييدات تعرف هوسرل على هيلبر وأصبح زميلاً له في غوتنغن من عام: (١٩٠١) إلى عام (١٩١٦)، ولكنهما كانا صديقَيْنِ فحسب[٣٥]: فكل منهما له رؤية مختلفة ممَّا أدى إلى انتقادهم بألسنة وأقلام أهل البديهية ويرجع ذلك إلى اهتمامهم بتبرير بديهيات الأداء الرياضي الذي توغل بشكل أكبر بكثير من القواعد المصطنعة لعلم المنطق.

وترجع شهرة كتاب هوسرل المعنون باسم التحقيقات المنطقية عام: (١٩٠٠) أنه نابع ومنبثق من معسكر يؤيد البحث عن القواعد الآمنة، طامحا بأن يعمم القواعد على كل من العلوم والفلسفة لكي يجعل الفلسفة نفسها «علماً دقيقاً»، وأوضح ذلك في مقالته عام: (١٩١١)، وعلاوة على ذلك فقد كان هوسرل مذبذباً بين أتباع علم الرياضيات وبين مذهب برنتانو، فلذلك

أضفى رؤية جديدة مستخلصة ومستوحاة من رؤية برنتانو وهي التي تؤيد مبدأ تعمد إدراك الوعي ولكن فهم خطأ بأنه عدو لعلم النفس نابذ له ومتحرك بعيداً عن مذهب الطبيعة الذي تميز به برنتانو بأنه معارض لمثالية كانط الجديدة.

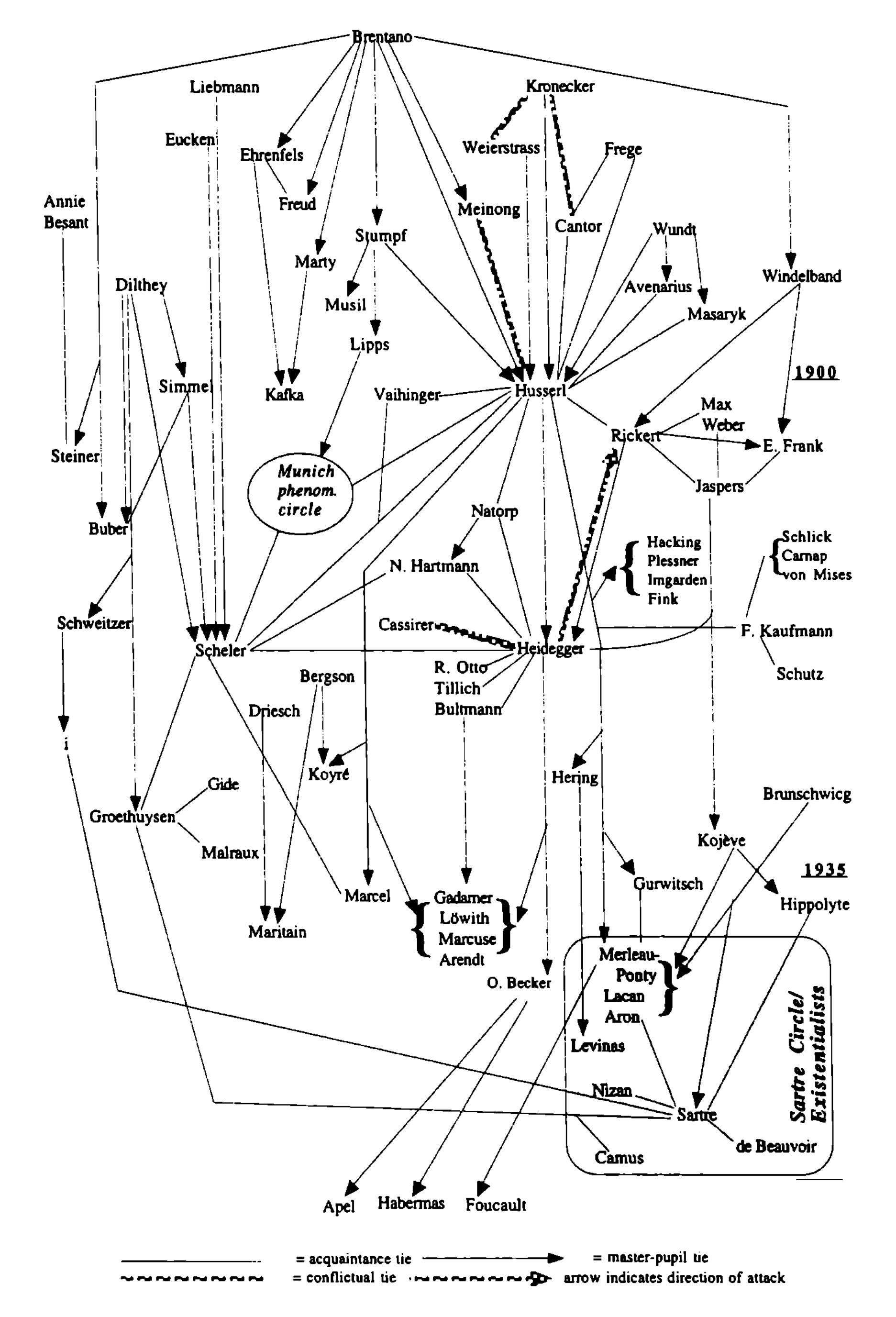
وأصبح اسم برنتانو لامعاً ذائع الصيت بسبب تزعمه حركة جديدة تدعم مبدأ البحث التجريبي في علم النفس. عكست تلك الحركة رؤية جديدة نحو الاستعمار النفسي الذي أثار قوانين المنطق وأدى إلى نشأة فكر جديد يؤيد المؤسسين الرياضيين الذي بدا المنطق لهم ليس أكثر من مبدأ قديم وعتيق، ولكنه مجال متسع للفحص والتنقيب حول حقوقه، واتضح أيضاً في رؤية هوسرل الانشقاق والانفصال بين الطرق النفسية وغيرها ممَّا جعله لم ينس أبداً أنَّ برنتانو عدوه اللدود الذي بدا ظاهراً على المستوى الوجودي في فلسفته وانعكس هذا في جانبين: الأول جانب السلوك الطبيعي للأنانية التجريبية، والثاني من جانب وجود الذات الواضحة في معرفة ماهية الأشياء، وقد كون هوسرل موقفاً فلسفيّاً جديداً من خلال دمج الأفكار المعروفة لرؤيته الحالية في محتويات فلسفته الخاصة ممَّا أدى إلى تحويل العقائد المتصارعة إلى مستويات تدريجية من التحليل، وهو انعكاس دوركايم للبنية المجتمعية في محتويات الأفكار.

لم تكن فترة هوسرل مثل فترة ديكارت المليئة بالشكوك، وكانت تقوم باستيضاح كل ما حولها، وكانت تحتفظ بالمظهر المدهش والاستثنائي كنقطة بداية للتعمق في علم الوجود. إنَّ جوهر الوعي يتلخص في أنه قصدي، فالأشياء تكونت للمرة الأولى، ثم وجدت عن قصد بعد ذلك، سواء وجدت من خلال تجربة شعورية أو لا، وكان هوسرل قد قام بتحريف سمات المذهب الخاص ببرنتانو حتى يتطابق مع ذلك المذهب الخاص بأصدقائه من علماء الرياضيات المنطقيين، ففي فريجة، لم يقم هوسرل بإضافة أي شيء إلى التراكيب الإسنادية، لكنه عمل على المستويات الطبيعية النفعية، وفي كانتور، كان عالم الأشياء المنطقية أبدياً ويتسبب في تصاعد تجارب حسية عادية، ويعتبر علم الهندسة نموذجاً لعلم الظواهر ودراسة الجوهر النقي،

الذي يدرس تلك الأشياء المثالية التي جاءت قبل تلك النقوش الموجودة على لوحات الطباشير.

تزامن عمل هوسرل مع التفكك العام لمعسكر برنتانو، وكان مينونغ أحد أقارب هوسرل، ولأنه كان طالباً لدى برنانتو، وكان كلاهما منافسين من أجل الحصول على الاهتمام الأكبر في العقود التي كانت في أوائل القرن العشرين، ومن أجل العمل على المسائل في إطار نفس رأس المال الثقافي. وفي حالة مينونغ، كان المكون المميز من الخلط بين نتائج الرياضيات والاقتراب أيضاً من الحركة الجديدة لعلماء النفس، وكان مينونغ يعتبر الفلسفة على أنها علم طبيعي وقام بترقية علم النفس التجريبي في معمله، وقام مينونغ في الفترة ما بين: (١٨٩٩ ـ ١٩٠٤)، بتطوير سلسلة من المفارقات في الإجابة على مسائل كانت قد أثيرت بشأن المذهب القصدي الخاص ببرنتانو في علم النفس التجريبي الجديد، فما هي الحالة الوجودية للبينة التصورية والتكوينات الخاصة بأمور معينة تتلقى تميزها منها؟ وما هي الحالة الوجودية للأفكار السلبية (مثال الحفرة واللامحدودية وغير المدخنين)؟ فبالنسبة إلى هذين الإثنين يقصد بهما العقل والمشاعر المثارة التي قد تكون أقوى في إيجابيتها من الأشياء الموجودة بشكل إيجابي، ففي أي منطق، من الممكن أن ينظر للضمير على أنه يمثل علاقة شيء (مثال التشابه بين النسخة والأصل، أو ترتيب العلاقات بين بعضها البعض، هو ما اقتبسه كتراجع مطلق من أجل إثبات عدم ترابط العلاقات)؟ ففي أي منطق يمكن للمرء أن يقصد أشياء تصورية بقدر ما أنها ليست موجودة بالعقل؟ وبالنسبة إلى إمكانية التمييز بين هاملت وتفكير شخص ما عن هاملت، قام مينونغ بحل تلك المشاكل من خلال التمييز بين ثلاثة أنواع من الوجود: وجود الأشياء وبقاء العلاقات والأشياء التخيلية وحتى المتضادات مثل المربعات المستديرة، وبالتالي: فإن سمات الأشياء متواجدة مستقلة عن الوجود الخاص بالمكان والزمان.

قام مينونغ باقتراح وجود علم جديد يتعلق بنظرية الأشياء، وهي أكثر عمومية من الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة التي تتعامل مع الأشياء فقط، وتكون فيها الأشياء الخيالية «غير مخالفة للوجود».



الشكل: (١٣ ـ ٨)
شبكة الظواهريين والوجوديين، ١٨٦٥ ـ ١٩٦٥

والرياضيات هي علم الوجود الخيالي، إلَّا أنَّها تريد أن يتم تعميمها بشكل أكبر؛ لأنَّ هناك عوالم أخرى خيالية غير قابلة للقياس الكمي، فقام مينونغ بمقارنة اكتشافات هوسرل لعوالم ما وراء الطبيعة، وقام مثل هوسرل بتشكيل بعض الفرضيات الكونية والتعميمات الخاصة بعلم الرياضيات، ولم يكن من المدهش أن هذين الفيلسوفين قد فكر كل منهما في أفكار الآخر وقد كانت أفكارهما متشابهة جدّاً، ولكن قام كل منهما بخلط أفكاره ومكوناته الخاصة، وكان مينونغ له صلاته بعلم النفس التجريبي الذي أبعد هوسرل نفسه عنها صراحة، فهل كان مينونغ يضمن أن تكون تلك المتضادات العقلية (المربعات الدائرة) لها تلك الحالة شبه الكونية، أما هوسرل، ولأنَّه كان عالماً رياضيات قديماً، فقد كان يسعى إلى الحقيقة الضرورية، ثم يجد أنه من السخافة القيام بذلك في حدود المنطق، وظل مينونغ الوفي الأول لنتاج برنتانو، وكان راغباً في منح الأولوية للنزعات التجريبية من أجل التفكير في تعريفات الأسماء، وأما هوسرل فقد تحرك جنباً إلى جنب مع علماء الرياضيات من المنطقيين وهو الأمر الذي أبرز المستوى الفلسفي على أنه عبارة عن عالم من الأخطاء الصناعية.

بينما كان معسكر فريجة هو المكان الذي تطور فيه هوسرل تجاه الوضعية المنطقية لحلقة فيينا، وبينما قام مينونغ بتوسيع عالم الأشياء، قام هوسرل بنقل تحالفاته واتجه إلى المثالية غير الدينية. ويثار هنا سؤال عن حالة الذات في تلك الفترة: إذا كان الوعي قصدياً بشكل كلي، كيف أمكن أن يقصد نفسه، وهي ليست شيئاً سوى مجرد إطار فارغ؟ فيقوم هوسرل باكتشاف متتالية الخفض: الذات التجريبية لعلم النفس، والذات في الفترة، والذات اللاشخصية التي هي الأساس المطلق لكل والفرضيات الخاصة باحتماليات الوعي والضمير، وتطور هذا الوضع مع قرب عام: (١٩١٣) في الأفكار التي أحضرها هوسرل بالقرب من نيو كانتيانز، وفي هذا الوقت، كان مقرباً من ريكرت، الذي قام هوسرل بالاشتراك معه عام: (١٩١٠)، وأسساً جريدة لوغوس، وهو الذي زكى هوسرل ليكون هو من يخلفه في الأستاذية في فايبرغ. [روبارتس، (١٩٧٢ : ١٥٩)].

كانت هناك مجموعة أخرى تخصصت في علم الظواهر قد بدأت في الظهور. فشكلت دائرتين في البداية. أحاطت الأولى بهوسرل في غوتينغن

خلال الفترة ما بين: (١٩٠٧)، و(١٩١٦) وكانت تقوم أصلاً على الظواهر المرتبطة بالأشياء القريبة من مينونغ، من بين أعضائها كان هنريك ريكرت ابن قائد الحركة الكانطية الجديدة، وكوير، الذي كان طالباً سابقاً لدى برغسون الذي جاء من باريس ورومان إيمغاردن وهيلموث بليسنر الذي قام بعد ذلك بتطوير علم الإنسان الفلسفي الذي كان له تأثير في علم الاجتماع بألمانيا، وويليام إيرنست هوكنغ الذي جاء من رويس، وجين هيرنغ، الذي جاء من الألزاس بفرنسا وأصبح قائداً لمدرسة ستاتسبورغ لعلماء اللاهوت البروتستانت، وكان مؤثراً في تقديم علم الظواهر في فرنسا، وبعد ذلك تم التخلي عن المنطقة من جانب ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، ثم تشكلت دائرة أخرى في ميونخ بحلول عام: (١٩٠٥) بين طلاب ثيودور ليبس[٣٦]، وكان أعضاؤها قد قاموا بغوتيغن، ومن ثَمَّ انضموا إلى هوسرل باعتبارهم طلاباً، ثم انطلقوا أخيراً مع نهاية الحرب العالمية الأولى.

لقد كان النجم الأكثر لمعاناً الذي بزغ من بين تلك الشبكات هو ماكس شيلر الذي كان من جيل أقدم قليلاً، وكان شيلر قد قابل هوسرل بالفعل في عام: (١٩٠١)، خلال الاتصال المشترك مع فيهينغ، إلا أن إبداعه الرئيسي لم يظهر حتى عام: (١٩١٢)، وبعد ذلك بقليل وقع في دائرة تابعي هوسرل في ميونخ، وفي الوقت نفسه كان يقوم بعمل جسر يتجه إلى غوتينغن. شأنه شأن النجم الأكبر هايدغر، وكان شيلر طالباً منشقاً عن معلمه من الكانطية الجديدة (في هذه الحالة كان ليبمان مؤسس حركة «العودة إلى كانط»)، وكلاهما قام بالثورة ضد التصنيفات الموجودة لدى الكانطيين الجدد، معتبرين علم الظواهر على أنه حالة من حالات الوصول إلى الجوهر داخل الذات، وقام شيلر بتوسيع عملية تطبيق علم الظواهر على الفترة العاطفية وعلى نية الأفعال العاطفية، فعلى سبيل المثال، كان قد طلب أن تقوم المجموعة الأخلاقية الذاتية الحديثة بأخذ القيم واعتبارها على أنها سلوكيات أخلاقية للعقل الفردي، ونتيجة للاستياء، كانت هناك ثورة شبه نيتشوية ضعيفة ضد القيم الموضوعية التي لا يمكنهم الوفاء بها، وكان هذا، بالإضافة إلى القيم المتراكمة التي تزايدت في الكنيسة، قد أكسب شيلر سمعة باعتباره واحداً من «أتباع نيتشه الكاثوليكيين».

وهناك في الحقيقة اتصال شبكي، إذ كان معلم شيلر هو إوكن الذي

كان زميلاً سابقاً لنيتشه، وأصبح مشهوراً مع أوائل القرن العشرين بروحانياته، وكانت كل النتائج الثلاث الخاصة بنيتشه وإوكن وشيلر قد اجتمعت بشكل أكاديمي مع الجمهور، ثم تفوق شيلر بسرعة على شهرة هوسرل، خصوصاً بين الجماهير العريضة مع حلول العشرينيات من القرن الماضي، فكان أول من يزور فرنسا ويتصل بالفلاسفة الفرنسيين وهو من ترجمت كتاباته إلى الفرنسية.

وكما هو الحال مع العديد من الفلاسفة، تحول موقف هوسرل إلى صراع واضح على حركته عندما تطلب أن يكون له أتباع، وكان شيلر أكثر التابعين له عدائية، الذي سيطر على قيادة المستوى الطبيعي من تحليل علم الظواهر، وفي هذه المرة تحديداً، كان راسل تتراقص لديه أفكار الماضي في الاتجاه المضاد، وانتقل إلى حالة الكانطيين الجدد، وعندما أصبحت حركته تشغل علماء الظواهر التقنيين أصبحت معروفة في العشرينيات من القرن الماضي، وحينها أبعد هوسرل نفسه مرة أخرى[٣٧]، وكان بولي مهتماً بالاكتشافات التاريخية والعالمية، وقام هوسرل في كتابه الأول، بوصف الوجود ـ على أنه عالم مادي تجريبي ـ مثل ما هو موجود الآن وهنا والوقت والمكان، فالمكان قد تمت تغطيته في العالم المثالي (بالنسبة إلى علم الهندسة)، لكن الوقت ليس كذلك؛ فالوقت هو مكان ظهور الفردية والمادة [روبرتس، (١٩٧٢: ١٧٥)]، ويدعم عمل هوسرل الأخير العالم الأصغر، فالإطار المكاني هو ما يوحد الصفة اللانهائية للأشياء، وفي نهاية المطاف فإنه يراها كإطار أو «أفق» يمكن أن تنشأ الحياة بداخله، في نطاق من التفوق وفي غمرة التجربة، وأصبحت مفاهيم الأفق الفائق للوجود الشخصي والوجودية الأولية للزمن نقاطاً رئيسية لوجودية كل من ياسبرز وهايدغر.

هايدغر: الكاثوليكية المضادة للحداثة تتقاطع مع حركة علم الظواهر

خضعت شبكة علم الظواهر للانقسامات العامة الآن في ذروة قوتها، وتبلور مركز الطاقة الخلاقة المنافسة حول مارتن هايدغر، الذي تفرع عمله «الكينونة والزمان عام: (١٩٢٧)» من الفترة الوسطى لهوسرل، وكما هو الحال مع كل عمل إبداعي، نتجت نظرية هايدغر من التقاء الشبكات،

ولتلخيص هذه النتائج في شكل سيرة ذاتية يؤدي ذلك حتماً إلى إعادة بناء القصة بطريقة هايدغر المركزية لأننا اخترنا حياته للدراسة فقط بأثر رجعي لتمجيده، ويتطلب ذلك تحولاً لنظرية التكوين الكلي (علم النفس) للانتقال إلى الصدارة التي نعتبرها بمثابة نظرة من خلال ثقب المفتاح ببوابة حياة هايدغر، ورؤيته لتلك الأوساط وإنتاج عملية التحول الفكري الذي يتلقى أكبر قدر من الاهتمام في أعمال هايدغر وأفكاره.

بدأ هايدغر كطالب لامع ذي خلفية ريفية كاثوليكية، وهو لا شك واحد من المتعلمين الكثيرين الذين اعتمدوا على المنح الدراسية للكنيسة، وبعد محاولة لفترة وجيزة وهي فترة التدريب اليسوعي (المسيحي)، قام هايدغر عام: (١٩٠٩) بدخول الجامعة المحلية، فرايبورغ، وكانت تلك الجامعة واحدة من الجامعات القليلة في ألمانيا التي تمتلك على وجه الحصر كلية اللاهوت الكاثوليكية. [غيغنون، (١٩٩٣)، رينهير، (١٩٦٩)، ص: (٢٥٣)، كيسيل، (١٩٩٣)].

إنها تلك الفترة من النضال المكثف ضد المعاصرة داخل الكنيسة حيث تأجج صراع يعود إلى عام: (١٨٦٠)، وما أعقب توحيد ألمانيا في عام: (١٨٧١) من نزاع ثقافي بين الحكومة المدنية والدينية مثل ثورة هامبرغان للتعليم العلماني التي استقرت منذ فترة طويلة في الشمال البروسي، وتم مدها عنوة إلى الولايات الكاثوليكية في الجنوب. وفي تلك العقود نفسها تم توحيد إيطاليا ضد المقاومة من الدولة البابوية وصراعات التعليم العلماني في الجمهورية الثالثة الفرنسية وأثار ناشطو البابوية في الدفاع عن التراث ضد العلم والثقافة العلمانية حيث قاوم بعض المفكرين الكاثوليك، الذين كان من بينهم برنتانو الذي ترك الكهنوت في احتجاجات عام: (١٨٧٣)، وفي مقابل نزاعات العصرنة المتكررة في المدارس والجامعات الكاثوليكية، كان البابا في الفترة: (١٩٠٧ ـ ١٩١٠) يقوم بالقبض على الزنادقة ويطالب بالإخلاص للمذاهب والمعجزات وغيرها من التفرعات الإيمانية. [كابوتو، (١٩٩٣)، ص: (٢٧١)، شيهان، (١٩٩٣)، ص: (٧٣ـ٧٥)]. وقد دخل هايدغر المساحة الفكرية بوصفه مظهراً من مظاهر الحركات المناهضة للمعاصرة والمؤيدة للمذهب الكاثوليكي في أعضاء الأخوية الدينية وهو ما يتضح في مؤلفاته الأولى.

وعمدت جامعة فرايبورغ إلى وضعه في مدار الحركات الفكرية الأخرى. وقد جذبته أزمة المؤسسات الرياضية، من خلال المعلمين الفلاسفة الجدد، ولكن كانت خطته الوظيفية هي الحصول على مقعد في اللاهوت الكاثوليكي وفي مقابل الدعم التي تقدمه الكنيسة كمنحة تخلى عن أعلى مؤهل أكاديمي عن الجوهر المنطقي للأعداد وهو ما جعل منه موازياً لكارناب الذي كان يدرس في السنوات نفسها في فريجه (١٩١٠ ـ ١٩١٤)، أو حتى فيتغنشتاين الذي بدأ العمل مع راسل. وبدلاً من ذلك قام هايدغر بالتحول إلى موضوع منذ مدرسة دونس سكوتس وحتى وقت متأخر من القرن الرابع عشر، حيث مكنته فطنته الفنية بارتداء قناع المناهضة للمعاصرة بشكل آمن لا يحقق الانخراط في القضايا في وقت مبكر من القرن العشرين[٣٨].

ويتناسب هذا الرأسمال الثقافي الذي كان موجوداً في القرون الوسطى مع السياق الحديث، لأنه يأتي بتشكيل قمة الجدل الانعكاسي الذي بلغ ذروته في الشبكات الأكاديمية القديمة، ففي هذا الوقت كان قد مضى، وقت طويل على تجاهل العلمانية ولم تشغل مساحة من الاهتمام على حد سواء كما تم لعنها ونبذها من جانب أتباع المذهب الإنساني، والعلماء، والبروتستانت، والليبراليين على حد سواء، والآن يعتبر ظهورها بمثابة الكنز الخفي في الوقت الذي تم فيه إنشاء جامعة حديثة توسعت لتأخذ أعداءها حتى من المناطق الكاثوليكية النائية، فيمكن لشبكة من: (١٣٠٠) عام أن تعيد دورتها الخاصة بها مع مراعاة الجوانب التقنية للقرن العشرين. ولم يكن هايدغر في حاجة إلى القلق بخصوص أزمة الأسس الرياضية حيث وصف مهمته في الكينونة والزمان [(١٩٢٧)، (١٩٥٣)، ص: (٩ ١٠)] على أنها التعامل مع العلوم الأساسية الشاملة للقضية على نطاق واسع كما في الرياضيات الشكلية والمنطقية والبديهية، فضلاً عن النسبية والفيزياء والبيولوجيا، وعلم اللاهوت.

أمَّا برنتانو، الأكثر شهرة وإثارة للجدل في الكاثوليك الألمان الجدد، فأصبح حتماً جزءاً من قراءات الشباب الكاثوليكي المثقف، فبالنسبة إلى مناهضي المعاصرة، أصبح كتاب علم النفس الأخير الذي نشره برنتانو محل شك في وقت لاحق، ولكن عمله الأول عن عدة حواس في الوجود في أرسطو (١٨٦٢) كان آمناً، وقد أعطي النص إلى هايدغر في أيام دراسته،

وفي هذا العمل وضع برنتانو رأس المال الثقافي في القرون الوسطى للمدرسة الفلسفية وأعاد مرة أخرى اللعب في سياق المعاصرة التي كتبها تراندلنبرغ بمدارسه الخاصة مع المؤرخين كهيدغلي وكانتانس في وقت متأخر، وكان الأكويني، ودونس سكوتس رائدين في مسألة التوحيد والوجودية، بينما كان برنتانو يعمل بالخارج على القضية، وذلك باستخدام أدوات من المنحة الدراسية النصية الحديثة، وكان أرسطو قد اتخذ الوجودية في مختلف الحواس: كحادث (موصول)، على أنها حقيقة ملموسة، كاحتمال في مقابل الوجود الواقعي، وفي وجود المقولات (النوعية، والكمية، والعلاقة، وما إلى غير ذلك)، وكان برنتانو [(١٨٦٢)، (١٩٧٥)، ص: (٦٦ ـ ٦٨)] يعتقد أن المقولات مثل معظم الصفات العامة للمادة الأولى هي أعلى أنواع الوجود، وقد انتقد هايدغر برنتانو، ولكن ما زالت هناك أسئلة باقية لم يتوصل إليها، ولكن يظهر الشك عندما يشكل هايدغر في نهاية المطاف مشروعه الفلسفي الخاص.

إنَّ مشكلة معنى الوجود بالمعنى الكامل الذي أثاره دونس سكوتس الذي تم نسيانه وفقاً لهايدغر هي تمييز الوجود الذي يكمن وراء الله وكذلك الخلق، وبالنسبة إلى هايدغر؛ فإنَّ السؤال يثير من جديد معجزة الوجود بين ما قبل السقراطيين ويطرح أكثر الأسئلة عمقاً وحداثة فحقيقة المجردات الرياضية العليا والجبل الذهبي المستحيل لمينونغ أو الدائرة المربعة التي تجد مكاناً في نوايا الوعي التي أرقت راسل في أوائل القرن العشرين.

لا يوجد شك (٧٦٨ ـ ٧٦٩) في أن الطلاب الكاثوليكيين في المحيط الخاص بالفلسفة الألمانية لديهم برنتانو وسكوت، حيث إنهما متاحان باعتبارهم تابعين للرأسمالية الثقافية، ولا يوجد هناك أي فرصة حقيقية لتحريكهم إلى مركز الانتباه، وظلت الأعمال الأساسية لهايدغر غير متوقعة حتى بعد مرور عام: (١٩١٦)، وكان ذلك عندما حدث شيئان: تم تمريره فوق منصب في علم اللاهوت الكاثوليكي، كما قابل هوسرل ظن الذي وصل حديثاً إلى فريبورغ، وخضع هايدغر للتحول، بعيداً عن الكاثوليكية إلى الحركات الجديدة الخاصة بعلم اللاهوت البروتستانتي. ويعد هوسرل ـ القادم من خلفية يهودية عرقية ويطلق على نفسه الآن «المسيحي الحر» ـ متشكك في التشدد الكاثوليكي وتلقاه فقط بعد التأكيد على تحول هايدغر، وأصبح

هايدغر مساعده وتلميذه المفضل، وعرف هايدغر كتابات هوسرل الأولى، ولكن على اعتبار أنها مناسبة للاهتمام المهجور في المنطق وفي علم الرياضيات، ويعد هذا الأمر اتصالاً شخصياً بالنسبة إلى الشبكات التي تهز طلقته العاطفية وتشجعه على العمل مستخدماً في ذلك أدوات هوسرل، وبحلول أوائل عشرينيات القرن العشرين، ودون نشر أي شيء جديد، طلب هايدغر سمعة سرية باعتباره أكثر المقربين الأصليين من حيث العاطفة في أساسيات هوسرل. [غادمير، (١٩٨٥: ١٥، ٤٦ ـ ٤٨)، ودوستل، (١٩٩٣: ١٥٠ ـ ١٥١)]، وتم اتباع الحركة الظاهرية الآن في بعض الربوع مع التعصب الذي يتوازى مع اتباع ماكسيزم وستيفن جورج، وقسم هوسرل بشكل منظم الفلسفة إلى علوم الوجود (الطبيعة المادية، والحياة المتحركة، والأشخاص) حتى يتم حسابها بالطرق الخاصة بالظواهر، وتم تخصيص علم الوجود المتعلق بالعلوم التاريخية لهايدغر، وكان هذا الأمر هو الكينونة والزمان، وفي النهاية نشر في الكتاب السنوي لهوسرل، الذي تأسس [عام: (١٩٢٠)] ليجمع نتائج الأبحاث المتعلقة بالظواهر.

وساعد الموقع الاجتماعي الخاص بهايدغر في أن يجعله أكثر من مجرد طالب لعلم الظواهر، وكان مساره الفريد من نوعه باعتباره تابعا لعلم اللاهوت الكاثوليكي المنتكس قد تم إعادة تعزيزه عندما تحرك إلى ماربرغ باعتباره من **الأمور الخارقة** (١٩٢٣ ـ ١٩٢٨)، وكان مالبرغ أعظم مركز تابع لفلسفة كانط الجديدة، كما أن رئيسها الأخير، ناتورب، تمت معاملته من جانب هايدغر باحترام كبير، كما اعتبره ريكت، معلمه التابع لفلسفة كانط الجديدة في فريبورغ، تابعاً للاستنكاف؛ وتم اعتبار المفاهيم القيمة والتابعة لنظرية المعرفة على أنها منسية بالنسبة إلى علم الوجود الخاص بالأشياء، ويعد ناتورب الناضج، على الرغم من كونه انتقل بعيداً عن علم الأخلاق متحرراً خاصة من الدين الذي ساد مع كوهين ومع المدرسة الأولى لماربورغ، كما أنه استمسك بالسؤال الخاص بالفردية الإلهية وبالوجود العالمي المؤكد.

انتهت الكنطية الجديدة باعتبارها نقطة الضوء التي تحولت إلى مكان آخر، كما أن نيكولي هارتمان، النجم الأخير بالنسبة إلى السلالة الكانطية الجديدة، يعد المنافس لهايدغر في كلية ماربورغ الشابة، كما أنه تحول من

اتجاه نظرية المعرفة الثانوية إلى علم الوجود؛ كما افترض النقد الكانطي لعلم الوجود، كما أن الشيء ذاته يمكنه التقرب بواسطة استخدام الأدوات المستعارة من علم الظواهر التابع لهوسرل، وأعاد هارتمان تجميع المكونات الفكرية التي تجاوزت المكونات الخاصة بهايدغر، ولكن هارتمان ظل تابعاً أكثر للكانطية الجديدة، وكانت نتيجة هذا التشابه بينهما هو أن أصالة هايدغر العظمى انتهت عندما تم وضع هارتمان في الظل. [غادمير، (١٩٥٨: ٢٣ ـ ٢٦)، وتشاندلباتش، (١٩٨٤: ٢٠٩ ـ ٢١٦)].

وخلط شيلير ـ الذي زار من حين لآخر ماربورغ في عشرينيات القرن العشرين من منصبه في كولوغين ـ الرأسماليات الثقافية بأسلوب مشابه لهايدغر ولكن بمسار معاكس؛ وأصبح بذلك تابعاً لعلم الظواهر الخاص بهوسرل عام: (١٩١٠) تقريباً، وفي نهاية الحرب تحول إلى الكاثوليكية، ووصل شيلير عام: (١٩١٩) في رحلته الدينية عندما ادعى كشف السلالة الموضوعية للقيم وبأقل تقدير، خطة المنفعة الخاصة بالسعادة؛ تليها القيم الحيوية التي تسببت في تقدم الصحة والجانب الاجتماعي للمخلوقات؛ وبمستوى أعلى، القيم الروحانية للعدالة، والجمال، والصدق؛ وفي القمة، القيم الروحانية التي اشتملها الدين. وبالنسبة إلى السلوك، فان القيم المتدنية تعد بمثابة تضحيات للقيم العليا، وبعد عام: (١٩٢٤) تحول شيلير مرة أخرى، مبتعداً عن الإله الشخصي الكاثوليكي من أجل نوع من وحدة الوجود الحيوية، وتحول هايدغر، الذي ظل متعاطفاً مع الأبحاث القلقة حتى وفاته عام: (١٩٢٨)، إلى مسار مشابه لعلم اللاهوت الذي تمت إعادة صياغته بشكل غير شخصي، وكما أننا وجدنا الشكل نفسه مرة أخرى مع ياسبرز: الاستعارة الفنية من علم الظواهر عام: (١٩١٣)، وفي هذه الحالة من أجل الوصف النفسي للحالات النفسية[٣٩]، حيث إنَّه قام بالتدريس في المعقل الكانطية الجديدة (هيدلبرغ)، في عشرينيات القرن العشرين متحركاً نحو الشيء الذي أطلق عليه فيما بعد الوجودية (في ألمانيا، **علم الوجودية**). وكانت أعمال ياسبرز الكبرى، التي ظهرت في عام: (١٩٣١ ـ ١٩٣٢) في أعقاب شهرة هايدغر، محافظة على الموضوعات المسيحية التقليدية الخاصة بالآلهة، والحرية، واللاأخلاقيات، ليس على أنها حقائق يمكن التظاهر بشأنها ولكن على أنها أسئلة وجودية وخيارات خلف حدود المنطق العلمي.

وكانت مالبرغ في ذلك الوقت مركز الخلافات في علم اللاهوت البروتستانتي. ومن الناحية التقليدية كان هناك قائد للمدرسة التاريخية المتحررة؛ وخرج من هذا المعسكر بالتمان، أستاذ علم اللاهوت في ماربيوغ من عام: (١٩٢١) فصاعداً، الذي أصبح الصديق المقرب لهايدغر[٤٠]، كما زاره أيضاً في ماربورغ عام: (١٩٢٤) بول تيليتش، قائد الحركة الاجتماعية المسيحية في الثورات التي تبعت الحرب، الذي بدأ لتوه في التحرك إلى الوجودية، وكان الحافز الأكبر في علم اللاهوت البروتستانتي كارل بارث، أستاذ في غوتينغ منذ عام: (١٩٢١)، وأطلق بارث منذ ذلك الوقت الأرثوذكسية الجديدة عام: (١٩١٩)، متغلباً على علم اللاهوت المتحرر الذي كان في شبابه، باعتباره سلسلة من الخطوات الخاطئة في اتجاه العلمانية. وعرض شلايرماخر المسار الإلهي الذي سيتم السعي إليه داخل النفس، ومن كانط إلى الإله الذي تم التضييق عليه في الاهتمامات الاجتماعية والعرقية.

وكانت المنح التاريخية والنصية مساراً آخر من المسارات الخاطئة، فليس الإنسان هو من يسعى إلى الإله ولكن الإله هو من يسعى إلى الإنسان؛ كما أن الأديان الصحيحة تتشكل عندما يستعد الإنسان للوحي، وتبع بالتمان، باعتباره قائداً لتفسير التوراة الجديدة، التطابق والخلاف مع بارث، باحثاً عن طريق للتصالح مع المنح النصية والتنزيلات المسيحية، وفي وجه النقد العلمي، فان التقارير التاريخية الخاصة بحياة المسيح والخاصة بالبعث لا يمكن القبول بها؛ وكانت الرسالة مع ذلك، أن لا تكون مجرد عرقي ولكن أن تمر بالتجربة الدينية العالمية للتعبير، والإحساس بالفزع والرهبة، لكونك غريباً عن هذا العالم ومتاحاً لشيء ما بعده.

أعلن هايدغر انفصاله عن الفلسفة المدرسية الكاثوليكية التي كانت نقطة انطلاق له، حيث إنه سار على النهج نفسه مسقطاً في ذلك علم الوجود الذي يقر بأن الله هو الموجود السامي والحقيقي، وبذلك أحدث منعطفاً فكرياً عن طريق طرح مجموعة من الأسئلة عوضاً عن موروثه الفكري اللاهوتي، وقام هايدغر بدعم فكره عن طريق استخدام لغة علم الظواهر، التي أفضت إلى تقديمه للأنطولوجيا العالمية للوجود الإنساني الكامنة وراء كل من الفكر اليوناني والمسيحي وهي فكرة تتمثل في أن الحقائق الجوهرية لا تتسم

بالأزلية ولكن مآلها إلى الفناء، وبذلك يصبح من غير الممكن حصر بعض المفاهيم كالقلق، والرعاية، والقرار من أجل الوصول إلى الخلاص، وأيضاً لا يمكن اعتبار أن الخطيئة ملاذاً للحقيقة المطلقة المتعسفة التي ترتبط بفكرة الوجود في العالم في وقت ومكان محددين. وعلى ذلك تناول كل من بولتمان، وياسبيرز، وتيليتش وآخرون تلك الإشكاليات بشكل شائع فيما بينهم، وجاء ذلك بعد أن قدم لهم هايدغر **الكينونة والزمان** التي احتوت على صياغة للشكل الفكري العام، وبالتالي شهد عام: (١٩٥٠م) ذروة دفاع هؤلاء الفلاسفة بشكل واضح عن علم اللاهوت الوجودي بطريقة تتسم بالوعي الذاتي.

والسؤال هنا ما هو السبب وراء ظهور هذا التيار الفكري على نحو واسع الانتشار؟ فقد جاء ذلك متزامناً مع ما قيل عن فكرة الإحباط الذي أصاب الثقافة البرجوازية إبان الحرب العالمية الأولى، فهذا النقاش لم يكن صحيحاً بالمرة؛ لأن هذا الإحباط لم يصب شتى جوانب الحياة الثقافية (ليست بالتأكيد في الثقافة الشعبية المتمثلة في السينما وموسيقى الجاز في ذلك الوقت)، ولا مذاهب الفلسفة المتعددة، مثل الفلسفة الوضعية المنطقية، وعلى الجانب الآخر نجد أنّ هذا الإحباط كان محكاً لعلم اللاهوت المتحرر على وجه الخصوص الذي لم يكن نتاجاً للحرب العالمية الأولى، نظراً لأنَّ تلك التجليات تعود إلى العقد الأول من ذلك القرن، بالإضافة إلى أمور أخرى كانت من بينها الفلسفات الحيوية التي كانت في أوجها في كل من ألمانيا وفرنسا.

ظهرت في ألمانيا، في أثناء عامي: (١٩١٠م - ١٩١٤م)، أولى الإصدارات المترجمة لكل من كيركغارد ودوستويفسكي، حيث إنَّهما اكتسبا لأول مرة شهرة على نطاق واسع، بالإضافة إلى إصدار الطبعة الكاملة لكتاب «إرادة القوة» لنيتشه بعد وفاته، ففي عام: (١٩٢٠م) استطاعت مجموعة من الفلاسفة والعلماء اللاهوتيين احتواء الردود اللاهوتية لكل من الفلاسفة الدنماركيين الذين ينتمون لمذهب مكافحة المثالية في عام: (١٨٤٠م) وآخرين روسيين ينتمون إلى مذهب السلافية المناوئة للحداثة في عامي: (١٨٦٠م)، و(١٨٧٠م)؛ إذ إنّهم عملوا على الدمج بينهما سريعاً في إطار الترسانة الفكرية لهذا الجيل الجديد، الذي كانت لديه الدوافع لاستقبال تلك الأفكار.

كان هذا التيار الفكري معرضاً لمحاولات التوفيق بين العلمانية والدين، وكان ضد تحويل الدين إلى مجرد أخلاق عالمية أو أن يكون تابعاً للحركة الإنجيلية الاجتماعية، وقام بمناهضة تلك العقلنة الغامضة لشخصية الإله التي تصفه بكونه روحاً مجردة، وبشكل عام كانت هذه الحركة تمثل تأكيداً على التمسك بالإيمان العاطفي للتقاليد الدينية الانصرافية في مواجهة الفكر الشمولي المتسامح، الذي دأب على تخطي الحدود الطائفية الفجة من أجل الوصول إلى قاسم مشترك عن طريق الحد من استخدام محتوى النصوص الدينية.

ومن هذا المنطلق، نشأت حوالي عام: (١٩١٠م) حركة المحافظين أو التقليدين الجدد اللاهوتيين وانتشرت على أوسع نطاق، حيث إنها أحدثت تحولاً داخل حلقة التوافق الفكري والإحياء الديني.

إنَّ هذا الانفعال المفرط تجاه علم الغائية لا يمكن تفسيره على أنه سلف للنازية، ولا انهيار قاطع للحركة العلمانية الليبرالية، وبشكل عام استطاع علماء اجتماع الأديان أن يدركوا إلى حد بعيد تلك الحلقة المفرغة في كل من الولايات المتحدة والكنائس الأوروبية على حد سواء، ومن ثَمَّ قاموا بإظهار عدد من آلياتها. [ستارك وبينبريدج، (١٩٨٧م)]. إن كلاً من الحركة العلمانية، والتسامح الديني، وحرية الاعتقاد كانت دافعاً لإثارة الحماس والتمرد ضد الفكر الكنسي الراسخ في المجتمع وخصوصاً تلك الكنائس التي تحكم بمساعدة مؤسسات الدولة الاحتكارية.

وبالرغم من النجاح الذي حققته الحركة العلمانية لفصل الدين عن الحياة إلا أنها همشت دور المفكرين العقلانيين داخل الكنائس الليبرالية، فقد أدى هذا إلى ظهور مفاجئ لديانات جديدة وطوائف دينية زائفة على حد سواء لسد فجوة المشاعر الدينية التي لم يلبها هؤلاء المفكرون، وجاء ذلك نتيجةً لفقدان الأطروحات الدينية لتميزها المعهود، وبناء على ذلك، ظهرت عدة تيارت فكرية منها مجموعة ستيفان جورج، وعلم طبائع البشر لشتاينر، وعلم السحر والتنجيم، كما نشأت العديد من الحركات الفكرية المتأخرة كويلهيلمينا وفايمار جيرمانى التي كانت تتنافس مع الحركات المذهبية المتغيرة داخل السوق الديني في أي فترة زمنية: كظهورها مثلاً في تلك الأعوام: (١٩٢٠م، ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠م) في الولايات المتحدة.

وعلى الجانب الآخر، حدث تراجع لتأثير بعض المؤسسات الكنسية ممَّا دفع بعض مفكريها إلى بحث سبل تجديد فكر تلك الكنائس القديمة من الداخل عن طريق حركة المحافظين الجدد، وعلى ذلك استطاعت بعض الحركات الدينية التحالف مع غيرها من الحركات الخارجية التي قد يغلب عليها الطابع السياسي المحض للحركات المحافظة، ولكنه من الخطأ تصور أن هذه الديناميكية مجرد حركة سياسية فقط، وبالرغم من أن هناك بعض النقاط المشتركة نتجت عن تحالف كل من بارث، وبولتمان، وتليش المنتميين للحركة البروتستانتية مع الفلاسفة الوجوديين أمثال هايدغر وياسبرز، إلا أنه لا يمكن تصورهم دون هذا التيار الفاشي، وبشكل عام استطاعت الحركات الدينية الاحتفاظ بوجهة نظرها الخاصة لمجابهة طغيان الاستبداد السياسي[٤١].

انقسام الحركة الظاهراتية

يعتبر **الكينونة والزمان** من أعظم الأعمال الألمانية التي طرحت علم الظواهر الوجودية والتي كانت سبباً في شهرة هايدغر، وذلك لأنها جمعت بين المصادر الفكرية الأساسية للعديد من الشبكات الفكرية وعرضتها بطريقة مجردة وعامة، فبالرغم من أن هذا العمل احتوى في طياته طلباً لتدمير تاريخ الفلسفة الغربية إلا أنه عمل على إعادة بناء ذلك التاريخ عن طريق طرح سؤال محوري يتضمن جذب الانتباه نحو أكثر قضية عامة يمكن أن تثار في شأن الميتافيزيقا.

وبما أن البحث عن تسمية أحادية للكائن في علم الوجود أفضت إلى التعامل معها بشكل صحيح كمسألة فلسفية في إطار خاص بها، إلا أنها وجدت صدى لدى المفهوم الديني لله، وقد يعود هذا إلى أن هايدغر قام على وجه التحديد باحتواء علم الوجود داخل بنائه الفلسفي الذي يسمح بتلقي مصادر جديدة.

لم يتم إحياء مذهب المطالبين ولكنه طرأ عليه تعديل، أما بالنسبة إلى علم الظواهر؛ فإنه لم يكتسب امتداداً خارجياً بقدر اكتسابه منافساً له، وبالنسبة إلى المذهب الكانطي الجديد فقد دأب على الظهور بشكل مغاير للموقف الذي يرفض القضايا المعرفية التي تركز على موضوع مقاومة تنقية

العالم العقلي واستبداله بالوجود، أو **الدازاين** والذي تعني حقيقته الأساسية الوجود في العالم. والسؤال هنا يطرح نفسه على نحو آخر؛ لأنَّه لم تعد المسألة ما إذا كان وكيف أن هناك حقائق، ولكن هي كيفية تعامل علم الوجود مع حضور الوجود باعتباره حقيقة أكيدة.

وعلى ذلك فإن الدازاين يمكنه الوصول إلى وجود الكائن، ولكن معنى وجود الكائن جاء الآن في المقدمة خصوصاً بعد ظهور التسمية الأحادية للكائن التي تكمن وراء كل صور الوسائط، وبناء على ذلك أصبحت الفلسفة تتلمس مساراً جديداً بعد أن كانت تعيش على مشاكلها.

واقعياً، نجد أن هايدغر استطاع أن يستكمل مشروع هوسرل الذي كان معنياً منذ أمد طويل بتناول الظواهر الزمنية، إلا أنها ظلت تمثل قضية فرعية لدى هوسرل في أعماله السابقة. وبشكل عام، كان هوسرل متوافقاً مع هايدغر، ففي عام: (١٩٢٠) وضع هوسرل جم تركيزه على فكرة أن الوقت هو الذي يشكل كيانات الإنسان، فإن كلمة «الآن» في علم الظواهر ذات خصائص متعلقة «بالاستبقاء» و«الاستقراء» عند هوسرل الذي لم يتناولها فقط على المستوى الطبيعي والنفسي للذاكرة والحدس، وإنما كان لها جانب وجودي أكثر عمقاً.

أما بالنسبة إلى صيغة هايدغر التي اعتبر فيها أن الإنسان له خصائص تاريخية تتكون في الماضي وإنجازاته مشكلة المستقبل، بينما كافح هوسرل بشكل حاسم في محاولة إيجاد علاقة بين الفترات الزمنية بشكل عام، التي تتمثل في الوقت الطبيعي المرتبط بالمكان داخل العالم والوقت التاريخي للوعي الإنساني. وبذلك وضع هايدغر قيد نظره الافتراض القائل إن الكيان الإنساني مؤقت بشكل واضح[٤٢]، فهذا يؤدي بنا إلى المفهوم العام الأساسي للوجود الإنساني المؤقت، وأخيراً، تعثر هايدغر بصعوبة بالغة في الانتقال من المجال الإنساني إلى ما هو أكثر عمومية.

وبذلك نجد العديد من نقاط الاختلاف بين هؤلاء الفلاسفة حيث ظلت الموضوعية هي النقطة المرجعية المتميزة لدى هوسرل، بينما كان هايدغر يرغب في تحطيم التبعية الحليفة للفكر المثالي التقليدي؛ وعمل على إعطاء الأولوية للتبعية الروحية التي تضعف التوتر الديني وتؤدي بشكل واقعي وتلقائي إلى الخلاص.

وعلى النقيض قام الأرثوذكسيون الجدد بالثورة ضد هذا الشكل السهل للدين، بينما قام هايدغر بشحذ هذا التمييز على أسس وجودية؛ على أساس أن الفناء فضلاً عن الخلود أمر أساسيّ لوجود الكيان الإنساني في العالم، فهذا بدوره أدى إلى وجود معاناة للسمو الروحي ومن إمكانية الوجود على الإطلاق.

وبالتالي: نبذ هايدغر أبوخية علم الظواهر وأبرز حقيقة العالم مستبعداً السمة الأساسية للكيان الإنساني **الدازاين**[٤٣]، فبالنسبة إلى هوسرل كان شغله الشاغل فكرة التزامن بوصفها عنصراً أساسياً في علم الظواهر؛ بينما استطاع هايدغر التفوق بشكل ملحوظ على أستاذه، حيث إنه أكد بصورة مثيرة على علاقة الكيان الإنساني بفكرة التزامن التي قد تكون حقيقية أو زائفة؛ فهذا هو الموت الذي يجعل تلك العلاقة منفصلة عن أعماق الحقيقة هاربةً من مستقبلها. فإننا نجد أن التحليل الذي قدمه هايدغر في مجال علم الظواهر للعالم الاجتماعي يشبه قدراً كبيراً ما قام به أتباع هوسرل الآخرين؛ حيث إنَّ كلاً من هايدغر وشوتز لهما رؤية مشتركة في تشكيل العالم العادي الذي لا يعبأ بالروتين.

إنَّ التحليل الفني الذي قدمه شوتز عام: (١٩٣٢) في علم ظواهر العالم الاجتماعي ما هو إلا استكمال للدراسة التفسيرية الاجتماعية باعتبارها أساساً للعمل الاقتصادي للعالم ماكس فيبر. أما بالنسبة إلى هايدغر فهي تمثل هدفاً للوعظ كما كان يفعل راهب العصور الوسطى الذي كان يذكر البشر الدنيويين بالتأمل في الفناء الذي سيلحق بهم[٤٤].

ففي نهاية المطاف باء مشروع هايدغر الوجودي بالفشل، وذلك لأنه لم يقم أبداً بإظهار الكينونة التي تحدث عنها، حيث إنه صرح في عام ١٩٦٢ أنه قد تعثّر في حل مشكلة ربط الكيان الإنساني بالوجود في العالم المكاني. [دوستل، (١٩٩٣ : ١٦٠)]، فقد كان مفترضاً أن ينتهي الجزء الثاني من الكينونة والزمان من إعادة تشكيل للمسار التاريخي الذي سلكته الوجودية على نحو خاطئ، وكان السبب في ذلك هو عدم قدرته على استكمال الجزء الأخير من الجزء الأول الذي كان من أجل الانتقال من تزامن الوجود الإنساني إلى تزامن الوجود بشكل عام.

تعرض هايدغر لحالة مزاجية تسببت في زيادة إحساسه العدائي تجاه الديانة المسيحية وجعلته ينصرف عن تناول فكرة الكيان الإنساني في أعماله اللاحقة ممَّا جعله ينظر مباشرةً للموجود وكيفية «التحدث لنا». إنَّ الوصول إلى احتمالية وجود الله مرة أخرى في العالم[٤٥] والسعي للحصول على الإيمان بالآخرة أخذ نصيباً من بحث هايدغر في التاريخ عن معنى الوجود، فبالرغم من فشل مشروع هايدغر الوجودي إلا أنه منح اهتماماً جديداً مركزاً على المشاكل المتعلقة بالعالم الفكري.

وعلى ذلك يمكن اعتبار أن ما قام به هايدغر من تحليل، مجرد نقطة انطلاق نحو تفسير القضية العامة للوجود التي كانت نقطة حاسمة للازدهار اللاهوتي والنفسي في طريق حركة الوجوديين. ففي أواخر القرن خلت الأطروحات التاريخية لهايدغر من علم الوجود ومن الإيحاءات الأخروية التي لاقت تفضيلاً لدى أتباع حركة ما بعد الحداثة.

كما استطاع هايدغر أن يمهد الطريق لمحاولة أكبر في مجال الوجودية يتميز فيه الوجود بالسلبية ويفتقر لأي أسس به، وقد حدث ذلك على يد الفيلسوف سارتر الذي استطاع تحويل عدم القدرة العامة للعثور على الوجود إلى نقطة مركزية داخل ذلك النظام.

كانت حركة علم الظواهر التي قادها هوسرل حركة ناجحة حيث إنها تعرضت لانقسامات أدت إلى ظهور اتجاهات معارضة لها. وفي ذلك كان هوسرل إلى حد كبير يشبه ما تعرض له الفيلسوف كانط في السنوات الأخيرة من عمره، حيث إنَّ الحركة الفكرية التي تسببت في إنتاجه تعرضت لاشمئزاز واكتساح الاتجاهات التي أحاطت بها، ففي غضون التاريخ الحديث نشأ وعي مرضي حيث إنه وجد نموذجاً مثالياً تمثل في كل من رؤية هوسرل الخاصة لمذهب الشكلية في وقت سابق وبحثه عن أسس علمية دقيقة، ولذلك فقد أعلن عن ضرورة أن يمضي علم الظواهر قدماً «عن طريق وقف الافتراض الموضوعي» [روبيرتس، (١٩٧٢ : ٢٠٩)]، ففي هذه الآونة كانت الحركة العلموية هي السمة المميزة لهذا العصر، ولذلك أصبح هوسرل عدواً لتلك الحركة التي اكتسبت شهرة واسعة في مجال البيانات السياسية في حلقة فيينا.

«أزمة العلوم الأوروبية» هي آخر الأعمال التي قام بها هوسرل حيث إنه استخدم فيها لهجة مروعة كانت موازية للمحاضرة التي ألقاها في عام: (١٩٣٥م) تحت عنوان «أزمة الإنسان الأوروبي»، وبناء على ذلك، فإن مخزون الأزمات هو ما روج له هوسرل طوال حياته، فمنذ عام: (١٨٨٠م) قام هوسرل باستبدال تصوره عن الأزمة التأسيسية للرياضيات بأزمة أخرى انبثقت من فكرة العلموية المجهولة التي تدعم فكرة تغلب السلوك الطبيعي على مجال الحقائق الأبدية.

ولكن على الجانب الآخر نجد أن هوسرل شن هجوماً في الوقت نفسه ضد اللاعقلانية التي كانت جلية بشكل كبير في فكر النازيين المنتصرين، وأيضاً كان معارضاً لربيبه هايدغر: «أن أوروبا تسير في طريق الانهيار الذي يكمن في عزلتها عن شعورها العقلاني للحياة وعدائها حيال الروح وسقوطها في الهمجية». [نقلاً عن ناتاسون، (١٩٧٣ : ١٤٥)].

أمَّا بالنسبة إلى الحركة النازية فلا يمكن إطلاقاً اعتبارها حركة فكرية من المقام الأول، وذلك لأن صعودها للسلطة استند إلى أزمات جيوسياسية واقتصادية لا علاقة لها بالفلسفة. فهذا تقريباً لم يمنع أي حركة فكرية ظهرت في عام: (١٩٣٠)، وعلى مر عدة عقود بعد ذلك من إلقاء اللوم على منافسيهم المنتمين للحركة الفكرية النازية، فكل تلك الحركات الفكرية كالماركسية والوضعية المنطقية واللغة العادية ومذهب اللاعصمة المعرفية لبوبر والوجوديين، أو أصحاب علو الظواهر كانوا سبب الفشل المزعوم وذلك لعدم تبنيهم المواقف اللائقة.

إنَّ الأزمة الفكرية التي نشأت حوالي عام: (١٩٣٠) كانت بالنسبة إلى هوسرل تمثل انهياراً للتقليد الثقافي الغربي وكان هذا هو الحال السائد في الحياة الفكرية، حيث إنَّ الانفجارات الإبداعية ما هي إلا استثمار للمشاكل العميقة التي انبثقت من الحركات الفكرية السابقة وهذا يؤدي إلى تشكيل حركات جديدة تخضع لانقسامات واشتباكات فيما بينهم، وبناء على ذلك أصبح الوضوح في استدعاء الأزمة عند هوسرل مورداً رئيسياً للحياة الفكرية، ولا يمكن القول إن هذا الموروث الثقافي هو أقل ما اعتمده أتباع هوسرل.

انقسام الأيديولوجيا الأنغلو قارية

إنَّ عملية إعادة تشكيل المذاهب الفلسفية أدى إلى تضاعف جرعة الصراع الفكري، فقد كان من المتوقع أن يحدث جدل يسفر عن مواجهة بين الأفكار الجديدة وما كان قديماً منها، فضلاً عن النزاع الذي نتج من الخطوط الفكرية الجديدة التي تريد أن تحتل بؤرة الاهتمام، فبالرغم من أن كل هذا أمر طبيعي، إلا أن مرحلة ما بعد إعادة ترتيب الحركات الفكرية، التي حدثت في مطلع القرن العشرين، تبنت موقفاً عنيفاً غير مسبوق لإدانة أي طريقة مختلفة لإقامة فكر فلسفي، وبذلك أصبح هذا التحزب هو السمة المسيطرة تقريباً على كل خاصية جوهرية داخل برنامجهم الفكري.

على الرغم من أن الفلسفة الفيزيائية، العلم الموحد والتأسيسية المنطقية، بدأت تنسحب تدريجياً عن التحقق، إلا أن السمة المميزة لهذه الحركات جميعها هو اتخاذ موقف متشدد رافض لكل الفلسفات التي قد تكون قائمة على الميتافيزيقا وأصبح هذا المكون الرئيسي الذي شكل جناحاً كبيراً من الفكر الفلسفي داخل حلقة فيينا، ولذلك نجد أن موقف هؤلاء المتشددين أصابه شيء من عدم الوضوح؛ لأنهم عادةً ما يستخدمون بأنفسهم اختيارات وجودية، ولكن في واقع الأمر كان هناك اندلاع في النظم الفكرية التي تختزل مساحات واسعة من الحقيقة لمجرد أساسيات: مثل ما جاء في الحالات الذرية للوقائع في رسالة فيتغنشتاين، والحقائق الأفلاطونية، ونظم راسل المتابعة في الخبرات الشعورية، والكيانات الفيزيائية لكل من كارناب ونيوراث.

تسبب المختزلون والمحددون المتشددون في إحداث صدمة في الوعي العام لكل الأفراد من أجل إحداث تغير عميق الجذور في أسس الإنتاج الفكري: على أساس أن الأغراض العامة التي كانت تعتمد عليها الهوية الفكرية القديمة أفسحت الطريق إلى من هو متخصص من بين آخرين، حيث إنهم يتحدثون لغةً ويتعاملون مع مشاكل الجوانب التقنية في مجالي الرياضيات والكيمياء بطريقة لا تسمح لغير المتخصصين الوصول إليها.

وبالتالي: قد يكون من الصائب للمعارضين أمثال المفكرين المنطقيين والظاهريين والوجوديين، ثم في قرن مرحلة ما بعد البنيويين أن يتحدثوا أيضاً

بالمصطلحات التقنية من جانب المتخصصين، وبالرغم من ذلك لم تتمكن أيديولوجية الشكليين المتشددين من تقديم شيء جيد عند تناولهم ادعاءات موضوعية خاصة بهم، ممَّا أدى إلى حدوث صدمة اجتاحت جميع أنحاء العالم الفكري، والسبب في ذلك هو الشكل المبالغ الذي قدمت فيه، وأصبح لا مفر منه في ظل الظروف العادية للعمل الأكاديمي.

ولكنَّنا نجد أن تشكيلة الأعداء تختلف في الميادين الوطنية المختلفة، فبحلول عام: (١٩٢٠) في ألمانيا كان متعيناً على الشعبية التي اكتسبها عالم الظواهر هوسرل أن تتخلص أولاً من الفلسفة الكانطية الجديدة، وأصبح علم الظواهر أيضاً هدفاً للإسقاط (على سبيل المثال: الهجوم الذي شنه بوبر على الوجوديين).

عندما أتى هايدغر بالكينونة والزمان على الساحة في عام: (١٩٢٧م)، قام كارناب بإفراد نقده في العدد الثاني من إيركينتس Erkenntnis (١٩٣١) لما ورد من هايدغرمن نفي قاطع بوصفه مجرد خلاصة لتصريحات لا معنى لها ناشئة عن سوء استخدام اللغة. أما في إنجلترا والولايات المتحدة فقد كانت الحركة المثالية للجيل السابق هي العدو الأول لأتباع الحركة المنطقية التي شهدت فترة علمنة الجامعة. ففي أوائل ذلك القرن نزولاً إلى حوالي عام: (١٩٦٠م)، بدأ راسل بالهجوم على الفلسفة الميتافيزيقية ووصمها بأنها مجرد بقايا الدين التي عفا عليها الزمن، وعلى ذلك فقد تم التخلي عن الحركة المثالية باعتبارها هدفاً رئيسياً للإدانة وحل محلها الحركة الوجودية التي لاقت رواجاً في كل من فرنسا في الأربعينيات من القرن العشرين وفي الأوساط الأدبية بألمانيا والولايات المتحدة في الخمسينيات.

وبناء على ذلك حظي هذا المشروع بقبول واسع بين أبناء الجيل المنتمين لمنتصف هذا القرن في دول العالم الناطقة باللغة الانجليزية، وكان ذلك بالرغم من وجود انقسام منذ أمد طويل بين كل من التقاليد الفلسفية «القارية» و«الأنغلية»، ولتجنب تلك الأغراض الجدلية، تم التقليل من حدة التنافس الذي نشأ بين الوضعيين المنطقيين ومستخدمي اللغة العادية عن طريق تشكيل ائتلاف واسع يتكون من الفلسفة «التحليلية» على أن تكون هي ما يميز معسكر «الأنغلو ساكسوني».

ولكنَّنا نجد أن الميتافيزيقا سيطرت على إحدى جوانب النزاع الفكري الطاغي (وهي تعتمد على أن انتماء الفرد قد يكون عبارة عن مشاكل زائفة لا معنى لها أو قضايا فلسفية كبرى)، أما الجانب الآخر فيكون علمي تجريبي بديهي (ممَّا يعني وجود صوت العقلانية أو التفاهات، واختزال الجوانب الفنية)، ولذلك فإن منتصف هذا القرن شهد تقسيماً فجاً ومتناقضاً تمثل في العقيدة الحزبية لتلك الفصائل الفكرية التي تعد إسقاطاً على ما مضى من التاريخ.

قد يكون معقولاً أن يتم التغاضي عن معسكر الفلاسفة الذين يتحدثون على نحو خاطئ أو مبتذل، على سبيل المثال (بيركلي، جريين، برادلي، رويس، بيرس وماكتاغارت ممثلي جانب الأنغلو؛ أما على مستوى القارة نجد كونديتاليك، كومت، فيورباخ، بيتثير، تاين، فريجة، ماخ وبالطبع حلقة المفكرين في فيينا)، أو المرور عبر التقلبات الحادة للتفسير الانتقائي التي تنطبق على معايير كل من (ليبنيتز، بيركلي، وبيرس)[٤٦].

وفي واقع الأمر نجد أن التفسيرات العلمية والفلسفية كانت سمة مشتركة بين كل الفلاسفة الأوروبيين، أما عن شبكات الفلاسفة البارزين نجد أنهم في كثير من الأحيان تخطوا القناة الانجليزية بدلاً من انقسامهم، وبالكاد نجد تقسيماً واحداً يفصل بشكل طبيعي بين جيل الفلاسفة الذي ينتمي لهم راسل وكل الفلاسفة السابقين.

بعد الثورة التي لحقت بالجامعة نجد أنَّ المذهب التجريبي لجون لوك كان السبب وراء الغضب الذي انتاب الفلاسفة الباريسيين، وهذا بدوره أدى أولاً إلى بروز المذهب المثالي في ألمانيا ثم لحق به المذهب المادي الجاف في الرياضيات، حيث إنهما صارا كالنجوم التي تضيء مسار المحدثين البريطانيين.

ولعلَّنا نتساءل ما الذي تسبب في نشأة انقسام الأنجلو قارية وهيمنتها على هذا النحو، نجد أنَّ السبب عبارة عن مزيج من النازيين والحرب العالمية الثانية والهجرة من حلقة فيينا إلى الولايات المتحدة، فهذا التدفق تزامن مع التوسع في إنشاء الجامعات التي كانت تحت رعاية الحركة العلمانية، ممَّا أفضى إلى نهاية المطاف لمعظم الوضعيين المنطقيين فضلاً

عن الموت النهائي لجيل الحركة المثالية. وكانت تلك الفترة أيضاً تشهد توسعاً جامعياً على مستوى أقسام البحوث العلمية والعلوم الاجتماعية على حد السواء مثل همبل الذي امتهن الكتابة في القانون الذي كان أحد تشعبات حلقة فيينا[٤٧].

وهنا نجد أن حركة مناهضة النازية كان لديها نزعة توافقية مع الفكر الوضعي ـ الذي أعرب عنه بوبر بشدة في كتابه المجتمع المفتوح وتربص الأعداء بها ـ وعلى حد تعبيره أن الميتافيزيقا لا تعد هراءً وإنما هي خطر محدق، ففي حقيقة الأمر إن العزلة أيضاً طالت علماء الظواهر الهوسرليين، في وقت نشاط المقاتلين المقاومين من علماء الوجود الفرنسيين وهذا بدوره ينبغي أن يكون سبباً في إضعاف بعض من هذا العداء السياسي، ولكن على العكس فقد ساهم معادو الشيوعية في الحرب الباردة في توسيع نطاق انتشار المذهب ليشمل العواقب الوخيمة لمذهب المتطرفين.

وعلاوةً على ذلك فقد استخدم الفلاسفة الأسلوب التأديبي مستغلين في ذلك الحياة السياسية والذي كان جلياً في جوهر حركة مناهضي الميتافيزيقا التي شابتها المعارك الداخلية، ومثال على ذلك، فعلى المستوى السياسي استطاع أتباع المذهب التحليلي الحصول على حلفاء خارجيين، الأمر الذي زاد من احتدام الصراع بشكل أكبر، وأصبح التهجم السياسي الذي أدى إلى صراعات داخلية هو الأسلوب العام السائد بين الفصائل الفلسفية، حيث أصبح هذا نهجاً للحركة الفلسفية المسماة بحركة «ما بعد الوضعية» وقد حدث ذلك منذ عام: (١٩٦٠) فصاعداً، وكان ذلك نتاجاً للتحول الذي مر به المد والجزر السياسي وضعف هيمنة الفكر التحليلي في معاقله السابقة.

ولكنَّنا نجد هنا أن حتى هذا العداء الذي انتاب السلالات الفكرية من علماء الظواهر، والوجوديين والتفكيكيين لا يعد مجرداً أو بالدرجة الأولى تعبيراً عن المواقف العدائية للسياسة الخارجية؛ لأنَّنا في الوقت ذاته نجد أن الوضعية المنطقية واللغة العادية كلاً منهما في الأصل كانا يدينان اللامعنى للميتافيزيقا، ومعسكر علم الظواهر، والطائفة الدينية الأرثوذكسية الجديدة، وعلى الجانب الآخر، قام حلفاؤهم بتطوير أسلوبهم لإدانة الحركتين الفكريتين الطبيعية والعلموية.

لا تزال الانقسامات الطائفية العميقة موجودة بحلولٍ مطلع القرن الحادي والعشرين وهو في ذلك يحاكي مطلع القرن العشرين الذي ظهر فيه إعادة تنسيق للحركات الفكرية، وعلى الرغم من ضبابية بعض الأطراف وتغير بعض أسماء الطوائف، إلا أنه لم يكن هناك إعادة تنسيق لتلك الحركات.

وفي حقيقة الأمر نجد أن هذين التقليدين المدعيين التناقض هما أبناء عمومة لشبكة فكرية كاملة ممَّا يعني أنهما مكتظان بأسلاف مشتركة تعود إلى جيلين أو ثلاثة، فالقرن العشرين شهد كافة المذاهب التي انبثقت من إعادة اصطفاف الطوائف، حيث إنَّها نشأت في مطلع هذا القرن نتيجةً للصراع على وضع أسس علم الرياضيات، فمن نفس منطلق التعامل مع تراث المشاكل، نجد أن كثيراً من الفروع الفكرية المختلفة اتجهت نحو الانتقال على التوازي بالتناوب مع المفاهيم الفكرية الأساسية.

فعندما نستعرض التطور في مجالي علم النفس وعلم الظواهر بدءاً من برنتانو وصولاً إلى هوسرل ثم هايدغر، نجد توازياً فكرياً من أجل استكشاف التسلسل الهرمي المنطقي، ونجد هذا متمثلاً عند أفكار هؤلاء الفلاسفة: من خلال التسلسل عند فريجه وهو الاستخدام في مقابل الذِكْر، ومن خلال نظرية الأنواع عند راسل، وفي نظرية فيتغنشتاين وهي أن «القول في مقابل إظهار التشابه من خلال كشف النقاب عن المراحل المتعاقبة في الحقبة الزمنية، ويمكن اعتبار أن تنصل الوجوديين من اللغة الوجودية التقليدية كلحن يعزف على مفتاح موسيقي مختلف»(٤٨).



الفصل الرابع عشر

أسواق الكتّاب والشبكات الأكاديمية: الاتصال الفرنسي

إذا كانت التخصصات الأكاديمية هي القوة الرئيسية الدافعة للفلسفة الحديثة، فإنها أيضاً تعد منافساً في حالة وجود قاعدة فكرية فرعية، وبالتالي؛ فإنَّنا نجد أن السوق الشعبي للكتابة يتمثل في النتاج الناشئ من الثورات التنظيمية في كل من: **أولاً**، الإصلاحات التي انتزعت الجامعة من براثن الهيمنة الكنسية وجعلتها مركزاً للتخصصات البحثية المستقلة؛ **ثانياً**، التحرر من فكرة الرعاية الكنسية التي كانت تمثل الدعم المادي الرئيسي لمهنة الكتاب، ونجد أن هاتين الثورتين حدثتا في الوقت نفسه تقريباً، فلهذا السبب أصبحت ألمانيا هي مركز تصدير الأفكار الرائدة التي تصدر لأي مكان آخر، وذلك لكونها معقلاً للثقافة التوراتية الحديثة في المجال الفكري. أما بالنسبة إلى إنجلترا وفرنسا، نجد أن التحول لعمل سوق مفتوح مخصص للكتاب بدأ قبل ذلك بقليل.

وكان ذلك في حين تأخر الثورة الأكاديمية للخلف لعدة أجيال التي أعطت تشويهاً خاصاً لثقافتهم الفكرية، ففي حقيقة الأمر لم يكن أبداً الهيكل الجامعي في البحث والتدريس على الطراز الألماني هو المتبع في فرنسا، حيث ظلت القاعدة الفرنسية التنظيمية مميزة للحياة الفكرية إلى وقتنا هذا.

فالفلسفة هي الدرب الذي يؤدي بنا لاستكشاف الجزء المجرد من الفضاء الفكري، فعند وجود الشبكات الفكرية المستقلة والموجهة التي تنتج من الجامعة، فإنَّنا نجد أنه من خلال عرض تلك المنتجات الفكرية في السوق التجاري فهم عادةً ما يسيطروا على مساحة الاهتمام الفلسفي. إن سوق الكتاب هذا ساهم في خلق بعض المنافذ الفريدة لصالح الإنتاج

الفكري وهذا بدوره صنع إمكانية للتفاعل والامتزاج مع الفلسفة الأكاديمية، فنجد أن خلال الحقبة الزمنية التي وجد فيها نظام الرعاية التي سبقت فترة إنشاء سوق الكتاب، حيث إنَّ كلاً من الكتابة الأدبية والروائية كانتا بعيدتين كل البعد عن الفلسفة المجردة.

ومن خلال فحص تلك الشبكات الفكرية في هذا العمل تبين لنا أن الهياكل التنظيمية اتجهت للداخل وانعزلت عن العالم الطبيعي، وكان ذلك على اعتبار أن الفلسفة المجردة كانت عادةً ما تصدر عن المعلمين المهنيين، والرهبان والقساوسة، وعلى النقيض نجد الشبكات الفكرية للكتّاب أكثر ارتباطاً، وكانت جزءاً لا يتجزأ من طبيعة الوضع المجتمعي، بحيث كان المحتوى الثقافي لهم أقرب بكثير لإرساء الاهتمامات الترفيهية، والأخلاق العملية المقترنة بموضوعات، والحياة السياسية التي كانت ملائمة لكل طبقة اجتماعية. [هيلبرون، (١٩٩٤)]، حيث إنَّ الكتاب المنتمين لهيكل الرعاية الفكرية لم يكونوا إلا انعكاساً لاهتمامات كفلائهم، وهذا يشمل من وجهة نظري الرعاية الذاتية للأدباء النبلاء مثل السادة النبلاء الصينيين الذين قاموا بنظم قصائد لتوثيق حال المجتمع الذي كان يعج بمختلف أشكال الترفيه والتسلية.

ولكن بتحولنا إلى سوق الكتاب تأتي مساحة أكبر للمناورة، حيث إنَّ القوة الفاعلة للجمهور تسببت في حدوث انقسام بين الكتّاب فمنهم من توجه نحو سوق الجمهور بينما اتجهت النخبة من الكُتّاب داخلياً سعياً وراء تحقيق الكمال لمعاييرهم الفنية، فهذه المجموعة الأخيرة عملت على تأسيس تقارب ممكن مع ناقلي الثقافة الأكاديمية إلا أن هذا التجمع لم يَخْلُ من التوتر.

وبالتالي: نجد تميزاً ملحوظاً على مستوى قواعد الأعمال الفلسفية والأدبية ممَّا أدى إلى تفجر إبداعي في بعض الأحيان في نوعية تلك الشبكات الفكرية، ولكننا نجد أن عدداً محدوداً من الأفراد استطاعوا أن يصنعوا تداخلاً بين هاتين الشبكتين ممَّا أدى إلى إنتاج أعمال لا تنسى في كلا النوعين، ولكن معظمهم أتقنوا مساحة واحدة من اهتمام فكري أو آخر، إلا أنه كان هناك انتقال هيكلي حيث وجد ترابط بين الشبكات الفكرية لكل من الممارسين الفلاسفة والأدباء، فهذا أدى إلى تفعيل الحالات الإبداعية في أي مجال كان.

شهدت ألمانيا إحدى أبرز هذه التدخلات الفلسفية والأدبية التي حدثت في جيل مؤسسي الحركة المثالية، فبالرغم من أن كلاً من كانط وفيشته لم يكونوا شخصيات أدبية، إلَّا أنَّ إبداعهم لا يمكن تفسيره دون أن تكون على دراية بهذا المستوى المرتفع من الجدل والحماس المتمثل في الشبكات الأدبية، حدثت تحولات عديدة في تسلسل وثيق على مستوى القاعدة المادية، وكان هذا هو وقت حدوث اندلاع للإبداع في سوق النشر الألماني، حتى الآن كان المنتمون لهذه المهنة يتقاضون أجوراً زهيدة مقابلها ممَّا أدى إلى أن هؤلاء الكتاب ظلوا يعتمدون قدر استطاعتهم على الطراز البالي من نظام الرعاية، ونجد هذا متمثلاً في كينستاتيري الألمانية التي شملت الوظائف الحكومية والمناصب الجامعية.

وبذلك نجح المثاليون في تنفيذ الثورة الجامعية التي أفسحت الطريق لتقلد وظائف رقابية مستقلة داخل العالم الأكاديمي، وكان هذا سبباً في عدم لجوء الفلاسفة للعمل تحت نظام الرعاية أو في الشبكات الأدبية فيما بعد، وبالرغم من لحظة الانتصار إلا أن أحد فروع الفلسفات المثالية أعرب عن انتهاء اتجاه المثقفين لتبني خليط الأكاديمية الأدبية، كانت هذه بداية الحركة المثالية الجمالية التي صاغها كل من شيلر ومن بعدة شيلينج، فعلى حد قولهما: إن الفنان يستشعر بطريقة مباشرة بديهيات الفلسفة ويجمع بين متضادات الطبيعة والمثالية، فعلم الجمال يمنح امتياز الوصول للشيء في حد ذاته.

ففي لحظة افتتاح هذا السوق كان الكتاب يعتمدون المثالية الجمالية كوسيلة لتمجيد الذات، التي كانت توحى بشعور التحرر من الإذعان لهؤلاء الرعاة، معلنين في ذلك أن الحالة الفنية تعلو على أي مستهلك مهما بلغت ثروته أو نفوذه. وكان هذا جلياً في ادعاء شيلي المبالغ فيه وهو أن «الشعراء هم المشرعون المجهولون لهذا العالم»، ومن المفارقات أن لحظة تمجيد الذات هذه أصبحت ممكنة واقعياً حتى في وجود نظام الرعاية الذي لم ينته بعد ممَّا أدى إلى خروج الكتاب من مأزق تلبية متطلبات سوق الجماهير، ولهذا السبب نفسه فإن لحظة المبالغة الفنية لتمجيد الذات كانت مؤقتة، وهذا ما استطاع كل من شيلر وغوته أن يمارساه ببراعة مستخدمين تلك القاعدتين.

ونجد هذا في تلك الأجيال المتعاقبة التي احتوت هؤلاء المثقفين في سوق الكتاب، حيث إنَّهم أخذوا على عاتقهم لهجة أكثر انعزالاً قد تصرف جمهورهم عن شراء تلك الأعمال وكان ذلك يحدث كلما حاولوا العمل من خلال تطبيق معايير ذات مستوى أعلى تقتصر على فئة بعينها.

تحول العالم الفكري في ألمانيا إلى الطابع الأكاديمي قبل أي مكان آخر، وهذا رسم مصيراً آخر للحركة المثالية الجمالية الذي كان أكثر اختلافاً ممَّا كانت عليه كل من إنجلترا والولايات المتحدة، حيث إنَّها كانت نسبياً سريعة الزوال في كلا المكانين السابقين بسبب تأثير الحركة الرومانسية الأدبية، ولكننا نجد أنها لاحقاً عند تحول النظام الجامعي إلى النظام العلماني، حيث إنها كانت مغمورة تحت ثورات إبداعية متكاملة، وبالتالي استطاع العلماء المحترفون أن يحكموا قبضتهم على مساحة الاهتمام الفكري من خلال استغلال قواعدهم الجامعية المستقلة، وأصبحت المثالية الجمالية تعمل بكونها الحارس الخلفي، حيث قامت حركة مناهضي الحداثة بنشرها. وكان ذلك لأنهم كانوا أيضاً من غير المتخصصين الذين اعتمدوا على سوق الكتاب الشعبي من أجل مجابهة هيمنة الجامعة، وكان هذا هو السبب وراء حدوث الكثير من المصادمات مع مواضيع ذات حساسية لدى أتباع الحركة الحداثية التي وقعت أولاً داخل المجال الفكري الألماني.

أصبحت حركة الحداثة الأدبية الأكاديمية هجيناً ثقافياً لا منازع له وكان ذلك بسبب أن من ينتسبون للحركة المثالية الجمالية هم في الأصل أسلاف لمن صاروا بعد ذلك أتباعاً للحركة الوجودية، وكانت هذه هي النهاية الرفيعة لسوق الكتاب، ففي الوقت الذي تخلفت فيه البلاد عن الثورة الجامعية إلَّا أنه كان هناك هجائن فلسفية أخرى، وكانت الفلسفة هي لقمة عيش يقتات منها هؤلاء المفكرون أصحاب الأهداف العامة من خلال إصداراتهم الكتابية في سوق الكتابة الشعبي.

ففي وقت من الأوقات كان للفلسفة رؤية اتجاه النشاط الفلسفي وكان السبب في ذلك هو احتواؤها لبعض أشكال الحركة النفعية أو حتى الحركة الراديكالية الثورية في روسيا، وعلى ذلك فإن عصر الابتعاد عن السلطة الكهنوتية وتفكيك أديان الدولة شهد إنشاء سوق متخصص على نحو أكبر من

ذلك وكان ذلك بسبب الكتابات التي تناولت العلاقة بين الدين والعلم، فمنذ الشروع في تأسيس وسائل الإعلام المطبوعة كانت ـ دائماً ـ المنشورات الدينية هي الأكثر مبيعاً، ولكننا الآن نجد أن الأشكال الفلسفية للمذهب الحيوي مرت بفترة كانت هي الأكثر شهرةً ومبيعاً في البلدان التي كانت ذات طابع سياسي ديني مناسب لها.

فبعد انتهاء من الثورة الأكاديمية العلمية وإنشاء الجامعات على نحو موسع، إلى حد ما نجد أن كل المثقفين انجذبوا تقريباً للعمل من خلال القنوات الأكاديمية، ممَّا أدى هذا إلى أن الأطروحات الفلسفية الموجهة لأسواق الكتابة الشعبية دخلت في صراع مع نظيراتها التي كانت توجه للمتخصصين الأكاديميين، فقد استطاع الأكاديميون تحقيق نجاح منقطع النظير على مستوى كل الأماكن، إلَّا أنَّ حالات قليلة كانت تحتفظ بكلا النوعين من الإنتاج الفكري جنباً إلى جنب دون أن يطغى فكر على الآخر، وكانت النتيجة عبارة عن خليط مميز من التقنيات الأكاديمية والأيديولوجيات التي هي وثيقة الصلة بموقف المثقفين داخل سوق الكتاب، أما بالنسبة إلى النمط الكلاسيكي في فرنسا فنجد أنه معقل الحركات الفلسفية من خلال الحركة الوجودية وصولاً إلى حركة ما بعد الحداثة.

النضال العلماني والفلسفة الفرنسية الشعبية

شهدت فرنسا فترتين لظهور الدين والعلم ذوي الصلة بالفلسفة الحيوية: كان الظهور الأول خلال العصر النابليوني، وأما الثاني فكان في أواخر ذلك القرن، فكل منهما ينتميان من الناحية المؤسسية إلى إصلاحات النظام الجامعي في فرنسا فضلاً عن ارتباطهما بالتقلبات العنيفة ما بين دين الدولة والعلمنة التي اتسمت بهما قواعد الحياة الثقافية الفرنسية، فقبل الثورة كان النظام التعليمي الفرنسي إلى حد كبير في أيدي رجال الدين الكاثوليكيين أو الراهبات فضلاً عن الإشراف الكهنوتي على كل المعلمين الآخرين فيما عدا المدارس الحكومية للمهندسين العسكريين والمدنيين[1].

وبالتالي قامت الثورة بإبطال فكرة مواكبة الهيئات الجامعية لتلك الامتيازات الكنسية، ففي خلال العهد النابوليوني قام النظام التعليمي الجديد بإلقاء مسؤولية المدارس الابتدائية على عاتق السلطات المحلية، أما في

عام: (١٨٠٨)، وبعد التقارب الذي حدث فيما بين الدولة والكنيسة فقد تم إسناد المهمة لتكون تحت إمرة التعليم الكاثوليكي، أما بالنسبة إلى المدارس الثانوية والتعليم العالي فقد كانا تحت الإشراف المركزي للإمبراطورية الجامعية، التي جعلت التدريس بها حكراً على من يحمل درجة جامعية منها بالإضافة إلى إقرارها لكل التعيينات بها ورقابتها على الرواتب والمناهج، وتشكيلها للتسلسل الهرمي الوظيفي المنتظم المكون من معلمين ومراقبين ومديرين.

وكان رئيس هذه البيروقراطية ـ الذي أصبح أسقفاً في عهد نابليون الذي استعاد الأرثوذكسية الكاثوليكية في التعليم ـ يعين من جانب الدولة، وكان ذلك على خلاف ما حدث في الجامعات الألمانية حيث إنه لم يكن متوقعاً من أساتذة المدارس العُليا أن يقدموا بحوثاً مستقلة، بما أنَّها كانت محفوظة لأعضاء المعهد الفرنسي الذي أثر في إعادة تشكيل الأكاديمية القديمة للعلم، والنقوش، والأدب المحض والفنون الجميلة. فمنذ عام: (١٧٩٥م)، إلى: (١٨٠٣م) كان يوجد قطاع في المعهد مخصص للعلوم الأخلاقية والسياسية، ولكنه كان يتعرض للقمع على يد نابليون لحساب المعارضين الذين يقفون في صفه ويطلق عليهم كابانيز Cabanis وهم المفكرون أصحاب الفكر الحر.

وبذلك تم القضاء على أعضاء هيئة تدريس الفلسفة بالجامعة القديمة وحل محلها كل من كليات العلوم والآداب، ففي ظل هذا النظام استمرت البحوث المبتكرة في العلوم الرياضية التي كانت تتم في المدرسة التكنولوجية التي قامت بدعم العديد من كبار العلماء ولكنها عانت كثيراً في المجالات الأخرى، وباشرت الفلسفة عملها متبعةً نمطاً طويل التنفيذ على مدى قرن من الزمان وكان الإبداع ينشأ إلى حد كبير في السوق الشعبية.

ساعدت حركة التجديد في تكثيف سيطرة رجال الدين التي جعلت كل معلمي المراحل الابتدائية والثانوية تحت إمرة الأساقفة، فضلاً عن مضاعفة إنشاء المدارس الكنسية على حساب من هم تحت رعاية الحركة العلمانية، ممَّا أدى إلى إقالة فيكتور كوزن، المنتمي للمتدينين المعتدلين،

من عمله في المشاركات الكتابية من الجامعة في عام: (١٨٢٢م)، وفي ذلك الوقت نشأ صراع بين الفصيل البابوي الجبلي المتطرف والملكيين الوطنيين الذين استطاعوا حظر المطالب المتطرفة لهذا الفصيل السابق، ومع ذلك ففي عام: (١٨٢٨م) تم استدعاء العلمانيين المحافظين بما في ذلك كوزن.

إنَّ سيطرة الدولة الصارمة على الكنيسة دفعت الكاثوليكيين المحافظين للدخول في موقف معارض مع الحكومة، حيث إنها لعبت دوراً تحريضياً من أجل انتزاع الحقوق الليبرالية والمبادئ الانتخابية التي أدت إلى صناعة الملكية الدستورية لعامي: (١٨٣٠ ـ ١٨٤٨م) في أواخر عام: (١٨٦٠م)، وفي ثورة: (١٨٤٨م)، ففي عهد دكتاتورية نابليون الثالث تم القضاء على الدرجات العلمية للتاريخ والفلسفة عام: (١٨٥٤م) فضلاً عن إعادة تطبيق الثلاثة والأربعة فنون في المناهج الجامعية، وفي عام: (١٨٤٠) نجد أن الاتجاه نحو إنشاء المدارس العلمانية في مرحلة التعليم الابتدائي قد انقلب مرة أخرى بحلول عام: (١٨٦٠) عندما تحولت غالبية المدارس لتبني النزعة الدينية مرة أخرى، وساهم هذا التشدد الكاثوليكي بدوره في تقوية العلمانيين داخل الهيئات الحكومية، حيث إنَّهم قاموا بالدفاع عن سيادة إدارتهم، ممَّا أدى إلى اندلاع هذا الصراع بكامل قوته في ظل الجمهورية الثالثة عام: (١٨٧٠م)، وكانت النتيجة أن العلمانيين ربحوا اليد العليا مع مجيء الإصلاحات عام: (١٨٨١م)، حيث إنَّهم استبعدوا رجال الدين من الجامعة وحرموهم من الحق في منح الدرجات العلمية، بالإضافة إلى إنشائهم نظاماً مركزياً يشمل كلاً من المدارس الابتدائية العامة والإلزامية.

لم يحدث الانفصال النهائي بين الكنيسة والدولة حتى مجيء عام: (١٩٠٥)، ولكن في أعقاب حدوث قضية دريفوس وفي مواجهة لمظاهرات شعبية مضادة تم انتزاع التعليم الابتدائي من سيطرة الطوائف الدينية وإزالة التعليم تماماً من قبضة الكنيسة.

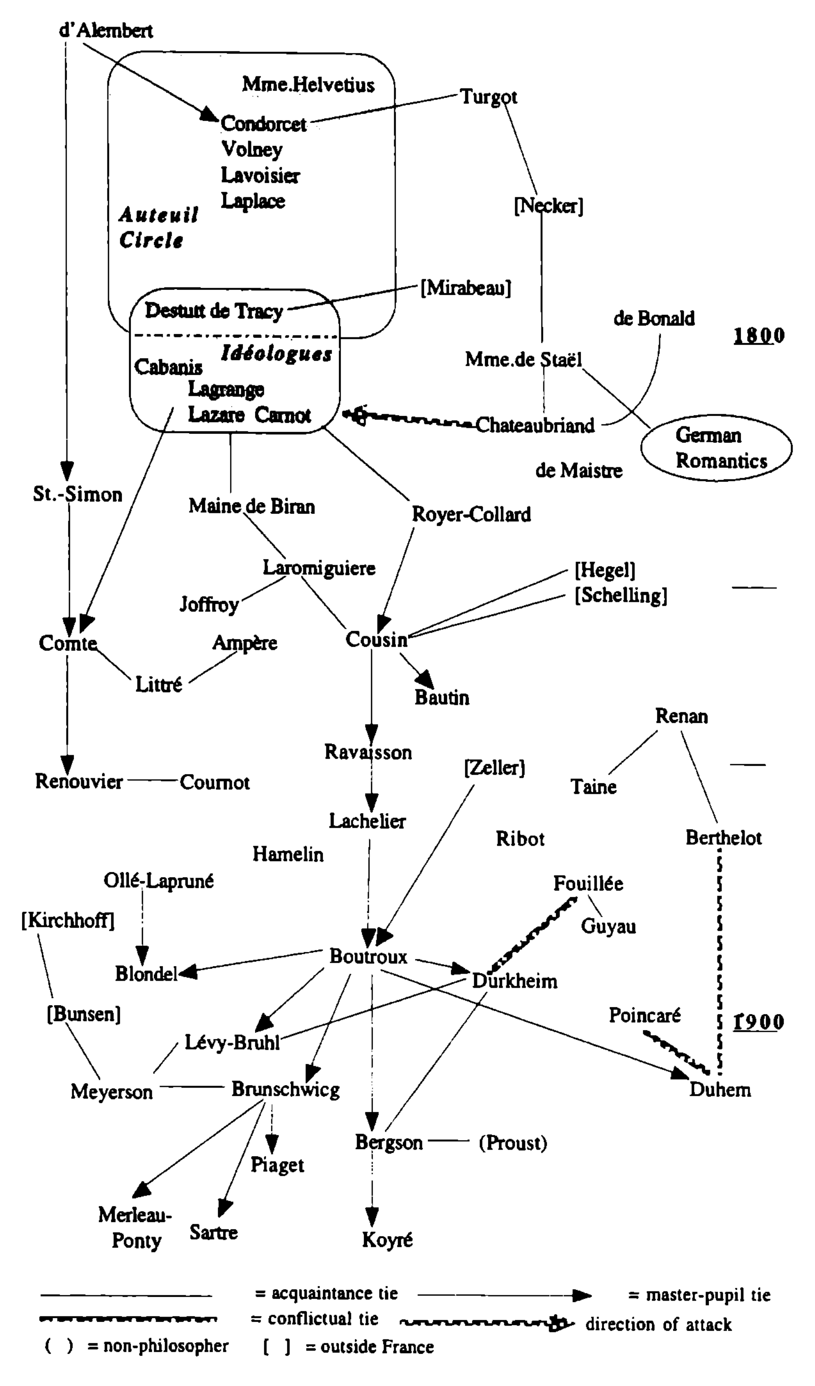
كانت النكسات التي تعرضت لها الفلسفة شبه الحيوية تسير جنباً إلى جنب مع لحظات بلوغ الحركات العلمانية للذروة أو للانحسار، ففي

عام: (١٩٩٤) أشارت هيلبرون إلى صالونات النظام العتيق التي عززت أسلوب مناهضة الطراز الفني والأدبي في الحياة الفكرية، ولكنه انهار بسبب انتزاع الملكية من الطبقة الأرستقراطية، وتزامن ذلك مع الوقت نفسه لإلغاء علم اللاهوت القديم الذي كان مهيمناً على المؤسسات الجامعية، بالإضافة إلى أن تأسيس الهيئات العلمية الحكومية قد خلق توجهاً جديداً نحو المجالات المتخصصة.

وبالتالي أدى هذا الأمر إلى تراجع نظام التسلسل الهرمي الفكري بدلاً من التحالف مع الأدب الأرستقراطي، وكانت النتيجة الآن هي سعي الفلاسفة للتواصل مع كل من النخبة الجديدة وعلماء العلوم الطبيعية.

وكان النهج الأول للفلسفة الحيوية يتمثل في فلسفة الإرادة لماين دي بيران، حيث إنه بدأ حياته الفكرية من خلال دائرة المفكرين التي كانت محيطة بكلا المفكرين كابانيز والكونت ديستوت دي تراسي، فقد كانا يعدان فرعاً مباشراً من دوائر الحياة الفكرية الفرنسية منذ وجود الموسوعيين، والدائرة الفكرية لأوتيل المكونة من المفكرين كوندورسيت والسيدة هيلفيتوس. [انظر الشكل: (١٤ ـ ١)].

واصل النظريون تناول الموضوعات الرئيسية للحركة العلمانية والفلسفة الارتباطية، حيث إنهما تعرضا لتطرف سياسي حوالي عام: (١٧٩٠). استطاع كابانيز (١٧٩٦ ـ ١٨٠٢) أن يتوصل لفهم يجعل من التحليل الكيميائي للافوازيه قابلاً التطبيق على الأفكار، وفي ذلك استطاع ديستوت (١٧٩٨ ـ ١٨١٥) أن يصوغ مصطلح الأيديولوجية من أجل تطبيقه على علم الحيوان، حيث يتم تحليل الأفكار إلى عناصر حسية، ففي الوقت الذي اعتبر فيه ديستوت أن طريقته تمثل إحدى وسائل تقويض الاعتقاد في الدين، ممَّا دفعه وأنصاره لمعارضة نابليون الذي دأب على إعادة الدين الرسمي للدولة، ففي هذه الفترة كان معظم الفلاسفة المتميزين تقريباً يزاولون نشاطاً سياسياً على اعتبار أن الفلسفة كانت تمثل سلاحاً سياسياً صريحاً[٢]، وقد كان ديستوت أحد أعضاء مجلس النواب، ومن ثم عضواً في معهد ماين دي بيران، وهو ينتمي للملكيين المعتدلين، وكان خصماً لنابليون، وأخيراً أصبح متصلاً بالأيديولوجيين.



الشكل: (١٤ ـ ١)

شبكة الفلاسفة الفرنسيين، ١٧٦٥ ـ ١٩٣٥

في عام: (١٨٠٢) قام ماين بعرض أطروحته عن مدى تأثير العادة على التفكير، وبحلول عام: (١٨١٢) قام بالانفصال عن المفكرين المحظورين حيث قام بدحض ما تناولوه من مواضيع في مقالته عن «أساسيات علم النفس»، وعلى حد قوله فإنه لا علاقة للإحساس ولا للفكر ولكن هي الإرادة أو بالأحرى الأنا «فهي نقطة الانطلاق لكل المعارف»، لذلك؛ فإن الإرادة الواعية والحركة هي التي تجعل الإحساس الخارجي في حالة حيوية، ولكننا نجد أن هيوم قد تناول الانطباعات الخارجية التي وقعت فريسة لنقده؛ إذ إنها تكشف عن عدم ضرورة وجود علاقات رابطة، ولكن الخبرة الداخلية للإرادة تعطي تأكيداً فورياً للسببية، فإنّنا نجد أن فلسفة ماين هي عبارة عن وثيقة ضد كل من الفلسفة الارتباطية والآلية، وهي في الوقت ذاته تتفادى كلاً من الفلسفة العاطفية والعواطف التي اعتمد عليها شاتوبريان والمحافظين المتدينين.

وقد كان ماين دي بيران يتمتع بسمعة طيبة بين معاصريه باعتباره أستاذاً في الفلسفة، وصاحب علم نفس الإرادة التي أصبحت باختصار العقيدة الرسمية للجامعة، وقد كان ذلك مواكباً للدفاع الديني لرويركولرد وكان قبل ظهور المذهب الانتقائي المدرسي لكوزن والمنصوص عليها في [سي إم إتش، (١٩٠٢ ـ ١٩١١: ٩,١٣٣)]، فبعد فترة التجديد لم يعمل ماين بشكل حاسم على منظومته الفكرية حتى لقي حتفه عام: (١٨٢٤م)، ففي أعقاب الثورة بدا للابتكارات الدينية والتأديبية إمكانية الشروع مجدداً في أن تكون لها اليد العليا على التعليم.

كان ماين يفضل استمرار الأفكار طليقة دون تقييدها بالدوائر الأكاديمية الأدبية، وفي عصر ظهور الليبرالية عام: (١٨٣٠)، وعدم وجود رقابة بشكل نسبي على الصحافة الباريسية، قام بلزاك بيو دي تشاجرين بوصف الشباب الطموح خلال تلك الفترة بكونهم يبذلون قصارى جهدهم من أجل تحقيق ثروات من خلال كتابة أطروحة نهائية على الإرادة، كانت فلسفة الإرادة لماين يغلب عليها الطابع الديني المضاعف بمكونات العلم الحديث، التي كانت تعد نوعاً من الرواج العائم في عصر كل من بلزاك وستينداهل.

وجد العمل الذي قام به ماين صدى منذ بداية تأسيس تخصصات علمية جديدة كانت تسير جنباً إلى جنب مع إعادة تنظيم الإنتاج الفكري الفرنسي، وفي الوقت نفسه من خلال قمع الجامعة القديمة وإنشاء معهد ومدرسة العلوم

التطبيقية، ويوازي الهيكل الفكري لماين ذلك الهيكل لكونت الذي ينتسب بالمثل إلى المؤسسة العلمية [كان كونت تلميذاً في مدرسة العلوم التطبيقية التي تم وقفها خلال عامي: (١٨١٤ ـ ١٨١٦) بسبب الاضطرابات السياسية، ولكنه ظل متشبثاً بها باعتباره مراقباً في العلوم الرياضية]، ومع الساسة (Politicians) عام: (١٧٩٠) التقط كونت أفكاره الأولى ما بين سنتي: (١٨١٧ ـ ١٨٢٤)، ففي هذا الوقت كان يعمل باعتباره سكرتيراً لدى سانت سيمون معلناً عن المذاهب الاشتراكية، أصبح كونت مثيراً للاهتمام في عام: (١٨٣٠) كونه مصنفاً للعلوم ومنظراً للتسلسل الذي ظهرت العلوم فيه، وكان من أول المعترفين بعلم الأحياء باعتباره علماً متميزاً، فمنذ البداية كان مصدر جذب لدعم علماء البحوث الرئيسية بما في ذلك فورييه، وبناء على ذلك؛ فإنَّ تتويج كونت للعلوم وعلم الاجتماع على حد السواء حل محل تفضيل المفكرين لعلم النفس.

ونجد هنا أن كونت كان كذلك منافساً إقليمياً لماين دي بيران، وقد ظهر ذلك بدرجة أكبر منذ إعلان كونت عن عصر الميتافيزيقا السابق بينما كان ماين يؤسس علم نفس الإرادة وربطها بالميتافيزيقا بدعواها لتكون جوهر الفلسفة الأكاديمية عوضاً عن حجة ديكارت. وعلى ما يبدو فإن سمعة ماين كانت طيبة بين كل من الديكارتيين وبيرغسون وسارتر أتباع المذهب اللاعقلاني وحججهم، ويرجع ذلك لكونه شخصية كلاسيكية تنتمي للتقاليد الفلسفية الفرنسية؛ وبالتالي فقد كان مغموراً بانتماءاته مع المحافظة الروحية التي هيمنت على الأجيال التي جاءت من بعده.

في منتصف هذا القرن لم يتقلد أي من القيادات الفكرية الفرنسية منصب الفيلسوف الأكاديمي، فمنذ عصر نابليون وحتى حدوث الإصلاحات في عام: (١٨٨٠)، كان أساتذة الجامعات يعملون بشكل أساسي باعتبارهم ممتحنين لخريجي المدارس الثانوية وكانوا يشغلون جهة المصادقة على المدرسين؛ فضلاً عن عدم وجود دروس منتظمة لطلاب الهيئات الجامعية حتى عام: (١٨٨٠)، وكانت النتيجة أن نظام التعليم آنذاك كان داعماً للمحافظة على الطراز الكلاسيكي بصرف النظر عن الإبداع. وعلى مدى عقود طويلة كان المديرون التربويون يصارعون لتقديم اللغات الحديثة والعلوم الطبيعية وإدخالها ضمن مناهج تعليم المرحلة الثانوية. [رينجر، (١٩٩٢: ٤٠ ـ ٤٦)، رينجر، (١٩٨٧: ٢٦ ـ ٢٩)].

إنَّ هذا الهيكل التعليمي لم يتغير بشكل جيد لفترة طويلة في أثناء الجمهورية الثالثة، ففي عام: (١٩٣٠م) ظل سارتر يصارع هذا النظام التعليمي، وكان الحل الوحيد هو تولي أحد الفلاسفة الأكاديميين منصب رئاسة الجامعة حيث إنه من المتوقع أن يقوم بتغطية شاملة لكل المجالات عن طريق اتباع أسلوب انتقائي. وكانت الفلسفة تتسم بمزيد من التحفظ باعتبار تدريسها لمدارس الثانوية وهي التي كانت المدارس مخصصة للنخبة، وقد كانت عبارة عن دراسة استقصائية للكلاسيكيات الفلسفية وكانت تدرس السنة الأخيرة من التعليم. [فابياني، (١٩٨٨)].

وكان ما يتوج المناهج الدراسية يعد الأساس المنطقي للفلسفة، والتركيبة التي تجمع بين تفتت التخصصات المختلفة وذلك عن طريق الجمع بين الحكمة المتمثلة في كل ما يدرسه التلاميذ. وكانت المدرسة العليا الطبيعية (إي أن أس) في باريس، فهي مدرسة النخبة التي تدرب فيها معظم الفلاسفة، وبعد اجتياز التدريس لعدة سنوات في مدارس الثانوية التي تنتشر في كثير من المقاطعات يصبح الفرد مؤهلاً ليكون مفتش مدرسة داخل البيروقراطية الحكومية، أو مديراً لوضع الامتحانات المركزية، أو عضواً في هيئة المحلفين لمنح الدرجات العلمية العليا؛ وكانت مقاييس النجاح تعني الالتزام بفكر الشريعة الكنسية المحافظة، ممَّا أدى إلى تركيز نشاط المرء المدرسي على إصدار كتيبات وترجمات وأعداد من الكلاسيكيات، بل كان مقبولاً لنشر القليل من ذلك.

ولكن ماذا لو أمكن للإبداع أن يحدث خلال فجوات النظام أو خارج العالم الأكاديمي تماماً، هذا يجعل الإبداع مفتقراً إلى دعم الموقف المؤسسي له. قام كونت بالانتقال بشكل متزايد إلى الطائفة الشعبية المنبثقة من الإصلاح الاجتماعي والديني، ممَّا تسبب في أن أتباعه كانوا طائفة من غير الأكاديميين، وتم اكتساب هذه السمعة بصورة افتراضية كبيرة بدعوى الأهمية الكبيرة لتلك الفلسفات، كان رينان أستاذاً للغة العبرية في كوليج دي فرانس، حيث كان مقدماً للنقد الأعلى للكتاب المقدس، بالإضافة إلى تيان الذي كان في مدرسة الفنون الجميلة حيث أصبح بارزاً بين المتشددين العلمانيين الذين كانوا متبنين للعقيدة الواقعية التي تصاغ على شاكلة العلوم الطبيعية، وكانت الجامعات الألمانية المستقلة مصدر إلهام لهم، حيث كان سبيل الدعاية هي الكتابات الشعبية في كل من الأدب والتاريخ الديني.

وكان رينوفير أحد المتنافسين المتشددين في سباق الفلسفة، وقد كان طالباً سابقاً في كلية العلوم التطبيقية الرياضية وكان واحداً من الحاضرين في محاضرات كونت الخاصة، وتسببت آراؤه في انعزاله داخل حياته الخاصة على إثر ما تناوله في كتابه الجمهوري الذي أوجد فيه معبراً للتوفيق بين الليبرالية والدين، ففي الواقع نجد أن رينوفير قد استغل المنهج الانتقائي لكوزن واستخرج منه دروساً وعظية.

كان صاحب إنشاء حركة النقاد الجدد في عامي: (١٨٥٠)، و(١٨٦٠)، حيث قام بتفسير تاريخ الفلسفة ليس على أساس التسلسل التدريجي مثلما هو عند كونت، ولكن من خلال تعارض مواقف أحادية الجانب حيث لا يمكن اختزالها. فبالتالي فإن المعرفة الإنسانية نسبية ولا تتكون إلا من خلال إدراك المتناقضات، ممَّا يؤدي إلى قدرة المرء أن يختار بين الأمور المختلفة وهذا يعد تعبيراً عن الشخصية الفردية ومؤشراً على حرية الإنسان.

في الجمهورية الثالثة لم يشهد الإصلاح التعليمي تغيراً جذرياً على مستوى التسلسل الهرمي المهني للوظائف الأكاديمية، فمنذ عام: (١٨٦٠) قام كل من رينان وتين بالترويج لشعار اللحاق بركب النظام الألماني، وكان هناك دفعاً لبعض التحركات لترسيخ فكرة اللامركزية والحكم الذاتي وتطبيقها بين الجامعات الإقليمية.

وكانت السياسة التي اتبعتها الكليات الكاثوليكية المستقلة تواجه سلسلة من الانتكاسات، التي تعقدت بسبب حدوث تناقض بين رغبة الإصلاحيين الليبراليين لتحقيق اللامركزية فضلاً عن نزعتهم التي تفرضها الدولة العلمانية، وبالرغم من كل هذه التحولات، إلا أن الاختبارات الحكومية لازالت تسيطر على محتوى المناهج الدراسية، فنجد أن أفضل المهن تندرج ضمن مدارس التدريب في الفرنسية إذا ما قمنا بجولة في المقاطعات الفرنسية والعودة إلى إحدى واجهات العرض للنخبة في باريس. [فابياني، (١٩٨٨)، وايسز، (١٩٨٣)].

كانت العلوم الطبيعية مستبعدة وكانت مدارس الثانوية تعتمد بشكل كبير على العلوم الإنسانية، مشددةً على تعلم اللغات الكلاسيكية، والتاريخ، والأدب في ظل فترة الهيمنة الكاثوليكية على التعليم، وبالتالي: فإن الضغط من أجل إصلاح المناهج الدراسية والقيام بإزاحة العلوم الإنسانية من وضعها المتميز من أجل تلبية سلسلة من المتطلبات قد هدد بدوره الصورة الشرعية

للفلسفة باعتبارها تكاملاً للمعرفة المتخصصة التي يمكن المحافظة عليها طالما كان موضوع الفلسفة المطلوب دراسته موجوداً في نهاية المناهج الدراسية.

وبشكل عام قام الفلاسفة بالتحالف مع المحافظين من أجل الدفاع عن تخصصاتهم، ولكن الأغلبية قامت بالالتحاق بمعسكر الروحانيين الذين يقومون بإعلاء القيم الذاتية والمثالية في مقابل العلم، وكان لاشيلير مفكراً نموذجياً حيث كان معلماً، ومديراً تعليمياً، ومفتشاً عاماً وهو أيضاً قائد حركة الروحانيين الجدد؛ فقد قام بإعلاء قيمة الشك في مقابل الظواهر الحسية والعالم الخارجي مقابل التفكير، ففي هايدلبرغ ظل تلميذه بورترو محصناً لمدة عام من جانب الحركة الكانطية الجديدة لزيلر، حيث إنَّه أصبح أكثر تأثيراً خاصة بعد أن عاد للتدريس في (إي أن أس) عام: (١٨٨٠)، وقد تناول موضوعاً جدليّاً عن استثناءات قوانين الطبيعة.

وفي الوقت نفسه فإن المعركة من أجل إصلاح الجامعة بين عامي: (١٨٧٠)، و(١٨٨٠) أثارت الطموح من جانب طلاب الفلاسفة الذين طالما رغبوا في الانفصال عن المسار المحافظ، وبناء على ذلك؛ فإن ريبوت، وبيني، وجانيت، ودوركهايم وليفي بروهل، قد قاموا بنقش ملامح التخصصات العلمية الجديدة على مسار الفلسفة، ممَّا أدى إلى نشأة العلوم الاجتماعية المتخصصة، والتخصصات المناهضة للميتافيزيقا مثل علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا. [فابياني، (١٩٨٨)].

وكان ذلك يمثل سياق الصراع الذي نشأت فيه الفلسفة الحيوية وأصبحت بارزة، ممَّا ساهم في جني برغسون لشهرة منقطعة النظير ولكن تلك الحركة الفكرية كان بالكاد يمكن إدراكها بين عدد من الأفراد قد يكونون أقل تميزاً، كان لاكار باعتباره أحد العلماء السابقين في العلوم التطبيقية الذي أصدر كتاباً في عام: (١٨٦٥) مستبقاً فيه المواضيع التي جاء بها هؤلاء مثل بوترو، وبرغسون، وجيمس، وبيرس، ووايتهيد، كما قام هاملين، المنتمي لمعسكر النقاد الجدد، بوضع تصور متطور عن نقد رينوفير لكانط وكان ذلك عن طريق اقتطاع المقولات من فئة العلاقة فضلاً عن اقتراحه للتطور الجدلي للحقيقة من خلال المتضادات التكميلية: (١٩٠٧).

وأمَّا عن فوليي الذي كان مدرساً في كل من الثانوية و(إي أن أس) منذ عام: (١٨٦٠)، وحتى: (١٨٧٠)، ولكنه تقاعد بسبب تدهور حالته الصحية،

فقد قام بتناول شرح للقوة الفكرية في سلسلة من الكتب منذ عام: (١٨٧٠)، وحتى: (١٩١١)، وهي وسيطة بين الوعي الخاص والأشياء الموضوعية. وبالتالي جاء ربيب فوليي وهو جوياو عام: (١٨٨٥) مستخدماً ما يعرف بقوة الأفكار باعتبارها أساساً لحركة مناهضي الأخلاق الشكلية: التي تنص على أنها ليست الملزمة ولكنها المشاعر فهي القاسم المشترك بين جميع أعمال الناس المتنوعة التي من خلالها يدركون الأخلاق. [إي بى، (١٩٥٠: ٣: ٣٩٧ ـ ٣٩٨)، كوبليستون، (١٩٥٠ ـ ١٩٧٧: ٩: ١٧٤ ـ ١٧٧)].

لم يكن المصدر في المجال الروحي أو العقلاني مفروضين من أعلى ولكن الدوافع الأخلاقية الحيوية كانت توجد في علم الأحياء، وعلى ذلك فإن الحياة هي النشاط وحدوث الوعي والتفكير يحول دون العفوية، وكان جوياو مشاركاً في النزعة المعادية لرجال الدين على مر السنين، وقد أدان فكرة التبتل واعتبر أنَّها مناقضة للحياة الأخلاقية، واقترح الدين من خلال الاعتماد على الكون بجانب وجود الإنسان باعتباره منقذاً له.

توفي جوياو وهو في ريعانه بسبب صراعه مع المرض خلال حياته، وكانت أعماله تحتوي على الكثير من التوهج الفكري لكل من نيتشه وبرغسون وبذلك فقد كانت انعكاساً لأفكار معاصريه، وبالتالي؛ فإنَّنا نجد مرة أخرى مزيجاً غنياً من التراث الثقافي الذي تم استغلاله في الوقت نفسه من جانب عدة مفكرين (ويمكننا أن نضيف هنا كل من ميرسون ودريش المنتميان لحركة العلماء المناهضين للفلسفة الوضعية)، حيث يتم تطبيق تركيز الاهتمام بصورة ضيقة وفقاً لقانون الأعداد الصغيرة وهي في ذلك تضمن أن معظم هذه الأسماء سوف تتقلص إلى النسيان وذلك بسبب شهرة الآخرين.

وكان جوياو على هامش الانقطاع عن العمل الأكاديمي، وذلك بعد فترة قصيرة من ممارسته التدريس في مدرسة كوندورسيه الثانوية للنخبة التي كان برغسون فيها تلميذاً، وكان سارتر فيما بعد مدرساً بها، كان جوياو مثل زوج والدته فوليي، فقد مارس العمل الكتابي، حيث كان لديه اتصالات كافية مع المركز الفكري من أجل تناول موضوعاته، ولكن عمله في العزلة غذى لديه الفكر المتطرف.

إنَّ الفلسفة الحيوية التي أنشأها برغسون تفوقت على أي طاقة فكرية أخرى، فبالرغم من أنها تحمل نفس المكونات الفكرية للفلسفة الحيوية إلَّا

أنَّها كانت تقدم من خلال مهارة أدبية فائقة التي أدت إلى شعبيتها بين الجماهير على أوسع نطاق، فقد بدأ حياته المهنية في المركز التنظيمي للأكاديمية الفرنسية، وكان ضمن مجموعة الأتراب نفسها مثل دوركهايم وجوريس الذَّيْنِ كانا يدرسان في (إي أن أس) تحت إشراف بوترو، وقد أصبح برغسون فيما بعد زعيم الحركة الاشتراكية، وأمضى برغسون: (١٦) عاماً يعمل مدرساً في العديد من المقاطعات التي كانت فيها مدرسة الثانوية، وكان ذلك في فرنسا قبل انتخابه للعمل في الكوليج دي فرانس في عام: (١٩٠٠)، حيث إنَّ مهنته الأخيرة هذه كانت منصباً شرفياً لمحاضرة عامة الناس.

وكان برغسون فيلسوفاً تطبيقياً ماهراً، حيث إنَّه كان منفتحاً على العديد من مواضيع التخصصات الجديدة، ففي أثناء فترة عمله بمدرسة الثانوية، كانت أعماله منصبة على البحث في علم النفس، ولكنه قام بتسخير هذا العلم من أجل تعزيز القضية الفلسفية التقليدية التي تتناول كلاً من الإرادة الحرة، والمادة، والزمن. وكان انتقاد الفلسفة الوضعية هو ما دفع برغسون لاستخدام الأدلة التجريبية، فضلاً عن استمداد الدعم من أجل المعركة الروحية التي قام بها أكثر المفكرين المعاصرين التقليديين حين استخدموا سلاح العلوم الحديثة، فبعد أن اتخذ منبراً داخل الكوليج دي فرانس أصبح بيرغسون فيلسوفاً للمذهب الحيوي من الدرجة الأولى، وكانت كل من أعماله التطور المبدع: (١٩٠٧)، الزمن والتزامن Durée et Simultanéité: (١٩١٠)، التي عرضت أولاً على الجمهور الذي تلقاها بشغف كبير باعتبارها دفاعاً عن الدين في عصر العلم.

ونجد أن هذا النمط الوظيفي قد تكرر في الجيل الذي ظهر فيه جان بول سارتر، حيث إنه انتقل من مدرسة (إي أن أس)، (١٩٢٤ ـ ١٩٢٨) إلى التدريس في المدارس الثانوية المحلية (١٩٣١ ـ ١٩٣٦)، ثم إلى العمل في المدارس الثانوية في باريس (١٩٣٧ ـ ١٩٤٤)، وانتقل في نهاية المطاف إلى عالم دور النشر الأدبية الباريسية، فضلاً عن المسرح والصحافة السياسية.

علاوة على أن الوجوديين ورثوا من أصحاب المذهب الحيوي شيئاً من المناشدة الشعبية من حيث قلقهم؛ إذ يحتل شيء آخر مكانة الدين، في

الوقت الذي كانت فيه العلمانية قد سوتها بالأرض لتكون بالنسبة إليها اعتيادية ومبتذلة، ولكن الآن حول الفرنسيون اتجاههم من خلال اتصالهم مع الشبكات الأكاديمية الألمانية، ومع التقنيات الحديثة لتطبيق علم الظواهر.

إنَّ الفترة التي كان فيها الفلاسفة الفرنسيون وصولاً إلى ماين دي بيران لم تكن خالية من الإبداع بالطبع، وخاصةً على صعيد استكشاف القوة الوجودية التي كانت تياراً سائداً في ألمانيا، أما بالنسبة إلى كل من مذهب الوضعية ونظرية المعرفة عند أتباع المذهب الكانطي الجدد فقد ظلوا رهن التعليق.

ومن ثَمَّ؛ فقد قام ماين بالشروع في عدة مسارات فكرية، على سبيل المثال، «أنا أريد؛ إذن أنا موجود»، وتعميق الحركة النقدية الجديدة وتحويلها إلى اشتقاق جدلي للواقع الديناميكي، ولكن ذلك لم يؤد أبداً إلى صناعة رؤية واضحة على مستوى الوعي العام، ومن وجهة نظر العلمانيين الذين سيطروا على اهتمام الرأي العام؛ فإنَّ التطورات التقنية للفلسفة الفرنسية غمرت بالآثار الشعبية التي نتجت عن دفاعهم عن الدين في العصر العلمي.

الفلاسفة الوجوديون باعتبارهم نسيجاً هجيناً يجمع بين الخصائص الأدبية والأكاديمية

لقد بدأت الحركة الوجودية باعتبارها حركة فلسفية واعية في الأربعينيات من القرن الماضي (1940s) في مجموعة متآلفة من الباريسيين. وأصبحت حركة مشهورة في خريف عام: (١٩٤٥)، عندما ألقت وسائل الإعلام الجماهيرية جميعها بالأضواء على جان بول سارتر باعتباره فيلسوفاً، يحظى بالنجاح الأدبي، بالإضافة إلى كونه ناشطا سياسيّاً، ومن جهة أخرى، فقد قامت الحركة الوجودية بتعريف نفسها باعتبارها أثراً رجعيّاً من خلال مجموعة كبيرة للغاية من الكتابات: التي على رأسها كتابات هايدغر (الرافض للطابع الوجودي)، ولكن أيضاً من خلال كتابات بعض علماء اللاهوت، والفلاسفة، وكُتاب الروايات والمسرحيات، وكذلك الشعراء الذين ترجع كتاباتهم إلى الأربعينيات من القرن الثامن عشر (1840s)، ولم يكن الحدس الاجتماعي الذي شكل الأساس لإعادة التصنيف الذي يرتكز على الأثر الرجعي غير دقيق، فمن هم الواضعون الرئيسيون لهذه المبادئ، وهم في حد

ذاتهم من يشكلون النماذج الأصلية لهذا التداخل المهني بين الأعمال الأكاديمية وكُتّاب السوق، ولقد أضافت الظاهرة الوجودية في الفترة ما بين الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي: طبقة أخرى من هذا التداخل، حيث أصبح سارتر أول فيلسوف في التاريخ له هذا الثقل من الذيوع والانتشار من خلال وسائل الإعلام المعروفة على المستوى الجماهيري[٣]. وكانت الحركة الوجودية حركة من نوع جديد من حيث الصناعة الإعلانية فقد ظهرت في الوقت نفسه مع ظهور المطبوعات الورقية الرخيصة التي جرى تسويقها لأول مرة، وكان اندلاع هذا الكم الهائل من المجموعات الأدبية المختارة مع إعادة طباعة الأعمال السابقة من ضمن مبادئها ذات الأثر الرجعي، وبذلك عملت على إذاعة صيت العديد من شخصيات علماء الدين من المحافظين الجدد الذين كانوا يعرفون من قبل باسم المتخصصين.

هناك فرعان أساسيان للقوانين والمبادئ الوجودية ذات الأثر الرجعي، ألا وهم: المنشقون الذين خرجوا من عباءة آخر أجيال فلاسفة المدرسة الألمانية المثالية، والكُتاب الأدبيون من ذوي الثقل الفلسفي، من أمثال دوستوفيسكي وكافكا، ولعله من خلال الفحص الدقيق؛ فإن هذه المجموعة الأخيرة توضح لنا كيف تحولت هذه المجموعة لتشكل تشعبات جديدة ذات صلة فلسفية أيضاً بالتيار الألماني الرئيسي.

نهاية مدرسة الفلسفة المثالية: كيركغارد ونيتشه

يُعد كيركغارد ونيتشه من أشهر فلاسفة المدرسة الوجودية الأوائل، وفي النسخة الوجودية لكامو الخاصة بهذه المبادئ، فإنه قد تم من خلال العمل الأدبي المعروف باسم **المتمرد** (The Rebel)، (١٩٥١)، إعادة اكتشاف ستيرنر ورفعه إلى مرتبة نجوم الكتابة البارزين، حيث تُظْهِرُ الأشكالُ التوضيحية أرقام (١٣ ـ ١، و١٤ ـ ٢) أنَّهم يتفرعون جميعاً من مدرسة برلين الهيغلية التي ظهرت في الأربعينيات من القرن الثامن عشر (1840s)؛ إذ كان ستيرنر يشكل الدائرة المركزية لداي فريبان، وكان كيركغارد أحد المستمعين لمحاضرات شيلنغ، وبدأ بعد هذا الاتصال مباشرة بممارسة نشاطه الإبداعي (انظر الشكل رقم ١٤ ـ ٢).

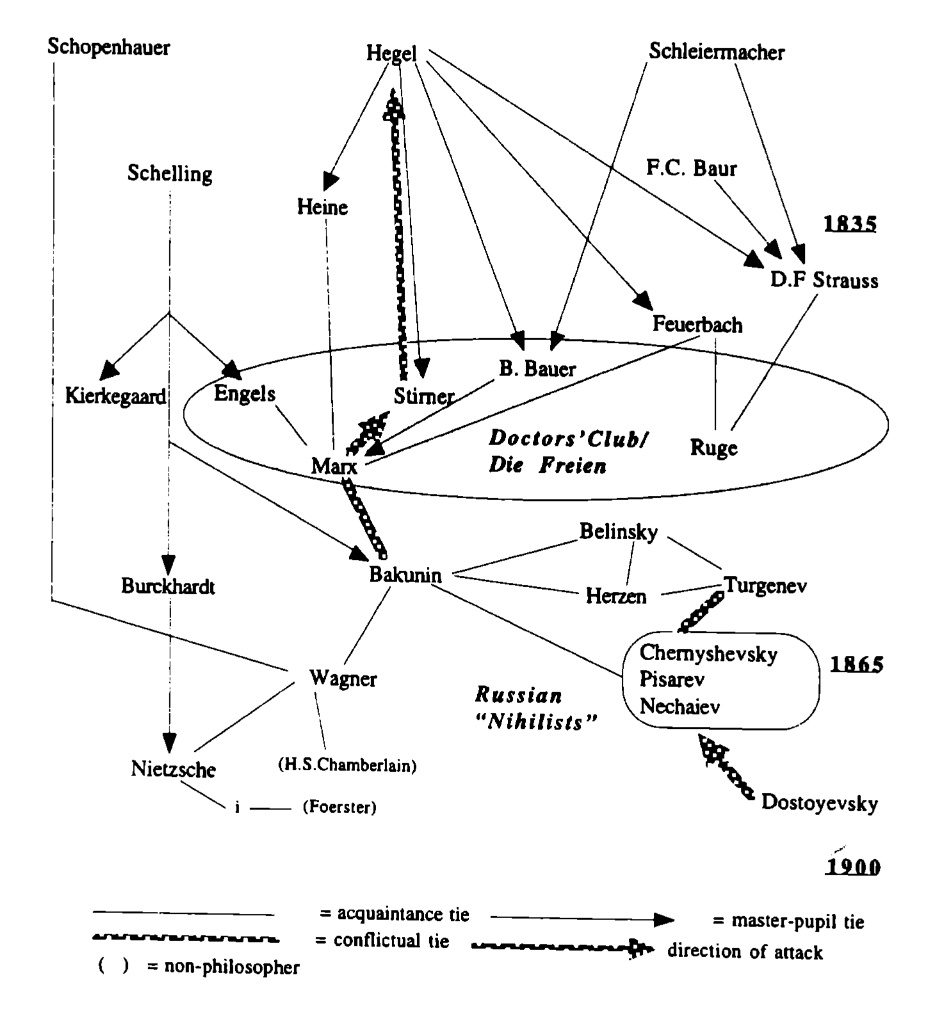
تتمثل السمة المميزة لأسلوب الطليعة من الفلاسفة الوجوديين في التأكيد

على نقاط الاختيار الشخصي لأساليب الحياة، فأعمال كيركغارد كانت تمثل تغلغلاً للسيرة الذاتية (لوري، ١٩٤٢)، حيث كان أبوه رجلاً عصامياً صنع نجاحه بجهوده الذاتية، وقام بتربية أبنائه تربية تتسم بالجدية والصرامة، مع التركيز على تجنب الوقوع في الخطيئة والخوف من الله. وكان كيركغارد الابن الأصغر الثائر؛ الذي أمضى عشر سنوات في الجامعة في دراسة علم اللاهوت، ومع ذلك فقد كان يسرف في تناول الكحول بدرجة كبيرة، «في ثورة ضد الله» وكذلك ضد والده.

ويبدو أن البواعث الدافعة إلى هذا السلوك كانت تكمن في الميراث الثري الذي أصبح فيما بعد يثقل كاهله، بالإضافة إلى الضغوط الناتجة عن ارتكاب الذنوب، ففي عام: (١٨٣٨)، وفي عمر الخامسة والعشرين، مر كيركغارد بمرحلة تحول ديني وتصالح مع أبيه الذي أصبح على مشارف الموت، ومن ثَم فقد صار غنياً ومستقلاً في الوقت نفسه، فعكف على دراساته التي استمرت لمدة عامين وأخيراً حصل على درجته العلمية في علم اللاهوت، واتباعاً للتقاليد المتعارف عليها، فقد تقدم للزواج من فتاة من الطبقة الراقية، وربما يكون قد انتابه شعور بالذنب حيال ما كان يقوم به من ممارسات رديئة في السابق عندما تم الانفصال بينهما، أو ربما يعتبر نفسه أنه انتهج نفس أسلوب الزواج التقليدي الذي كان قد اتبعه أبوه من قبل، وبذلك فقد تخلى عن كل ما كان قد ثار عليه في المقام الأول. وعند بلوغه الهدف قام كيركغارد بمغادرة برلين، وأخذ يستمع إلى محاضرات شيلنغ.

ويبدو أنَّ هذا الأمر كان يمثل نقطة خيار له: فإما أن يعيش في ظل حياة زوجية تقليدية ويعمل قسيساً وإما أن يكون له مستقبل فكري إذا ما اتخذ موقف المتمرد الديني، وبدأ كيركغارد بصورة مدهشة في نشر حوالي: (٣٠٠٠) صفحة للإعلان عن عودته في أثناء الفترة ما بين عامي: (١٨٤٣ ـ ١٨٤٨)، تدعمها سلسلة مكونة من أربع رحلات متتالية إلى برلين.

واستمر كيركغارد في تكريس ما ورثه من ثروة في طباعة ونشر كتبه، ممَّا وفَّر له الاستقلال المالي لكتابة كل ما يريده مع عدم الشعور بالقلق أو الخوف من المعتقدات الدينية التقليدية.



الشكل: (١٤ ـ ٢)

الهيغليون الشباب والجذور السياسية/ الدينية، ١٨٣٥ ـ ١٩٠٠ داي فريبان والعدميون

وقد تجلى هذا الأمر عام: (١٨٤٨) عندما بدأت الثروة التي لديه تتضاءل، عندها توقف عن طباعة الكتب ونشرها، وقد عاشت بعض كتاباته الأخيرة في تلك الفترة حالة من التردد والامتناع، وذلك بسبب هجومها على المؤسسات المسيحية الأمر الذي كان يعرضه للخطر أمام الفرص المتاحة له للعمل أستاذاً في علم اللاهوت، بالرغم من أنه كان يطمح إليها في ذلك الوقت، ولكنه اكتسب الآن سمعة سيئة بسبب المعارضة التي أبداها ولم يحصل بذلك على مقعد الأستاذية.

وبعد مرور ستة أعوام من المناورات المتحفظة، قام بشن هجوم شامل على الكنيسة الدنماركية التابعة للدولة من خلال كُتيب قام بنشره، ثم تتالت عليه الضغوط، ففي عام: (١٨٥٦)، وبعد قيامه بمحاورة جدلية، انهار مغشيّاً عليه في الشارع وهو عائد إلى البيت من البنك ومعه آخر مبلغ من ميراثه ثم توفي بعد ذلك بفترة قصيرة.

وتعد كتابات كيركغارد مزيجاً يجمع بين الأدب والفلسفة، وكان عمله المعروف بـ Either/Or «إما هذا وإلا»، (١٨٤٣) أول انطلاق له نحو العمل الإبداعي؛ إذ اتبع فيه كيركغارد الأسلوب الجدلي بطريقة واضحة وجمع بين القيم الجمالية المثالية وبين الأخلاقيات المسيحية، فأغلب التوليفات الأدبية تأتي من القيم الجمالية التي قام كيركغارد بتصويرها باعتبارها عنصراً أساسيّاً في أعماله مثل روايته القصيرة «يوميات مغوي» بما فيها من نبرة اعترافية لها الصدى نفسه الموجود في عمل غوته المعروف باسم Young Werther «الشاب فرتر»، وبذلك فقد كان له السبق على دوستوفيسكي وعمله المعروف باسم Notes from Underground «مذاكرات من تحت الأرض»؛ بالإضافة إلى الأفكار النقدية في «المراحل المباشرة لإثارة الشهوة الجنسية أو الموسيقى الجنسية»، التي تستخدم فيها الفنون الفلسفية لتمجيد موتسارت وبوجه خاص فكرة «الدون جوان» بالإضافة إلى مقطوعات الهجاء على طريقة المدرسة الهيغلية لتطوير المبدأ القائل بأن «كل الرجال مزعجون»، ولم تكن الحياة الجنسية هي أقل الأساليب الإغرائية الخاصة بكيركغارد؛ إذ كانت القيم التي تبرزها الصدمات الأدبية تلخص في الوقت نفسه الأفكار الرئيسية للفلسفة المثالية بالإضافة إلى أخلاقيات الطبقة البرجوازية، وعند المقارنة بينه وبين شوبنهاور (الذي لم يكن معروفاً في ذلك الوقت)، الذي قام بتوصيف الإرادة على أنها دافع جنسيّ تلقائيّ؛ فإن [كيركغارد (١٨٤٣)، (١٩٥٩: ٤١، ٦٣)]، قد تحدث كذلك عن الأصوات باعتبارها مفتاحاً رئيسياً لما تخفيه المظاهر الخارجية، ويكون كيركغارد بذلك قد فتح آفاقاً جديدة من خلال نقده للمدرسة المثالية الجمالية باعتبارها نوعاً من الخلاص الزائف الذي يرتكز على انعدام الإدراك الأخلاقي، وقد استخدم كيركغارد وبصورة تلقائية الأساليب الفلسفية للنقد الفني ضد النظرية اللاهوتية التي تعتمد على العقلانية التي لا مجال للإحساس أو العاطفة فيها.

فالقيم هي عُرضة للنقد والضغط؛ والفلسفة المنهجية هي من الأمور المحالة، ويمكن تناول موضوعاتها من خلال تطبيق التحليلات الأدبية، فعلم الدين يجب أن يُفهم من خلال روح الفُكاهة والكوميديا، وذلك لأنَّ الحقائق الدينية ذات طبيعة متناقضة ولا تخضع للعقلانية، إذ لا يمكن توضيحها من خلال المنطق أبداً، فأسلوب الجدل المنطقي التي تتبعه المدرسة الهيغلية هو مرفوض عند كيركغارد؛ إذ لم يقم بتوظيفه في عمله المعروف باسم «استنتاج الملاحظات غير العلمية» Concluding Unscientific Postscript، (١٨٤٦)، الذي يتم إنجازه دائماً من خلال تركه بنهاية مفتوحة، ولعلَّ هذا الأمر يرجع إلى هيغل أكثر من شيلنغ، في اكتساب كيركغارد لتلك الأسلحة التي يشن بها هجومه على كل المواقع.

إنَّ المطلب الذي سعى من أجله كيركغارد لتبني مذهب المسيحية البارونية قد تم طرحه في الوقت نفسه الذي أصبح فيه علماء الدين في الكنيسة الدنماركية يتبعون المذهب الليبرالي ويتقبلون المبدأ الهيغلي الذي يؤمن بعقلنة الدين، فدولة الدنمارك التي طالما كانت تتبع الحكم الملكي المطلق الذي ينحاز إلى المبدأ التقليدي في حيازة الأراضي، أصبحت مع بداية الأربعينيات من القرن الثامن عشر (1840s) محاصرة من قبل حركات الإصلاح السياسي، حيث أصبح الليبراليون الوطنيون أصحاب النفوذ السياسي، في موجة من الثورات الشعبية التي اجتاحت القارة الأوروبية، حيث تم تأسيس الدستور الليبرالي في عام: (١٨٤٩)، في ظل وجود هيئة تشريعية ضعيفة مُنتخبة، وسيادة التسامح الديني، ووضع نهاية لأسلوب مراقبة المطبوعات والأفلام والبرامج الإذاعية [Eagleton، (١٩٩٠: ١٩٠ ـ ١٩١)]، وكان كيركغارد يعارض بشدة أي شكل من أشكال الإصلاح. فكتابه The Present Age «العصر الحالي» الذي نشر عام: (١٨٤٦) في الوقت نفسه مع أكبر أعماله الفلسفية، يهاجم تحريف المجتمع الجماهيري الحديث وهو الأمر الذي تبين من خلال الحركات التي كانت قائمة حوله في ذلك الوقت، ويبدو كيركغارد هنا أنه كان ينتهج أسلوباً لا يمكن أن يتمشى بقدر كبير مع أسلوب المصالح الشخصية لطبقته ضد الحركات الليبرالية التي انتشرت في طبقته الخاصة تلك، قام كيركغارد باكتشاف أن المعارضة تشكل قيمة في حد

ذاتها وهو الموقف الذي دعم إبداعاته الفكرية، وكان موقفه السياسي مثل موقف نيتشه، يمكن غض البصر عنه أو تناسيه عندما نجد أن حركات المعارضة فيما بعد قد قامت بالتركيز على الرسالة الأدبية والفلسفية الموجودة في أعماله.

وكان عزل الفرد يشكل جزءاً من مضمون تلك الفلسفات الوجودية؛ إذ تتطابق حقيقتها في أنها تعتمد جزئياً على قواعد مهنية، وفي الجزء الآخر على قواعد جغرافية، فكل من كيركغارد ونيتشه كانا يستعدان للحصول على مناصب أكاديمية، ثم لم يتم له هذا الأمر، وكلاهما مَرَّا بمراحل من اليأس ممزوجة بالكبرياء، بالإضافة إلى افتقاد كل منهما بالاعتراف بهما، ولعل ذلك يرجع إلى خصائصهما المهجنة التي تجمع بين القواعد الأدبية والفلسفية، التي جعلتهما لا يحققان أي نجاح في كليهما بصفة مبدئية. فكلاهما كانا من سكان الأقاليم، اللذان يبعدان عن مراكز الحياة الفكرية والثقافية، وبأسلوب أكثر دقة يمكننا أن نقول: إنَّهما كانا من الشخصيات الريفية التي لها أسلوب فكري، جاءا إلى المركز ولكنهما لا يزالان مرتبطين بمجموعتيهما الأصليتين، وانعزلا في المحيط الخارجي للعمل على تحقيق مواقعهما الفريدة تلك[٤].

وهناك كذلك سمات مشتركة أخرى بينهما قد ساهمت في الطريقة التي من خلالها قد تحققت لهما الشهرة في النهاية، وقد ذاع صيت كيركغارد في فترة الثمانينيات من القرن الثامن عشر (1880s) وتم ذلك من خلال الناقد الدنماركي المقيم في برلين جورج براندز الذي قام أيضاً باكتشاف نيتشه (Bretall, 1946: xviii; Kaufmann, 1950: 16, 106).

ونتيجة لذلك فقد تمت ترجمة أعمال كيركغارد إلى اللغة الألمانية في مطلع القرن العشرين، وتم نشر هذه المؤلفات في الدوائر نفسها التي رحبت بالفيلسوف نيتشه.

وقد رسم نيتشه صورة لنفسه باعتباره المكتشف الوحيد لتخوم الفكر، لم يكن نيتشه معروفاً في أغلب حياته الإبداعية، وفي الوقت الذي بدأت فيه شهرته (حوالي عام ١٨٨٨) أصابه الجنون، وبذلك استبعد احتمالية وجوده

على مسرح الحياة باعتباره شخصية عامة، فقد كان يعمل في عزلة، في الفنادق الخاصة بالسياح في إيطاليا وفي الألب، بعدما استقال من وظيفته الأكاديمية في مدينة بازل عام: (١٨٧٩)، وذلك قبل البدء في كتابة سلسلة روائعه العظيمة في الثمانينيات من القرن الثامن عشر، فهل كان نيتشه استثناء للأنماط السائدة في العالم، باعتباره مبدعاً من الطراز الأول ويعمل في عزلة؟ ولكن هذا الأمر ليس صحيحاً؛ لأن نيتشه كانت له علاقات ممتازة في وقت مبكر من حياته المهنية، حيث درس في ليبزيغ مع بعض علماء اللغة الأكاديميين البارزين في ذلك الوقت، الذين قاموا بمساندته من أجل الحصول على منصب في بداية حياته في سن الرابعة والعشرين، فمنذ الأيام التي قضاها في الجمنازيوم في بيفورتا، حيث كان صديقاً لبول ديسون، استمر في تقديم Hindu Vedanta هندو فيدانتا إلى أوروبا عام (١٨٨٣) في الوقت نفسه الذي كان فيه نيتشه يكتب Zarathustra «هكذا تكلم زارادشت» التي من خلالها قام بإضفاء صفة المثالية ولكن على دين آخر غير الدين المسيحي[٥]، وكان نيتشه الصغير يحضر محاضرات مؤرخ عصر النهضة بروكهارديت في مدينة بازل وبداية من عام: (١٨٦٨)، وما بعده كان نيتشه من الأتباع المقربين من المؤلف الموسيقي ريتشارد فاغنر الذي كان غالباً ما يقوم بزيارته لمدينة لوسيرن المجاورة، وللتأكيد فإنَّ هذه العلاقات لم تكن هي العلاقات المعتادة مع معاصريه من الفلاسفة؛ إذ كان يسيطر على مجموعة العمل والمؤسسات الألمانية في عصره من هم أصحاب الأصول والخلفيات الأكاديمية، ومع أن فاجنر وبروكهارديت قد كانا ضمن هذه المجموعة أيضاً؛ إلا أن فاغنر كان من ضمن الأصدقاء المقربين لأحد أتباع المذهب الأناركي بيكونين (الأناركي هو الشخص الفوضوي الثائر على السلطة)، الذي كان يحب بروكهارديت، ويحضر محاضرات شيلنغ في برلين في الأربعينيات من القرن الثامن عشر، وقد وصل نيتشه إلى أقصى المراتب بالنسبة إلى أتباع شيلنغ وأصحاب المذهب المثالي: وكانت تلك الحيوية تنبع من جذوره الراديكالية (الثورية) ذات العلاقة Naturphilosophie **بالفلسفة الطبيعية**، بينما أدى موقفه المعادي للمسيحية إلى مزيد من الدعم Atheismusstreit للإلحاد الذي أحاط بفيشته، تماماً مثل علاقاته بدوسن

واوڤربيك التي كانت تربطه بعلماء اللاهوت التاريخيين في توبينجين، وبهؤلاء الذين قاموا بتوسيع نطاق التاريخ الفلسفي ليشمل التقاليد والأعراف غير الغربية.

وقد أقام الثوار في المجال نفسه الذي تقيم به هذه المجموعة، فإذا ما قمنا بتعقب الروابط غير المباشرة في الأعمال الذي قدمها نيتشه، لوجدنا أن هناك ثلاث حلقات تفصله عن كيركغارد (الذي يعتبر بمثابة ابن عمه في المدرسة الوجودية، أو كما يُقال ذلك)، وحلقتين تفصله عن أناركية بيكونين، وثلاث حلقات عن ماركس[٦]. ولم يكن نيتشه على الإطلاق مُتبعاً للأفكار الموجودة في مجموعته وذلك لأن الإبداع يعني التحول في المفهوم الرئيسي للثقافة المحيطة، حتى إذا تم ذلك عن طريق المعارضة، وإنها لسمة مميزة في أن يجد نيتشه وجهته عندما انفصل عن فاغنر، وبذلك قام نيتشه بتطوير موقفه في المعارضة الاشتراكية الماركسية وخلفيتها الهيغلية التي تُعد من المواضيع الرئيسية في مجموعة العمل التي كانت تبتعد عن ذلك بخطوات قليلة، فالإبداع يكمن في وجود مثل هذا النوع من الحساسية في الاتجاه نحو فتح حوارات جدلية في هذا المجال الفكري.

وقد كتب نيتشه في أول أعماله The Birth of Tragedy from the Spirit of Music **«مولد التراجيديا من روح الموسيقى»** (١٨٧٢)، وذلك من خلال تجميعه للرسالة البحثية الكلاسيكية مع فاغنر التي تدور حول المدرسة المثالية في الموسيقى، ويعد ذلك البحث بداية لنقد الصورة التي وردت عن اليونانيين باعتبارهم من أصحاب المذهب العقلاني، وهو في ذلك مثله مثل كيركغارد الذي قام شيلنغ بتفجير طاقته الإبداعية، وأصبح نيتشه من الكُتاب المبدعين بعد اتصاله مع فاغنر الذي كان في ذلك الوقت في قمة دعمه لأيديولوجيته الموسيقية.

كان للمؤلفين الموسيقيين شبكات أو مجموعات عمل خاصة بهم ظلت في الغالب مستقلة وبصفة تامة عن مجموعات عمل الفلاسفة؛ وقد قام فاغنر بتوضيح حالة نادرة يحدث فيها التلاقي بين مجموعات العمل؛ إذ كان من أكثر المؤلفين الموسيقيين الذين كان لديهم حس فلسفي، وقد حاول فاغنر

الارتقاء بمستوى الأوبرا من خلال إدخال استخدام الموسيقى الدرامية مع طبقات عميقة من المعاني ـ التي تشمل تبعاً لما صرح به الكاتب برنارد شو ([١٨٩٨]، ١٩٦٧)، تلك المعاني السياسية الثورية المتأثرة بالصداقة التي كانت تربط فاغنر ببيكونين، فقام بالكتابة من أجل تعليم سامعيه ومحاورة أعدائه، وتبنى بوضوح أفكار شوبنهاور على المستوى العام والخاص؛ لأنَّها تُعلي من شأن الموسيقى وقدرتها على الوصول إلى الإرادة باعتبارها شيئاً مستقلاً في حد ذاتها[٧]، ولعل المفتاح الرئيسي في هذا الموضوع يتمثل في أن فاغنر كان أكبر النجوم المستقلين في الساحة التجارية للموسيقى، حيث استمر حبه لذاته بتلك الطريقة الهائلة مع تحرره من موالاة، أو مناصرة الطبقة الواسعة من جماهير الطبقة الوسطى التي تشكل القاعدة التجارية للأوبرا، فكان فاغنر يعمد ـ دائماً ـ إلى الارتقاء بطموحاته، وبالتكاليف الباهظة لإنتاجه الفني (وكذلك بالنسبة إلى التكلفة الخاصة بأسلوب حياته باعتباره الفنان ـ الملك)، وهكذا فقد كان في حاجة إلى الراعي الفني بالإضافة إلى السوق الداعمة[٨]، وقد وجد فاغنر مثل غوته في المجال الأدبي مشكاته (مكانته اللائقة به) من خلال تجميع كل موارد الدعم المادي ـ مثل ذلك الراعي الملكي الذي كان على استعداد لمعاملته مثل ند أو كفؤ له من حيث المنزلة الاجتماعية، بالإضافة إلى وجود أداة جماهيرية لجمع الأموال بطريقة واسعة أصبحت اللب أو الأساس التنظيمي لحركة الفاغنارية، وفي الوقت نفسه الذي انجذب فيه عالِم أو فقيه اللغويات الشاب إلى معسكر فاغنر، كان يواجه صدمة التحول الاجتماعي من الشهرة الفنية إلى مستوى لم يسبق له مثيل من قبل.

وسرعان ما انقلب تلامذة واغنر على استقلالية نيتشه الإبداعية، ولا يختلف ذلك عن الكبت الذي عانى منه جون ستيوارت مِلْ تحت توجيه والده، حيث شكل ارتباط نيتشه بفاغنر جزءاً أساسياً ذا أثر بالغ الأهمية على مجاله الإبداعي، وكان الوقت الذي انفصل فيه عنه هو الوقت نفسه الذي تدهورت فيه الحالة الصحية لنيتشه (حيث أصاب المرض عينيه ورأسه ومعدته) الأمر الذي أدى به إلى الاستقالة من منصبه في عام: (١٨٧٩)، [EP، ١٩٦٧: ٥: ٥٠٤ ـ ٥١٠]، ومهما تعددت الأسباب الأخرى التي

ساهمت في المشاكل الصحية التي تعرض لها نيتشه وأدت إلى جنونه في نهاية المطاف (كما يشتبه بإصابته بمرض الزهري)، الذي تتناسب أعراضه أيضاً مع أعراض الاكتئاب الذي أصابه إثر انفصاله عن معلمه صاحب الكاريزما (الجاذبية الجماهيرية)، فقد عرف نيتشه طريقه إلى تفعيل أعظم طاقاته الإبداعية من خلال كتابة أعظم كتبه على الإطلاق بعد انفصاله عن أستاذه وهو: The Dawn «الفجر» (١٨٨١)، The Gay Science، و«علم المتعة» (١٨٨٢)، Zarathustra، و«زرادشت»، التي كانت ذات أثر هجومي على الدين وعلى فاغنر، وتم تقديمها في مسرحية من أربعة فصول لتتشابه في ذلك مع Ring «الخاتم»، ولم يكن نيتشه معزولاً عن مجموعة العمل ولكنه كان ثائراً من ضمن الثوار، وقام بعمل توليفات جديدة كما حطم غيرها في إطار الأعمال الفلسفية التي كانت سائدة في عصره والمتداخلة في وقت واحد مع الأسواق الشعبية المشهورة التي كانت مفتوحة أمام الدين والعلم والمتعة، وكان الاكتئاب والضغوط الشخصية والآراء التي كانت تهاجم المعتقدات والعادات السائدة كلها جوانب تتشابه مع طاقته الإبداعية والمحتوى الرئيسي الذي كان يعبر عنه من خلال كتاباته.

القانون الأدبي ذو الأثر الرجعي

ادعى الوجوديون ملكيتهم للمبتكرات التي جاء بها الجيلان السابقان لهم التي تناسب أفضل خليط الفلسفة والأدب. لقد بدأت شهرة الكاتب الروسي «دوستويفسكي» (Dostoyevsky) خارج الحدود الروسية في التنامي في الوقت والمكان نفسهما اللَّذَيْنِ تنامت فيهما شهرة الفيلسوف الدانمركي «كيركغارد» (Kierkegaard) والفيلسوف والشاعر الألماني «نيتشه»، وكانت ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة نقطة الانطلاق لكل هذه الكتابات، ما يوضح أن التوجه الأدبي في المجتمع لم يكن بسبب خيبة الأمل التي تلت الحرب، ويتضح ذلك أيضاً عند معرفة أن «كافكا» (Kafka) قام بتأليف قصصه قبل الحرب. [ونشرت في الفترة بين سنتي: (١٩١٣ و١٩١٦)]، واكتسبت هذه القصص الشعبية الرواج بالتزامن مع الروايات التي نشرت بعد وفاته في الفترة من: (١٩٢٦)، إلى: (١٩٢٧)، واختصت الحلقة

الفكرية المحيطة بالفيلسوف الوجودي الفرنسي «سارتر» بالتفسير الفلسفي لهذه المجموعة من الأعمال الأدبية، ووصلت تلك الحلقة إلى ذروة مجدها بهذه الصورة باعتبارها ظاهرة متعلقة بالنشر في العالم الناطق بالإنجليزية في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين.

ويبدو أن «دوستويفسكي» كان يمثل تدخلاً مفاجئاً من منطقة هامشية لم يكن لها أهمية في الثقافة الأوروبية من قبل، وعلى الرغم من ذلك كانت أعماله تمثل للمفكرين في الشبكات الفكرية الأوروبية الرئيسية صورة درامية من الأفكار ذاتها التي جاء بها أسلافهم، وكانت قواعد الإنتاج الفكري في روسيا تتركز حول السوق الجديدة للروايات الخاصة بالطبقة المتوسطة التي فتحت أبوابها حوالي سنة: (١٨٦٠)، ويرجع ذلك لأسباب سياسية، وكان يحظر على الجامعات التي أنشأت حديثاً في ظل الإصلاحات غربية التوجه في القرن الثامن عشر تدريس الفلسفة بعد الثورة الفاشلة (الديسمبرية) التي حدثت في روسيا سنة: (١٨٢٥)، وخلال الفترة بين سنتي: (١٨٦٣)، و(١٨٨٩)، كان هناك توجه طفيف نحو التحرر حيث سُمح بتدريس شروح «أفلاطون»، و«أرسطو» فقط. [إي بي، (١٩٦٧ : ٧ : ٢٥٨)]، لقد كان النقاد الصحفيون يلعبون دور المفكرين متعددي التخصصات وهو الدور التقليدي الذي كان يلعبه الفلاسفة في الحيز الفكري، ومع توسع السوق أصبح الروائيون يلعبون هذا الدور، وزاد ذلك التوجه أكثر من قبل بسبب الرقابة السياسية التي جعلت الأدب الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها التعبير عن الأفكار العامة.

ومع اتساع دائرة التجارة واتصال السوق الروسية بالسوق العالمية أصبحت روسيا تستورد الثقافة الأوروبية ووقعت من الناحية الفكرية في الحيز الخاص بالجامعات الألمانية التي كانت تمثل ذروة الإنتاج الفكري في العالم، وكانت روسيا تقوم باستيراد الهياكل الأكاديمية والمحتوى الأكاديمي من ألمانيا ما أدى إلى بعض النتائج الملحوظة في مجال الرياضيات والعلوم، ولم يكن تقليد عملية الإنتاج الثقافي في ألمانيا يقتصر بطبيعة الحال على روسيا، لكنه ظهر فيها على وجه الخصوص؛ لأن ذلك البلد لم يكن به تنظيم أهلي من الإنتاج الأدبي ينافس الإنتاج الثقافي الألماني كما هو الحال في كل من إنجلترا وفرنسا.

لقد كان المفكرون الروس يعيشون بصفة مؤقتة في دول الغرب وأصبحوا حلقات في الشبكة الفكرية الألمانية: ومن أبرزهم «بيكونين» (Bakunin)، [في الشبكات المرتبطة بشيلينغ وماركس وفاغنر، انظر الشكل: (١٤، ٢)]، والمفكر الروسي «هيرزن» (Herzen) الذي كان تابعاً لهيغل فيما سبق وكان يعد أحد المفكرين البارزين في المنفى منذ أن هرب إلى الغرب سنة: (١٨٤٧)، وكان الروائي الروسي «تورجينيف» (Turgenev) قد تلقى تعليمه في مدينة برلين، وتحتوي روايته «الدخان» (Smoke) التي نشرت سنة: (١٨٦٧) على صورة للمفكرين الروس في ولاية «بيدن» (Baden) الألمانية ولتركيبتهم التي تمثل خليطاً من الفلسفة الألمانية والمكائد السياسية التي يحيكونها لوطنهم.

لقد كانت روسيا تتلقف كل تيار فلسفي جديد يظهر في ألمانيا بسرعة، ففي ظل الحظر الذي كان مفروضاً على التدريس في الجامعة والرقابة على الأعمال المترجمة كان المقيمون في البلاد بصفة مؤقتة يمررون النصوص التي جاءوا بها من شخص لآخر داخل مجموعات المناقشة الطلابية، وكان هذا النوع من التنظيم يؤدي إلى زيادة التمسك بالطقوس والالتزام العاطفي تجاه تلك النصوص، وأصبحت الحياة الفكرية ذاتها نوعاً من الحراك السياسي، حيث كان السجن والنفي إلى سيبيريا عقوبة الكتابة أو القراءة دون تصريح، وكثيراً ما طبقت هذه العقوبة على المفكرين في منتصف القرن تقريباً، وفي الثلاثينيات من القرن التاسع عشر أصبح لكل من «شيلينغ» (Schelling) و«فيشته» (Fichte) شهرة عظيمة، وفي الأربعينيات من القرن التاسع عشر ذاعت شهرة «هيغل» (Hegel)، وكانت الأحزاب العاملة في مجال النشاط السياسي السري في روسيا تقوم بتطويع الثقافة الألمانية لخدمة مصالحها، حيث كان كل من الغربيين (Westernizes)، والسلافيين (Slavophiles) (المعادين للأجانب) يستمدون التبرير المجرد من الاتجاهين الكوني (Universalist)، أو الرومانسي (Romanticist) للمذهب المثالي في ألمانيا، وتحول الجدل المادي الذي كان مثاراً في ألمانيا في الخمسينيات من القرن التاسع عشر إلى العدمية (Nihilism) في روسيا في الستينيات من القرن التاسع عشر، وخرج «تشيرنايشفسكي» (Chernyshevsky) و«بيساريف» (Pisarev) باستنتاجات سياسية لم يتصورها الغرب؛ إذ قاما بالمزج بين

«فيورباخ» (Feuerbach)، و«موليشوت» (Moleschott)، و«بوخنر» (Buchner) من جانب والنفعية الإصلاحية البريطانية من جانب آخر ليتوصلا في نهاية الأمر إلى أن الفضيلة لا تعني أكثر من الأنانية العقلانية، وأن التضحية بالأرواح في النشاط السياسي ـ بل والإرهاب ـ له ما يبرره وهو صلاح الجماهير في المستقبل أكثر من الحاضر، وبعد ذلك وبمجرد أن أصبحت الماركسية راسخة في ألمانيا من خلال الجرائد ودور النشر التابعة للحزب الاشتراكي الديمقراطي في الثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر تبنى المفكرون الماركسية في روسيا بالإضافة إلى الراديكالية السرية التي كانوا يعتنقونها بالفعل.

وكان «دوستويفسكي» ينتمي إلى جيل الطلبة في الأربعينيات من القرن التاسع عشر بما كان يعتنقه ذلك الجيل من ولاءات مثالية، وبعد أن تم اعتقاله والحكم عليه بالإعدام، ثم تخفيف العقوبة إلى الحبس عشر سنوات في سيبيريا خلال الخمسينيات من القرن التاسع عشر عاد في الوقت المناسب لمواجهة الجيل الجديد من الراديكاليين الماديين، وكان «تورغينيف» أول من وصف مواطنيه من المفكرين بأنهم مادة جيدة للروايات، واكتسبت رواية «آباء وأبناء» (Fathers and Sons) في سنة: (١٨٦٢) شهرة كبيرة؛ لأنَّها كانت تحتوي على مقارنة حول أوجه الاختلاف بين الرؤى السياسية للجيلين السابقين والحاليين، كما أن تلك الرواية أدت إلى انتشار مصطلح «العدمي»، أو (Nihilist) بين جيل الشباب، وعاد «دوستويفسكي» في تلك الفترة ثانية إلى الكتابة من خلال تأليف مجموعة من الصور الموجِعة التي تصف الراديكاليين الجدد، فنجد أن رواية «مذكرات من تحت الأرض» (Notes from Underground) التي نشرت سنة: (١٨٦٤) تهاجم مذهب الحتمية العلمية المادية عند «تشيرنايشفسكي»، وفي رواية «الجريمة والعقاب» (Crime and Punishment) التي نشرت في السنة نفسها وجلبت له الشهرة نجد شاباً ثورياً يبرر جريمة قتل باستخدام منطق «بيساريف»، وفي رواية «الممسوس» (Possessed) التي نشرت في سنة: (١٨٧١) نجد أن الحبكة تقدم عرضاً درامياً لحادثة شهيرة، وهي قيام «بيكونين» بإرسال «نيخاييف» (Nechaiev) من مجتمع المنفى في سويسرا لتأسيس خلية سرية في روسيا، وأصدر «نيخاييف»، أوامر بقتل شاب من أعضاء تلك الخلية وهو ما يعد ممارسة للانضباط الثوري على

طريقة «ميكيافلي»، وفي رواية «الإخوة كارامازوف» (Brothers Karamazov) التي نشرت في الفترة بين سنتي: (١٨٧٧)، و(١٨٨١) نجد أنها تدور حول أحد المفكرين الثوريين الذي يشعر بعقدة الذنب بسبب النتائج المترتبة عن مذهبه.

ولا شك أن «دوستويفسكي» كان صادقاً في إيمانه بالمبادئ الصريحة التي أعلن عنها وإن كان قد استخدم كذلك تلك المبادئ حتى تتقبل الرقابة الحكومية محتوى أعماله، وكانت تلك المبادئ تُعلي من عقيدة دينية تعتبر معاناة سلبية، لكننا نجد أن الأشرار في رواياته هم أساس الدراما ويعملون على تهيئة المناخ المناسب للفلسفة المتقدة بالعاطفة التي راقت فيما بعد للمفكرين على مستوى العالم. إن السبب في النجاح الأدبي الذي حققه «دوستويفسكي» هو مزجه بين المادة الروائية وأسلوب السوق الجماهيري للرواية، حيث كانت الروايات الشائعة هي الروايات البوليسية، واستغل «دوستويفسكي» أسلوب الاستبطان عند المفكرين الذي ساهم في نجاح «تورغينيف»، بعد تجريده من السمات الأرستقراطية وتحويله إلى ميلودراما الأدب الشعبي، وكان ذلك الأسلوب يناسبه ويمكنه من مواكبة الأذواق الأدبية التي انخفضت في مستواها الطبقي عمداً عند المفكرين الفرنسيين في الثلاثينيات من القرن العشرين.

وكان «كافكا» في بداياته أقرب إلى الشبكات الفلسفية الرئيسية في ألمانيا من «دوستويفسكي»، وتلقى تعليمه في بدايات القرن العشرين في جامعة «براغ» الألمانية، وكان من بين معلميه «مارتي» (Marty) الذي كان ينتمي إلى مجموعة «برنتانو» (Brentano)، و«كرستيان فون اهرينفلز» (Christian Von Ehrenfels) الذي ينحدر من الفيلسوف «مينوغ» (Meinong). [انظر الشكل: (١٣ ـ ٨)]، وكان «اهرينفلز» يعبر عن الحركات الرئيسية في تلك الفترة بشخصيته الجذابة والنشطة؛ إذ كان رائداً في مدرسة الجشطلت في علم النفس وصديقاً لعالم النفس «سغموند فرويد»، كما كان يؤيد أيضاً استبدال الرؤية الفلسفية للعالم (Weltanschauung) بالإيمان المفقود في الدين[٩]، وبدأ «كافكا» حياته في بيئة فكرية تؤمن إلى حد ما بعلم الظواهر ورموز الأحلام عند «فرويد»، وعندما أعلن عن الحركة الوجودية بصراحة في الدائرة الفكرية المحيطة بالفيلسوف الفرنسي «سارتر» أعيد تسمية هذه

الأعمال باعتبارها قانوناً يقود إليها ذاتها، وحاول «سارتر» جاهداً استخدام نبرة الحتمية القاتلة عند «كافكا»، كما يتضح في رواية «لا مخرج» (No Exit) التي نشرت في سنة: (١٩٤٤)، ويتضح في رواية «الغثيان» (Nausea) التي نشرت سنة: (١٩٣٨) أن «سارتر» نجح في رفع التأمل الفلسفي إلى مستوى أعلى من تلك السمة الشريرة التي يضفيها «كافكا» على الحياة العادية من خلال بطل الرواية الذي يستخدم علم الظواهر في دراسة الاغتراب الذي يشعر به، وفي رواية «الغريب» (The Stranger) التي نشرت سنة: (١٩٤٢) حاول «كامو» عمل حبكة تقوم على جريمة قتل من أجل إقامة محاكمة تكرر أسلوب «كافكا» في الجزء الثاني.

وقام «كامو» بإعادة تعريف القانون الأدبي عند الأسلاف بوضوح تام، حيث نجد أن المقالات الفلسفية التي قام بكتابتها وهي «أسطورة سيزيف» (The Myth of Sisyphus) سنة: (١٩٤٢)، و«المتمرد» سنة: (١٩٥١) تصف سلالة من «الثائرين الميتافيزيقيين» الرومانسيين وتلميحات «بيرون» حول تحدي الرب، وشعراء الرمزية وهجومهم على المعتقدات الراسخة وخاصة الشعراء الفرنسيين «رامبو» (Rimbaud) و«لوتريمنت» (Lautréamont) الذين كانا فاعلين خلال فترة جماعات باريس (Paris Commune) سنة: (١٨٧١)، وأسلوب السخرية والاستهزاء عند أتباع الحركة الدادية (Dadaists) والسوريالية في العشرينيات من القرن العشرين الذين كانوا أقرب أسلاف الوجوديين بالنسبة إليهم؛ وكان «سارتر» يهتم أكثر بتعريف أسلافه من الفلاسفة (هيغل وهوسرل Husserl، وهايدغر Heidegger)، كما أخذ عن «فرويد» ـ الذي حظي بنجاح شعبي في سوق الأعمال غير الأدبية وكان أحد فروع جماعة «برنتانو» الأدبية ـ نسخة من علم النفس الوجودي[١٠]، كما حول الروائي والكاتب المسرحي الفرنسي «جينيه» (Genet) إلى «قديس» للوجودية في سنة: (١٩٥٢)، وكانت الأعمال الدرامية التي أبدعها «سارتر»، و«كامو» في الأربعينيات من القرن العشرين تحمل الشكل الرمزي الذي يناسب نقل رسائل ثورية في ظل الاحتلال النازي تتفق من ناحية الأسلوب مع المسرح الحديث الذي كان «بيراندلو» (Pirandello)، و«أنويه» (Anouilh) اثنين من رواده في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، وأصبحت هذه المسرحيات الدرامية ومسرحيات «بيكيت» (Beckett) و«إيونسكو»

(Ionesco) التي ظهرت في الخمسينيات من القرن العشرين تمثل ما أطلق عليه «كامو»، «مسرح العبث» (Theater of the Absurd).

وفي مجال الأدب استمر الوجوديون في مسارهم الثابت، حيث كانوا يحاولون تفسير الأدب في إطار أنظمتهم الفلسفية وبالتالي إخفاء السمة الاجتماعية المشتركة له، وكانت حالة الاغتراب التي كانوا يصفونها باعتبارها العرف الأدبي لهم قد ظهرت مع استقلال سوق الكُتَّاب، ومن المؤكد أنه ليس كل الكُتَّاب الذين كانوا يضعون السوق نصب أعينهم كانوا يعبرون عن رؤية للعالم تخلو من القيم ما عدا تلك الخاصة بالمبدعين من المفكرين المرهفين. لقد كان الروائيون «سكوت»، و«بالزاك» (Balzac) و«ديكنز» (Dickens) يتطرقون إلى موضوعات ذات شعبية ويستخدمون أساليب الترفيه المرحة في رواياتهم التي كانوا يقدمونها للناس بمجرد الانتهاء من كتابتها، وهذه الاختلافات توضح الانقسام بين نوعين من سوق الكُتَّاب ظهرا بعد انتهاء عصر رعاة الأدباء، وهو الانقسام بين أعمال الكتاب «ذوي الثقافة الرفيعة» الذين يؤيدون حكم الصفوة الذين كانوا يكتبون وفقاً لمعاييرهم الخاصة والكتاب «ذوي الثقافة المتوسطة» الذين كانوا يستهدفون أفراد الطبقة المتوسطة وتتميز أعمالهم بنبرة أخلاقية محترمة وكانوا من دعاة الإصلاح الوسط في مجال السياسة وكانوا رغم ذلك يهدفون إلى الترفيه عن الجماهير الذين يريدون قضاء وقت الفراغ[١١]، وكان الكتّاب المستقلون مهنياً ذوو التوجه الداخلي هم مصدر مجموعة «الثورة الميتافيزيقية».

فـ «كامو» يروي تاريخ الحركات الفكرية داخل هذه الصفوة من الكتاب الذين تبنوا على التوالي المذهب المثالي الجمالي، والمذهب الفردي الرومانسي، والمذهب التشاؤمي، ومذهب الجمال القائل بالفن من أجل الفن في المذهبين الشكلي والرمزي التقنيين، ثم الإشارات الصادمة للطبقة الوسطى من جانب أتباع الدادية ومن جاؤوا بعدهم.

ومن الناحية الاقتصادية لم يكن في مقدور الكتّاب ذوي الثقافة الرفيعة في معظم الأحيان العيش على عائدات السوق، وظهر هذا القطاع من الكتاب مع اتجاه الكتاب داخلياً نحو علاقاتهم المهنية داخل شبكة الأقران، حيث كان الجمهور الذي من حقه وحده وضع معايير الحكم على العمل

الأدبي هم غيرهم من صفوة الكتاب، ولم يكن في مقدور هذا النوع من الكتاب العيش إلا بالاعتماد على الدعم المالي الخارجي، وذلك من خلال بيع أعمال أدبية جديدة وتجريبية سراً في سوق الكتّاب ذوي الثقافة المتوسطة، وكان ذلك أحد أسباب الإعجاب بالكاتب «دوستويفسكي» الذي دعم هذا الاندماج دون وعي من خلال قيامه بتناول المفكرين الروس الثائرين في أعماله في ذلك العصر، ونجد بالمثل في الثلاثينيات من القرن العشرين أن «هيمينغواي» (Hemingway) حاز على إعجاب المفكرين الفرنسيين بسبب دمجه بين قصص المغامرات وبساطة الأسلوب ومنظومة المعاني شبه الميتافيزيقية، وكان الكتاب ذوو الثقافة الرفيعة يعيشون في الأغلب تحت رعاية بعض الأثرياء بصفة عامة، وفي بعض الأحيان كان بعض هؤلاء الكتاب يرثون ثروات يستخدمونها في رعاية أنفسهم بصفة ذاتية [مثل فلوبرت Flaubert، وبروست Proust]، ما عزز الصورة الذاتية للفنان باعتباره أرستوقراطياً حقيقياً.

وكان بعض هؤلاء الكتاب يعملون في وظائف إضافية (فكان بودلير Baudelaire يعمل ناقداً صحفياً، وكان إليوت موظفاً في أحد البنوك)، وكان احتقار هؤلاء الكتّاب لهذه الوظائف الإضافية يظهر في فكرة الاغتراب الفني عن عالم المال والأعمال المألوفة الذي لا يدعم الفن الخاص بهم، ومن بين المواقع اللائقة الأخرى التي احتلها هؤلاء الكتّاب عادة الوظائف الأكاديمية التي كانت تؤذي إحساس الكاتب باحترام الذات؛ لأن ما تتميز به من روتين بيروقراطي يناقض الحرية والتمجيد الإبداعي الذين يحصل عليهما الكاتب من السوق الأدبي ويعدان غاية يسعى وراءها الكاتب من هذا السوق، وكان الفشل الاقتصادي السمة الأكثر شيوعاً بين هؤلاء الكتاب[١٢] وأدى ذلك إلى ظهور صورة الفنان وهو يموت جوعاً في عليّة أحد المنازل وينتهي به الأمر إلى الانتحار شاباً بدلاً من عودته بالقوة إلى العالم المألوف، بل إن معظم الكتاب ذوي الثقافة الرفيعة (والكتّاب ذوي الثقافة المتوسطة أيضاً على الأرجح) كانوا ينخرطون في الكتابة في أثناء مرحلة الشباب فقط مثل «رامبو» في سن السابعة عشرة، وحتى التاسعة عشرة، ثم يُجبرون على العودة إلى العمل في مهنة تقليدية بسبب الواقع الاقتصادي.

وتتوفر أفضل الفرص للكتّاب ذوي الثقافة الرفيعة، حيث يتركز الكثير

من الكتاب الطامحين الذين يعملون بدوام جزئي في مجتمع ما، إنَّ الحجم وحده هو المتغير الأكثر أهمية في تشكيل الحد الأدنى من الموارد التي يمكن أن تساعد عدداً قليلاً من صفوة الكتاب ذوي الاتجاهات الفنية على العيش على عائدات أعمالهم الفنية. لقد كانت باريس النموذج الأصلي الحديث لذلك المفهوم؛ إذ وصلت إلى هذا الحد الأدنى على مدى عدة أجيال (في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر على الأرجح) من خلال التداخل بين عدد متنوع من المجتمعات الأدبية: الأعداد الكبيرة من الطلاب الطامحين الذين لم يتم توجيههم بعد من خلال الالتحاق بالمدارس الثانوية الحكومية والامتحانات التنافسية، والجامعات، والمكتبات، والمعاهد البحثية، ودور النشر، والجرائد والمجلات القومية، والمتخصصين والطموحين في مجال الموسيقى والفنون الجميلة[١٣]، وهذه الكتلة المركزة من المفكرين الطموحين بالإضافة إلى الذين لم يحالفهم النجاح ولم يتخلوا عن هويتهم باعتبارهم كتّابا ذوي ثقافة رفيعة وباعتبار أن صلاتهم بأعمال الإنتاج الثقافي التي تشكل سوقاً محلية تدعم بعض المفكرين المبدعين النزهاء الواعدين الذين أصبحت حياتهم تمثل شعارات ينسج على منوالها الآخرون، إذن هذه هي تركيبة السوق التي تمكنت الدائرة الفكرية المحيطة بسارتر في ظلها من الوصول إلى مستوى مرتفع من الإبداع خلال فترة من الفترات من خلال المزج بين الفلسفة والأدب.

سارتر باعتباره شعاراً لحركته

كانت الوجودية ظاهرة من النجاح الجماعي على الرغم من توجهها الفكري الذي يقوم على الخيار الفردي الانعزالي، فسوف نجد في هذه الحالة أيضاً أن هناك علاقات شخصية وثيقة بدأت في وقت مبكر، وزيادة مستمرة في الطاقة الانفعالية، وتراكم رأس المال الثقافي، والعمل على الوصول إلى الأصالة الإبداعية والهيمنة على حيز الاهتمام الفكري، لقد كان «سارتر» و«نيزان» (Nizan) و«كانغلهم» (Canguilhem) أصدقاء حميميين بالفعل في بدايات العشرينيات من القرن العشرين، إذ كانوا زملاء في مدرسة «لويس الكبير» الثانوية الحكومية في باريس (Lycée Louis le Grand)، وكذلك في الدورات الدراسية المكثفة للاستعداد لامتحان القبول للمدرسة العليا للأساتذة

(École Normale Supérieure)، وكانوا في نفس الفصل في هذه المدرسة مع «ريموند آرون» (Raymond Aron) الذي أصبح رفيق «سارتر» في غرفته، وجاء «آرون» في المركز الأول في الامتحان التأهيلي للالتحاق بالوظائف الحكومية (Agrégation) في سنة: (١٩٢٨)، وفي العام التالي جاء «سارتر» في المركز الأول أيضاً، واحتلت «سيمون دو بوفوار» (Simone de Beauvoir) المركز الثاني وكانت الشغل الشاغل لسارتر طوال تلك الفترة، ومن بين مجموعة الأصدقاء «ميرلو ـ بونتي» (Merleau-Ponty) الذي التحق بالمدرسة العليا للأساتذة بعد ذلك بقليل في سنة: (١٩٢٩)، وكانت «دو بوفوار» على علاقة حميمية مع «سارتر» لفترة طويلة، وحققت في النهاية شهرة واسعة خاصة بها من خلال تناول قصة حياة أفراد المجموعة في رواياتها[١٤].

لقد كانت هذه المجموعة تدعم المستقبل المهني لأفرادها بعضهم بعضاً، فكان «آرون» يلقي محاضرات حول الفلسفة الفرنسية في جامعة كولونيا الألمانية بعد وفاة الفيلسوف الألماني «شيلر» (Scheler) بوقت قصير، وهو الذي عرف «سارتر» بعلم الظواهر ونجح في مساعدته للحصول على منحة دراسية في برلين لدراسة الفلاسفة الألمان؛ وحقق «نيزان» نجاحاً مبكراً من خلال كتاباته السياسية الأدبية ومكانته البارزة في الماركسية الفرنسية، وقام بتقديم «سارتر» للناشر الخاص به «غاليمار» (Gallimard)، وكان من بين العاملين في دار النشر بعض تلاميذ «سارتر» القدامى في المدرسة الثانوية ما سهل الأمر أكثر عليه، وفي نهاية الأربعينيات من القرن العشرين كان «سارتر» يروج لأعمال الكاتب المسرحي والروائي «جينيه» ويمهد الطريق لنجاحه في مجال المسرح، وتولى «غاليمار» نشر أهم أعمال «سارتر»، سواء الأدبية منها أو الفلسفية بداية من سنة: (١٩٣٨) فصاعداً، كما فعل مع أعمال «كامو» بداية من سنة: (١٩٤٢)، و«ميرلو ـ بونتي»، و«دو بوفوار» وأهم أعمال «غابريل مارسيل» (Gabriel Marcel) و«آرون» الأولى، وتعد دار نشر «غاليمار» في حد ذاتها مركزاً لالتقاء الشبكات الفكرية، وكان «كامو» يعمل في هذه الدار باعتباره قارئاً في سنة: (١٩٤٣)، وقد لعب «برنار غرويتزن» (Bernard Groethuysen) دوراً كبيراً في تعريف «هيغل»، و«نيتشه»، و«هايدغر»، و«فرويد»، و«كافكا» بالحياة الفكرية في فرنسا في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين[١٥]، وكان المدير الفكري للعاملين في دار

نشر «غاليمار» وأحد أصدقاء الفيلسوف الألماني «شيلر»، ولم يكن النجاح الذي حققته هذه الشركة من حيث المحتوى فقط وخاصة بعد قيامها بنشر أعمال رواد حركة الحداثة في ألمانيا، ولكن حققت نجاحاً كذلك في مجال الشكل، ففي الثلاثينيات من القرن العشرين كانت دار نشر «غاليمار» الرائدة في مجال الكتب الورقية رخيصة الثمن وكانت تعلن عن نفسها بصراحة على أنها دار نشر للقانون الجديد في الدراسات الفكرية.

وفي حالة الوجودية نجد أن مركز التقاء الشبكات الفكرية والدعم المشترك داخل إحدى المجموعات الذي يعد أساس الطاقة الإبداعية جميعها يكون محل اهتمام الكثير من الوثائق ويسهل تتبعه، ولكن ما السبب إذاً في أن يأخذ ذلك التوثيق صورة تعظيم شخص مفرد ألا وهو «سارتر» الذي كان يملك عبقرية أدبية وفلسفية في الوقت ذاته؟ في الواقع هذا نوع من المبالغة إلى حد ما، لقد كان «كامو» من خارج المجموعة الرئيسية وتمكن من الاتصال بها بطرق متشابكة (مسرح الطليعة في باريس، ودار غاليمار للنشر)، ثم التحق بها في لحظة إبداعها الأولى، وكان يعد لسنوات قليلة قائداً لهذه المجموعة على قدم المساواة مع «سارتر»، غير أن التباعد الذي بدأ في سنة: (١٩٤٦)، [كوهين ـ سولال Cohen-Solal، (١٩٨٧: ٣٣٢)]، والانفصال الواضح والمحزن الذي نجده في سنة: (١٩٥٢) يبدو أنه كان أمراً محتوماً بسبب بنية تلك المجموعة، وسواء أكان «سارتر»، أو «كامو»؛ فإن أحدهما كان يحظى بالولاء والتعظيم الشديدين باعتباره شعاراً مقدساً للمجموعة. إن السنوات التي تمثل ذروة الإبداع عند أحد الحركات المبدعة تتميز بتداول الطاقة الإبداعية وتحفيزها على نحو مشترك فيما بين المجموعة، وكثيراً ما يتم اختزال تلك السنوات في أقل من عقد واحد، وينطبق الشيء نفسه على عمليات الانقسام التي تحدث في المجموعة في نهاية الأمر، وقد يتمتع العديد من أفراد المجموعة بالحماس الشديد مثل «فيشته»، أو «شيلينغ»، أو «هيغل»، أو «كامو»، أو «ميرلو ـ بونتي»، أو «سارتر»، إلَّا أنَّه لا يوجد حيز إلَّا لشخص واحد فقط ليجسد المجموعة.

وإذا عدنا إلى الوراء نجد أن «سارتر» كان شخصية بارزة منذ طفولته وأيام الدراسة والسنوات الطويلة التي قضاها في الأقاليم، ويسهل القول إن النجاح كان مقدراً له في المجال الفكري بشكل أو بآخر، فكان يكتب

بحماس شديد وكان ينتج ما يقارب ثمانين صفحة في اليوم، وكان يتطوع لمناوبات حراسة إضافية في أثناء وجوده في الخدمة العسكرية حتى لا يزعجه أحد، وكان مركز النشاط في المجموعة الذي دائماً ما يجذب الاهتمام إليه على المستوى المحلي، واتقدت مهاراته الإبداعية في أثناء وجوده في معسكر الأسرى في ألمانيا بداية من سنة: (١٩٤٠)، وحتى: (١٩٤١)، حيث كان يقوم بعمل مسرحيات في المعسكر وتنظيم حلقات نقاشية، وكان يلعب دور مهرج الطبقات الشعبية الذي كان يقوم به عندما كان طالباً في المدرسة العليا للأساتذة.

لقد كان «سارتر» يمثل مركز الانجذاب الإبداعي في المجموعة، حيث كان يكتب ويقرأ عن جميع الموضوعات التي يتعرض لها، كما كان يتمتع أيضاً برأس مال ثقافي كبير لا يفسر الطريق الذي اتخذه في حياته. لقد كان «سارتر» قبل النجاح الكبير الذي حققه يكتب باستطالة وتفصيل في جميع المجالات، ولم يتحول إلى ذلك النجم اللامع في سماء المعرفة إلا بعد معرفته بطاقم العمل في دار نشر «غاليمار» الذي كان يمثل آلية اجتماعية تساعده في اختيار مجالات الاهتمام الرئيسية، وقام «سارتر» فيما بعد بنفس الشيء فيما يتعلق بالموضوعات الشائعة في ذلك العصر مثل سياسة ما بعد الحرب ومسرح العبث والماركسية، وهو يعد بالفعل «كتلة خام» من الطاقة الإبداعية النشطة، فلم يكن كثير الرفض والإنكار (وهو الأسلوب السائد بين المفكرين الفرنسيين قبله بعقود)، لقد كان كتلة خاوية مثل الفراغ على استعداد لملء نفسه بكل ما هو متاح وتحويله إلى مركز الاهتمام في المستقبل.

ولكن كم كان عدد القراء والكتاب الشبان الذين يتميزون بالسرعة عندما كان «سارتر» شاباً وكان بإمكانهم السير في الطريق نفسه؟ من المستحيل معرفة ذلك، ولكن فرنسا في العشرينيات من القرن العشرين كانت معدة هيكلياً لمثل هذه الطاقات الإبداعية والاختيار من بين هؤلاء الشباب في إطار نظام كان يركز الاهتمام الأكبر على الشباب الأكثر نجاحاً. إن «سارتر» يمثل أقصى المنتجات جودة للنظام التعليمي المركزي في فرنسا الذي كان لابد على الطالب فيه أن يأخذ سنوات من الإعداد للامتحانات التنافسية، والسنتين الأولى (Hypokhagne) والثانية (khagne) من الدورات الدراسية المكثفة قبل

الجامعية (وهذان التعبيران العامان اللذان كان يستخدمهما الطلاب يعكسان قَبَلِيَّة الجماعة غير الرسمية) في المدارس الثانوية الحكومية (الليسيه Lycée)، والامتحانات المصيرية التي كانت تقديراتها تعلن على الملأ وهي المناظرات (Concours) التأهيلية للالتحاق بالمدارس العليا للأساتذة (ENS) والامتحان المؤهل لنيل شهادة في التدريس (Agrégation)، وكانت البنية التنظيمية تركز على الشباب الأكثر طموحاً وسعياً وراء كسب أكبر رأس مال ثقافي ممكن في مكان واحد، ودفعهم إلى التفاعل الجماعي الشديد ووضع حواجز ملموسة بينهم وبين البشر العاديين خارج تلك الحدود، وبذلك تتشكل أي جماعة بارزة ومؤثرة في أفضل حالاتها[١٦].

لقد كان رأس المال الفلسفي الذي كان يتدفق خلال الشبكة الكبرى ليصب في فرنسا ألمانيَ المصدر، وهناك العديد من حلقات الاتصال المتعددة والمتراكمة مثل «غرويتزن»، و«آرون» وصلاتها المباشرة وغير المباشرة بالفيلسوف الألماني «شيلر»؛ والفيلسوف الألماني من أصل روسي «كوير» (Koyre) الذي كان قبل ذلك تلميذاً لكل من «برغسون»، و«هوسرل»، وكان يعيش في منزل «هوسرل» عندما كان طالباً.

أدخل «كوير» التحليل القائم على رؤية للعالم المستقاة من الكانطية الجديدة في النقد التاريخي الفرنسي للعلم الحديث[١٧] و«آرون غورفيتش» (Aaron Gurwitsch) الذي كان تلميذاً فيما سبق لهوسرل و«شيلر»، وعالمي النفس المنتمون لمدرسة الجشطلت «فيرتهايمر» (Wertheimer)، و«كوهلر» (Kohler) في مدينة برلين الألمانية، وكانت المحاضرات التي ألقاها في جامعة السوربون حول علم الظواهر خلال الفترة بين سنتي: (١٩٢٨)، و(١٩٣٠) مصدراً مهماً لـ «ميرلو ـ بونتي»، و«كوجيف» (Kojeve) الذي كان أحد المهاجرين الروس الماركسيين وأحد تلامذة «ياسبرز» (Jaspers) فيما سبق، وكان من بين من حضروا محاضراته حول «هيغل» خلال الفترة بين: (١٩٣٣)، و(١٩٣٩)، «آرون» و«ميرلو ـ بونتي»، و«لاكان» (Lacan) وكثيرون غيرهما مثل «بريتون» (Breton) وبقايا الحركة السوريالية؛ وكان الفيلسوف الفرنسي «ليفيناس» (Levinas) أحد المتخصصين في علم الظواهر في مدينة ستراسبورغ الفرنسية الذين كانوا سابقاً ينتمون إلى الدائرة الفكرية المرتبطة بالفيلسوف الألماني «هوسرل»، وقد اتصل «ليفيناس» بالدائرة الفكرية

المحيطة بسارتر ثم أصبح فيما بعد مؤيداً لعلم الظواهر على الجانب الفرنسي في أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، ولم يكن «سارتر» قد حضر المحاضرات التي ألقاها «هوسرل» في جامعة السوربون سنة: (١٩٢٩)، إلا أن آخر التطورات كانت تصله من خلال حلقات الاتصال المتعددة التي كانت بينه وبين الشبكة الوسيطة؛ وأصبح بعض الفلاسفة الآخرين خبراء في فلسفة «هيغل»، مثل «هيبوليت» (Hippolyte) الذي كان أحد زملاء «سارتر» الأصغر عمراً في المدرسة العليا للأساتذة؛ واستخدم «سارتر» تلك المقومات بطريقة جديدة حيث جمع بين تعصبه لعلم الظواهر (هذا التعصب الذي يعود إلى عام: (١٩٣١)، حيث نجح «آرون» في إقناعه بمذهبه) ورؤية «كوجيف» الجديدة لفلسفة «هيغل»، ولم يكن ذلك في صورة منظومة مغلقة، ولكن في صورة منطق العبد والسيد في كتاب «علم ظواهر الروح» (Phenomenology of the Spirit)، وكان آخر المقومات يتمثل في إضافة «هايدغر» لذلك الخليط في سنة: (١٩٣٨)، وكان كتاب «الوجود والزمن» (Sein und Zeit) الذي قام بتأليفه الفيلسوف الألماني «هايدغر» أكثر الكتب مطالعة بالفعل في مكتبة مدرسة الأساتذة العليا بداية من سنة: (١٩٢٨)، وحتى: (١٩٣٤)، ولكن في ذلك الوقت كان لـ «سارتر» الكثير من المشاريع في جميع الاتجاهات، ولم تصبح أفكار «هايدغر» أحد مقومات منظومة «سارتر» بدلاً من أن تكون مصدر إلهاء عنها ويكون بالإمكان إعادة تعريف تلك الأفكار باعتبارها مذهباً وجودياً إلّا بعد أن تمكن «سارتر» وناشروه من وضع علم الظواهر الخاص به في مكانة متساوية مع مكانة الكاتب التشيكي الشهير «كافكا».

استخدم «سارتر» علم الظواهر باعتباره نقطة انطلاق لأصالته الإبداعية من خلال مراجعة الانعكاسات الميتافيزيقية لهذا العلم، وتعد المقالة التي تحدث فيها حول القصدية (Intentionality) ونشرت في مجلة «نوفيل ريفو فرانسيه» (Nouvelle Revue Française) في عام: (١٩٣٩) استحضاراً للمبدأ الذي اعتمد عليه «برنتانو» في وضع علم النفس الجديد قبل ذلك بستين عاماً، ويتمثل توجه «سارتر» في أن قصدية الوعي لموضوع ما تهدد الطبيعة الأساسية للذات، فإذا حاولت الذات فهم نفسها وكبح القصدية التي تربطها بالعالم؛ فإنَّها تدمر نفسها، وهذا يشبه مبدأ «تعليق الحكم» (الإبوخية Epoche) عند «هوسرل»، ولكن في الاتجاه المعاكس، فهو لا يقصد

موضوعات الوعي دون الاهتمام بوجودها ولكن طبيعة الوجود بعيداً عن الموضوعات؛ إن القصدية ما هي إلا محاولة عظيمة للتمويه فعلى الرغم من أن طبيعة البشر قصد الموضوعات[١٨]؛ فإنَّهم في النهاية محتملون دون سبب لوجودهم أو وجود أي شيء آخر بدلاً من لا شيء على الإطلاق، ويقترب «سارتر» من «هيغل» أكثر من غيره حيث يؤيد رؤيته عن تشعب الوجود بين الوجود المحدد (Determinate being-something) والوجود غير المحدد في ذاته (Undetermined being-as-such).

إن الوجود باعتباره «لا تحديداً وخواء محضاً» هو حالة حرمان تدفع العالم إلى النشاط، ويفصل «سارتر» بين المنظومة الميتافيزيقية عند «هيغل» والمنظومة التاريخية العالمية لها ويمزج بينها وبين حالة الارتياع والفزع في الأدب وعلم الدين الحديثين.

نجح «سارتر» من خلال «هيغل» في إعادة اكتشاف تركيز «فيشته» على الإنكار والحرية، والحقيقة أن «فيشته» نفسه انعكاسي من البداية للنهاية، فهو يقول إن هناك ذات هي «موضوع ذاتي أنا»، وكذلك «ذات في حد ذاتها» تحل محل الشيء القديم نفسه الذي يشبه الموضوع الذي أسقطته المثالية. [فيشته، [١٧٩٤ ـ ١٧٩٧]، (١٩٨٢: ١٠)].

ويصف «فيشته» الجدل المنطقي الخاص «بنضال» الذات والنضال المضاد لعدم الذات[١٩]؛ ولا يصبح لإعادة إحياء الحماس الأول للثورة المثالية على يد الوجوديين (الذين كانوا مناهضين للمثالية ظاهرياً في البيئة المحيطة بهم مباشرة) معنى إلا إذا علمنا أن المثالية الألمانية لم تكن مجرد حالة وسطى بين علمنة الديانة العقائدية، وإنما كانت الأيديولوجية التي استخدمها المفكرون في اللحظة التي كانوا يضربون فيها ضربتهم من أجل السيطرة على القاعدة التنظيمية الخاصة بهم، وتمثل الأفكار الرئيسية عند «فيشته» الخاصة بالإرادة والوعي الذاتي والحرية المعتقدات والأفكار التي يؤمن بها المفكرون الأكاديميون في ظل الاستقلال الذي يتمتعون به ويساعدهم على الإبداع، وتعد مثاليتهم اعترافاً ضمنياً بأنه لا يمكن أن تكون لهم الهيمنة إلا في عالم الأفكار؛ وكان النقد يمثل الأداة الدائمة للإبداع التي تركها المثاليون الألمان باعتبارها إرثاً للأجيال التي جاءت بعدهم،

وتمكن «سارتر» وغيره من الوجوديين من استخدام هذه الأداة ببراعة لحظة بدايتهم الخاصة في السوق الأدبية الفلسفية في عصرهم[٢٠].

ولا تختلف تصريحات «فيشته» كثيراً عن فكرة «سارتر» حول «العاطفة التي لا طائل منها» عند الإنسان الذي يناضل من أجل تقديم نفسه على أنه راسخ بلا ريب كي يكون إلهاً [سارتر، (١٩٤٣ : ٧٠٨)]، إلّا أن الموقفين الديني والتقويمي تغيرا تغيراً شديداً، فنجد أن الوجوديين يعتبرون أن الجدل الخاص بعدم الرسوخ يعد دافعاً مأسوياً للاستحالة التي تُسَيِّر المشروعات البشرية المحتم حدوثها.

وكان المثاليون يرون أن ذلك إفشاء للمشاركة الفردية في دفق كوني جليل، وكان المثاليون يقومون بتحويل المسيحية العقائدية إلى نوع من الروحانية العلمانية مؤكدين على وجود صورة من الخلود القائم على وحدة الوجود، وكان الفيلسوف الوجودي الدنماركي «كيركغارد» رائد حركة علماء الدين المتحفظين التي تطورت سريعاً لتصبح حركة كاملة في العشرينيات من القرن العشرين، وردت هذه الحركة الفعل وفرضت من جديد نطاقاً مميزاً للدين من خلال التأكيد على أن الخلود والخلاص ليسا رخيصين وتلقائيين وإنما يتسمان بالصعوبة والألم، وكان «هايدغر» قد قدم حجة فلسفية حديثة تدعم هذا الموقف الديني، إلا أنه استمر في نفس الاتجاه الأساسي الذي يؤمن بالأمل في الدين بحيث جعل الوجود مليء بالمعاني مهما كان صعب الفهم، وكان «سارتر» يصبغ النبرة الدينية بالراديكالية، حيث أعلن على نمط العرف الحديث لحركة الشعراء المنبوذين من المجتمع (Les poètes maudits) أو «الشعراء الملعونون» أن العالم خال من المعنى وأن الوجود خواء وأن المعنى الوحيد توجده حرية الإنسان[٢١].

وكانت إنجازات سارتر تهدف إلى وضع المواقف المقبولة للنزعة الأدبية العدمية والهلع اللاهوتي على قدر المساواة فيما يتعلق بالبراهين التقنية الفلسفية، والمبنية على الموضوعات الرئيسية لعلوم ما وراء الطبيعة، فليس بمجرد أن هناك بعض الكائنات منوط بالناحية التجريبية في حين أن البعض الآخر موجود بصورة جوهرية، وإنما الكائنات في حد ذاتها منوطة بدرجة كبيرة؛ فليس هناك سبب وراء سر وجوب وجود أي شيء على الإطلاق،

ونجد أن اللاهوتية المسيحية التي تعتبر موازية لكل من البوذية والهندوسية المتصوفة قد واجهت هذه المسألة من خلال السؤال الذي لا إجابة له والمتعلق بالسبب وراء خلق الآلهة (أو الحقيقة البدائية) للعالم في المقام الأول.

وقد رفض سارتر كافة التفسيرات والمبررات المتسامية والصوفية المتعلقة بتلك المسألة؛ وليس فقط فيما يتعلق بالعالم ولكنه قد رفض أية ميتافيزيقا مهما كانت اعتباطيتها في النهاية، ولم يذهب هايدغر أبعد من هذا الحد، فقد أشار أن الكائن البشري فقط هو الذي يقذف به إلى داخل العالم[٢٢].

أما سارتر فقد أشار إلى أن العالم في حد ذاته، ووجود أو عدم وجود الإله، والكائن في حد ذاته جميعهم يتم «إلقاؤهم وقذفهم» من اللاوجود، وهذا دليل على أن سارتر يجسد بصورة درامية من خلال كبريائه المتغير ونظرته إلى الموت بالجذور القبيحة للشجرة، ويجرد الكلمات والمفاهيم التي تخفي وجود الوحشية مثلما تجرد sunyat البوذية العارية من «الاسم والهيئة»، مع الاعتراف بأنه لا يوجد سبب لهذا الأمر أو لأي شيء آخر في نهاية المطاف.

وبالنسبة إلى شخصية سارتر؛ فإنَّها تشبه الكاتب في حد ذاته، فلطالما أحس بالتوعك والضيق من العدمية، وهو ما أطلق عليه الغثيان؛ وذلك من خلال تشخيصه الفينومينولوجي فقط الذي قاده إلى تحديد الهوية، مع وجود صدمة عاطفية تجاه أعداء التنوير البوذي، فشعوره بالغثيان مع العالم نفسه غير موجود من خلال الميتافيزيقا الخاصة بذلك.

بمجرد أن تم تشكيل حركة الوجودية الملحدة، فإن المصطلح أصبح مطبقاً بأثر رجعي على اللاهوتيين المحافظين الجدد. وعلى غرار الأنساب الألمانية التي رحبت وزادت من نشاط هايدغر فقد كان هناك حركة من اللاهوتيين الفرنسيين التي بدأت خلال الفترة من: (١٩٢٠)، وحتى: (١٩٤٠م).

وفي فرنسا كان هناك أيضاً حالة من تدفق الليبراليين الدينيين المحبطين واللذين يشعرون بحالة من خيبة الأمل التي أصابت صفوف المحافظين، أما

بالنسبة إلى ماريتين فقد كان ذا خلفية ليبرالية بروتستانتية، لكنه كان أيضاً مرتبطاً بالناشطين الاجتماعيين الكاثوليكيين شارلز بيجوي وليون بلوي كما أنه درس مع كل من برغسون والمناضل دريش Driesch في جامعة هايدلبيرغ.

وتحول اتجاه ماريتين إلى الكاثوليكية في سنة: (١٩٠٦)، بل إلى أكثر فروعها السياسية رجعية، وهو فرانسيز أكشن، الذي انبثق من خلال خلافات ديفيروس وانهيار الكنيسة الفرنسية الكاثوليكية. وبالنسبة إلى غابرييل مارسيل فقد نشأ في أسرة ملحدة؛ وكان ناشطاً في حركة الإيثار العلمانية من خلال الصليب الأحمر في أثناء الحرب العالمية؛ وقد أصيب بإحباط متزايد تجاه الفلسفة العقلانية؛ وارتبط بشيلر Scheler خلال زياراته لفرنسا، وكذلك ارتبط بحلقة برديف Berdyaev لعلماء اللاهوت المحافظين اللاجئين في سنة: (١٩٢٠م)؛ وأخيراً اتبع مذهب الكاثوليكية في سنة: (١٩٢٩).

ويرجع تاريخ أعمال كل من ماريتين ومارسيل التي أصبحت أعمالاً «لاهوتية وجودية» إلى أواخر سنة: (١٩٢٠م)، و(١٩٣٠م)، وإن لم تكن مصطلحات هذه الأعمال تشير إلى الوجودية بصورة صريحة إلا في أواخر سنة: (١٩٤٠) في الوقت الذي كان فيه سارتر في قمة شهرته[٢٣].

بالنسبة إلى حركة المذهب الحيوي «Vitalism»، فقد مثلها برغسون؛ ولكن في حين أن هذه الحركة كانت تمثل منتصف الطريق، حيث إنها تتألف من العلماء المشهورين إلى جانب الليبراليين الدينيين، فإن الجيل التالي من اللاهوتيين والفلاسفة قد نظروا إلى العلوم باعتبارها جزءاً من المذهب العقلاني الذي تخلف عن العالم المحدث، وبدلاً من كون العلوم حليفة، فإنها أصبحت العدو اللدود والخصم لأكثر المواقف العاطفية تمجيداً التي يمكنهم تنشيطها بأنفسهم.

وبالنسبة إلى المذهب الحيوي فإن العقل لم يكن ضرورياً لإعطاء قيمة للحياة، حيث ترتفع قيمتها من خلال المهام الخاصة بها، وفي الجيل التالي؛ فإن التراجع هو النمط الذي كان متبعاً، وأصبحت الطبيعة لا تمثل أي قيمة ولكنها مسيرة نحو الفناء والموت.

بالنسبة إلى الفلسفة الخاصة بسارتر فقد كانت فلسفة إلحادية خالصة، لكنها ظلت محافظة ومبقية على مفهوم الإله باعتباره ميتافيزيقا رئيسية. إنَّ

هذا الموقف المعادي للإيمان، وبالرغم من أنه أقوى من الموقف تجاه الإلحاد، إلَّا أنه قد ظهر بدرجة أكبر من خلال كامو، فالتمرد ضد الدين كان محور كافة كتابات كامو. ففي عمله الأول، وهو مسرحية كاليغولا، التي كتبت في سنة: (١٩٣٨)، ولكن لم يتم إنتاجها حتى: (١٩٤٥)، وهو ما يسمى «سنة المذهب الوجودي»؛ فإن هذا العمل يصور ويصف التمرد على الآلهة نظراً؛ لأن الحياة تنطوي على كل من الموت والشقاء(٢٤).

وقد تطلب نجاح فكرة هذا العمل وجود توازن دقيق، ففي حالة ما إذا كان الإله غير موجود، فإن التمرد الميتافيزيقي لن يزيد عن كونه إشارة للمراهقة، فالتناقض بين الدين والعلمانيين المصابين بخيبة الأمل يمثل المجال المطلوب، الذي يلعب عليه كامو من خلال الجانب الملحد، وذلك في مقابل اللاهوتيين الوجوديين، وفي حين أن كامو ذاته كان يؤكد على التكافؤ بين الآلة والدولة الحديثة، فإن روايته الطاعون La Peste، التي قام بكتابتها خلال فترة الحرب العالمية الثانية ونشرت في سنة: (١٩٤٧)، قد عملت على زيادة السخافة في تناولها من جانب ملحد موجود بالحجر الصحي الذي يلوم الآلة على ظهور وباء الطاعون؛ لكن هذه الرواية تضرب على الوتر الحساس وذلك لاعتبارها إشارة للاحتلال النازي والمقاومة، وهو النمط الذي اتبعه سارتر في وضع بصمته المسرحية في وجود الرقابة الألمانية من خلال مسرحيته «الذباب» (١٩٤٣)(٢٥).

وكانت القناة المهنية لكامو عبارة عن مزيج بين الدراسة الأكاديمية، والمسرحية، والصحافية، والسياسية. وقد بدأ كامو خلال المسار التقليدي للثانوية العامة ثم الجامعة؛ ونتيجة للمرض فإنه حاد عن اتباع فلسفة مجموعته *skandas* التي تقوده إلى مهنة التدريس، وأصبح ممثلاً، وكاتباً مسرحيّاً، ومراسلاً صحفيّاً. [Lesbesque، (١٩٦٠)، Lottman، (١٩٧٩)]، وقامت إحدى سلاسل الصحف بإرساله إلى باريس سنة: (١٩٤٠)، حيث استوعب الموضوعات الفكرية الحديثة والحالية بسرعة.

وفي: (١٩٤٣) عاد مرة أخرى، وعمل لصالح Gallimard، وقام بتحرير صحيفة المقاومة السرية، واختلط مع طلائع المسرح والمجموعة القريبة من سارتر، وقد درس كامو خلال تعلمه بالنظام التعليمي الفرنسي المركزي

الكثير من المناهج التي لا تختلف كثيراً عما درسه سارتر، وبالرغم من ذلك، فإن اختياره المبدئي من بين هذه المواد تمثل في الكلاسيكية اليونانية، التي مارسها في الوقت الذي كانت تعد فيه نمطاً ذا قيمة عريقة باعتبارها نظاماً علمانيّاً قيِّماً يهاجم المسيحية، فكامو يتمتع بالكثير ممَّا يفوق مجرد كونه مدرساً بمدارس المقاطعات الفرنسية، حيث إنَّ النزاع بين مناصري العلمانية ومعادي المسيحية فيما يتعلق بمن يهيمن على نظام المدارس كان متمثلاً فقط في الجيل السابق.

أشار كامو لملاحظة مضادة للتيار الأكاديمي، وهي «ليس هناك سوى مشكلة فلسفية واحدة خطيرة حقاً، وهي الانتحار. . .، وكل ما تبقى ـ سواء إذا كان للعالم ثلاثة أبعاد أو لا، وإذا كان للعقل تسع فئات، أو اثنتا عشر فئة ـ يأتي بعد ذلك». [كامي، (١٩٤٢)، (١٩٥٥: ٣)].

وتمثل هذه الأمور بالتحديد قضايا الكانطية الخاصة بالمناهج المدرسية المهيمنة التي يخصها هنا بالذكر، ومع ذلك، تتمثل أدواته في تلك المناهج الأكاديمية، ويستخدم نمط الكانطية الجديدة في الحجة لإظهار أن الحكم على الحياة حكم عبثي، ويجب على المرء أن يفترض معيار قيمة مسبقاً (سوف يقول كانط «إنه متعال») من حيث الحكم على ذلك.

وتبنى كامو في أطروحته الأكثر طموحاً، التمرد (١٩٥١)، منطق ديكارت الصريح مؤكداً أن القيمة التي كشفت عنها حركة التمرد هي القيمة العالمية والجماعية، «أنا أتمرد، إذاً: أنا موجود»[٢٦].

وفي الواقع، فقد كان كامو يقضي معظم الوقت المخصص لأبحاثه ليس في مسألة هل من الجائز أن يقدم الشخص الطبيعي على الانتحار، ولكن في دراسة سلالة سابقة من مفكري «الوجودية» بوصفهم المكافئ الفلسفي للانتحار. ويواجه كيركغارد وياسبرز (في التفسير القسري، هوسرل) التخلي عن حدة التوتر القائم بين مطلب الإنسان للسبب والمعنى واللامعنى في العالم، مع قفزة نحو السمو الميتافيزيقي، وبالتالي فقدان التأكيد الصادق للعبثية، وقد خصص كامو الجزء الأكبر من كبرى مقالاته الفلسفية لتقديم نسب الوجوديين السابقين، حيث يتم اختيارهم من المناهج المدرسية الفرنسية الكلاسيكية، ويتم تحديثهم ودمجهم مع الحداثة الأدبية في تفجير

النشر الحالي، ويمثل لهم كامو رمزاً في أكثر أطروحاتهم عاطفية: فقد قام ابيكرس بعزل نفسه في حديقة منزله ليسد الطريق أمام الموت، وقام الثوري سان غوست بالعمل على فلسفته الخاصة في غرفة مغلقة ذات جدران سوداء متلألئة مع دموع بيضاء، و(حيث لم يميز كامو بين الشخصيات التاريخية والشخصيات الخيالية) ايفان كارامازوف التي يواجه المحقق الكبير، و«المتمردون الميتافيزيقيون» عند كامو هو الإغراء الشعبي للفلسفة، ومقالاته بمثابة علم أصول التدريس الوجودي «بيداغوجيا».

وبحلول عام: (١٩٥١) كان كامو على استعداد لتخصيص موارد سارتر الفلسفية المركزية لنفسه: هيغل. وفي إعادة بناء التنمية الفكرية والسياسية الحديثة عن كامو، فقد كان هيغل غريمه اللدود وخائن النزعة والدافع إلى التمرد من خلال تحويلها إلى سيادة مطلقة، وانتصار الدولة الشمولية. وفي الوقت نفسه يحاكو كامي التاريخ الهيغلي، ويعرض مراحله الخاصة في منطق الثورة، أنه يرتب شريعته من روسو ودي ساد فصاعداً، مدعياً في كل خطوة من خطواته أن الدافع المنطقي الذي لا مفر منه يتسبب في تجاوز المتمردين لحدودهم ويلغي قيمة الخطوات السابقة. وفي الواقع فالأمر أكثر من مجرد جهاز لتنظيم شعراء كامو وفلاسفته والمتمردين في سلسلة، إذ ليس هناك سلسلة من المفاوضات الحقيقية المنطقية من فترة لأخرى. تكون الإشارات إلى المنطق بالنسبة إلى كامو، إلى حد كبير دليلاً على قوتها البلاغية الخطابية: «هناك جرائم العاطفة وجرائم المنطق» [كامو، (١٩٥١)، (١٩٥٦: ٣)]، وبوصفه هيغلياً فقد كان أحد الهواة، الذين جعلوا أسلوبهم الجميل المليء بالعاطفة المتدفقة والملائمة السياسية قراءة يشعرون بالرقة في حجتهم.

وقد جاء انشقاق كامو عن سارتر ظاهرياً لأسباب سياسية، فقد خطا دليل كامو الديكارتي للأخلاق الجماعية خطوة أبعد من النزعة الفردية اللاوجودية لسارتر، وكان ذلك بمثابة تبرير للمعايير الأخلاقية للنشاط السياسي، ولكن في الواقع كان كلا الرجلين على حد سواء منذ فترة طويلة ملتزمين بوصفهما ناشطين سياسيين، وحتى في سنة: (١٩٥١)، ظل كلاهما في نفس الفصيل، وهو تلك الشريحة من المثقفين والمفكرين الفرنسيين الذين سعوا لإقامة الأحزاب غير الشيوعية في اليسار، ولكن الديناميكية الكبرى

للصراع السياسي هي التي كانت تحكم تلك الجهود، فبمجرد أن تمت إعادة ترتيب الكتل الجغرافية السياسية «الجيوسياسية» في العالم، والحرب الباردة وسباق التسلح النووي فقد بدأ استقطابهم واضطر المفكرون المحايدون للاختيار بين عدم الفعالية والاستسلام للضغوط من أجل التحالف مع الأنصار الأكثر نشاطاً.

وانتهى الأمر بمالرو بالانجراف مع ديغول، وكامو في جميع ادعاءاته ومزاعمه لتمثيل تراث التمرد، ووقف الإصابة بالشلل على الهامش من جانب حركة التمرد المندلعة في موطنه الجزائر، وصاغ موقفاً في الفلسفة السياسية التي أصبحت النموذج الأصلي لشيوعية الحرب الباردة، وعلى الجانب الآخر نجد سارتر، الذي أبدى التزاماً عميقاً تجاه استقلالية القوة الثالثة، وتحول بصورة حتمية إلى معسكر الماركسية. انشق ميرلو بونتي الذي نشأ في نزاع مع كامو في سنة: (١٩٤٦) حول مواقفهما تجاه الشيوعيين في نهاية المطاف عن سارتر خلال الفترة من سنة: (١٩٥٢)، وحتى: (١٩٥٥)، ولأنه وجد كذلك أن شيوعية ستالين غير محتملة في حين أن سارتر قد جاء للدفاع عنها[٢٧].

وترجع مثل هذه الضغوط إلى البيئة السياسية الخارجية، ويتمثل الموضوع الرئيسي لهذا التحليل السوسيولوجي في أن المضمون ميزة من الإبداع الفكري وليس مجرد انعكاس لما يؤمن به الجميع، ولكنه مضمون مستمد ومنبثق من الصراع الداخلي من أجل الاهتمام على الساحة الفكرية، وكان الانشقاق بين نجمي التيار الوجودي انشقاقاً مقدراً بواسطة ديناميكيات الطاقة الخلاقة في مكان مغلق بالضرورة. فقد قامت السياسة بتقديم الفرصة والمناسبة للفاصل، ولكن الفاصل نفسه، وصورته الفكرية قد جاءا من البنية المعارضة في الإبداع.

الختام: في ضباب الحاضر

هنا فقد تمزقت المخطوطة.... كما جاء في نسخة من النصوص القديمة، وفي الواقع، يمكننا تتبع الشبكات الأخرى، في اليوم الخاص بنا، فبعض الروابط كانت روابط سهلة بالقدر الكافي: في أمريكا، من كواينور ايشنباخ إلى بوتنام، كارناب إلى رورتي، بوبر إلى فايرابند، وفي فرنسا،

ميرلوبونتي، إلى فوكو إلى دريدا، آرونلب ورديو، وفي ألمانيا، من هايدغر عبر بيكر أوسكار إلى هابرماس.

وتتمثل المشكلة في كوننا لا نعرف أين يتعين علينا التركيز، فهناك الكثير من الطلاب ومحاوري الحلقات الدراسية الذين ينطلقون بشكل مستمر من السلاسل الرئيسية للماضي، وربما بدأت سلاسل جديدة من الفضيلة؛ لكننا لا نملك وسيلة أو سبيلاً لمعرفة ما إذا قمنا بتذكر أي شخص باعتباره شخصية رئيسية أو ثانوية، وحتى الأسماء التي تثير محور وبؤرة الجدل لعقد من الزمن قد تبلى بلاء حسناً إذا ما تلاشت فقط إلى إشارة بسيطة في تاريخها الفكري المكتوب في المستقبل، وأهميتنا بوصفنا عقداً بشرية هزيلة تعطى ليس فقط من خلال أنفسنا ولكن من جانب الأصداء التي تجعل من بعض الأسماء رموزاً لما حدث عند نقاط التحول البارزة التي لا تنسى في التدفق.

وفي هذا الفصل، فقد انجرفنا بالفعل انجرافاً خطيراً نحو ضباب الحاضر القريب، فالجيل السابق لنا هو جيل محاط ومغطى بالضباب الذي يمكن أن نسميه على نحو أفضل بالبخار الناتج عن مهاترات قريبة للغاية بالنسبة إلينا إذا ما قمنا باختراقها، وهذا هو السبب وراء قيامنا فقط سنة: (١٩٠٠) بالحصول على ما بعد المنظور الأكاديمي المتعلق بالمنازعات من جيلين سابقين، في الفترة من سنة: (١٩٢٠)، وحتى: (١٩٣٠)، وظلت الأهمية طويلة المدى لهذا الجيل وحتى الجيل السابق له وبلا شك مرئية وواضحة حتى الآن.

ومع ذلك، فهناك شيء من الوحدة البنيوية في تلك الفترة بأكملها منذ قيام الثورة الجامعية، ولقد كان لانتصار الجامعة البحثية عدة آثار متداخلة في الحياة الفكرية، وهناك بالضرورة بعض التوجه نحو المدرسية، ونحو القوامة للنصوص والتعليقات المترجمة، وهو إحدى المسارات نحو الركود الذي شهدناه في الفترات الأخرى من فلسفة الأكاديمية في تاريخ العالم، وقد تكون حالة الركود كذلك مجرد مسألة وجهة نظر، ويكون هنا النقد داخل شبكة من الأكاديميين المتخصصين إبداعاً من نوع عالي التقنية وقد لا ينتقل مثل هذا الإبداع إلى خارج تلك الشبكات، ولكن يتم كتابة الأحداث

التاريخية في معظم الأحيان في ما يتعلق بالساحة الأكبر من الاهتمام بالقضايا العامة والنزاعات واسعة النطاق، فوجهة النظر تبتلع القضايا وحتى الإبداع الفني في التفاصيل الدقيقة.

وتتمثل النتيجة الثانية التي تتميز بها النزعة الأكاديمية في الفترة التي تلي سنة: (١٩٦٠) في التوسع الهائل لعدد الجامعات في كل المجتمعات الغنية، بل وفي جميع أنحاء العالم؛ إذ هناك انفجار هائل من تجمعات الأساتذة والنصوص، ويضع هذا الأمر ضغوطاً غير مسبوقة على قانون الأعداد الصغيرة، ويتعين على المفكرين تقسيم ساحة الاهتمام إلى تخصصات أصغر وأصغر، حيث تزدحم الساحات الأكبر صراعاً بعدد كبير من المتنافسين، وكان لدى التيارات الفكرية العامة الفرصة الوحيدة للشهرة واسعة النطاق، ولكن الاضطراب في هذا المحيط الواسع يجعل من السير والتقدم فيه أمراً مثقلاً.

وحتى الآن ومع انتشار كل هذه التخصصات، لا تزال هناك بعض المصادر الأساسية للابتكارات التي تعد ابتكارات من الدرجة الأولى في الفلسفة، وهذا هو الحال على الرغم من أن ساحة الفلسفة التي تكون أكثر المسائل عامة ليست سوى إقليم يبدو أنه يعاني من صعوبة في ظل عصر التخصص، والنطاق الواسع للتجمعات الفكرية، ولكنها وجدت على نطاق أضيق في الجامعات الألمانية منذ سنة (١٨٣٠)، وأماكن أخرى، منذ سنة: (١٩٠٠)، وكان السبب الكامن في الحفاظ على الفلسفة وإحيائها حتى الآن ـ وحتى تشجيع بعض التطورات المذهلة في الفترات التي قمنا باستعراضها للتو ـ دافعاً للنزاعات الحدودية.

وقد قامت البنية الأكاديمية بتعزيزها في اتجاهات عديدة، فبعض التيارات، مثل الكانطية الجديدة، تنشأ للبت في الادعاءات المعرفية المطروحة من قبل المجالات المتخصصة في تعظيمها الذاتي، وخاصة في المجالات الجديدة عند الحصول على أول مقعد جامعي أو فصل نفسها عن قسم أقدم، وقد قدم علماء الفيزياء المشككين في النتائج التي تم إنشاؤها بواسطة تكنولوجيا تهم البحثية الجديدة قدموا حدوداً تتحالف مع علماء النفس وعلماء الرياضيات، التي أنتجت في نهاية المطاف دائرة فيينا،

وامتدت تنازعات علماء الرياضيات حول أسسهم المنهجية لتتجاوز القاعدة الفلسفية والوظيفية الفلسفية معاً إلى تداعيات وصلت إلى حد علم الظواهر «الفينومينولوجيا».

وقد نشأت النزعة الوجودية من التحولات في المزيد من هذه الشبكات، وذلك بشكل جزئي؛ لأنها تتشابك مع النزاعات الحدودية بين اللاهوت الأرثوذكسي والهجينة الفلسفية، وظهرت في فرنسا نسخة أخرى من الوجودية، وهي النسخة الأكثر شهرة؛ لأنها تتوسط الحدود بين الفلسفة الأكاديمية والذاتية الدرامية للمفكرين في مجال الأدب، وليس هناك سبب لتوقع وصول الحديث حول تلك القضايا الحدودية إلى نهايته، فالكثافة المتزايدة للشبكات الفكرية تدفعهم إلى تشكيل المجموعات والتخصصات، وبالضرورة تقيم حدودهم على الموضوعات. وتحولت الحدود داخل المجالات الأكاديمية، وفيما بين مجتمعات الفكر الأكاديمي وخارجها، فأطراف الأشياء - غالباً ما - تشكل مشكلات فلسفية عميقة، وهذه المشكلات هي كنز المفكرين الخفي، وحجر الفلاسفة الذي يحافظ في بقائها على قيد الحياة.

ما وراء الانعكاسات

الفصل الخامس عشر

التسلسل والتفرع داخل الإنتاج الاجتماعي للأفكار

التوجه العقلي طويل الأجل لمجتمع فكري ناشط سيرفع من مستوى التجريد والانعكاسية.

*** متسلسلة التجريد والانعكاسية:**

يحتوي كتاب الشعر القديم (Book of Poetry) في الصين، على رموز الين واليانغ (التكامل بين المتضادات) ولكن بمعناها الحسي فقط للظلام والنور، وكان فلاسفة سنة: (٢٦٥) قبل الميلاد تقريباً هم من أدخلوا هذه الكلمات في الظواهر العامة التي تتخطى الأشياء الحسية اليومية، وأقامت الأجيال الثلاثة التالية من المفكرين الصينيين منظومة كونية من هذه العناصر البناءة، بما تضم من ظواهر متعاقبة وأوجه تشابه بين عالم الطبيعة وعالم السياسة.

وشرع الكونفوشيوسيون في صياغة مفاهيم مجردة عن الجانب الأخلاقي، فانصرفوا إلى مبدأ **لي** باعتباره سلوكاً شعائرياً صالحاً وتجريداً لفكرة سائدة عن أحد الالتزامات الاجتماعية أو الأخلاقية، ونشأت مستويات تجريد أخرى، عندما حول الفلاسفة انتباههم إرادياً إلى طبيعة هذه المفاهيم في حد ذاتها، وكانت «مدرسة الحوار الخالص» في الفترة من: (٢٣٥ ـ ٣٠٠ ميلادياً) مُبجلة لانشغالها «بالميتافيزيقا» حيث جعل متبعيها من نصوص الطاوية والكونفوشيوسية محل دراسة، بعيداً عن الأغراض المألوفة التي تؤكد أولوية الآراء الكونية والأخلاقية المفضلة وإنما من أجل الارتقاء إلى مستوى ميتافيزيقي أعلى في مناقشة الوجود والعدم والمادة.

وبعد أن فشل هذا النوع من المناقشات لعدة قرون، أحيى متبعو والكونفوشيوسية الجديدة مرحلة التجريد. ووضع تشنغ هاو تعريفاً جديداً

لمصطلح «لي» باعتباره «مبدأ» يعترف صراحة بمراحل التجريد، كما ربط تشو شي مبدأ لي بالأصل الكوني T'ai Chi (القوة المطلقة)، بينما ميزه عن ch'i (المادة الأساسية) (القوة/ الطاقة)، وأدرك الفرق بين الأولوية المنطقية والأولوية الفعلية، وبعد ذلك، ظلت الميتافيزيقا في الكونفوشيوسية الجديدة خاضعة للمزيد من التحليل في وقت Ito Jinsai (إيتو جينساي) وOgyu Sorai (أوجيو سوراي) تحت نظام Tokugawa (توكوغاوا) في اليابان، وانتُقد حالياً الخلط بين المبدأ الأخلاقي والمعاني الكونية والمجردة داخل مبدأ «لي»؛ فانفصلت الجوانب المتعددة وانفتحت بوضوح من أجل بحث حر.

تتصاعد الانعكاسية ـ ذلك الإدراك الذاتي للعمليات الفكرية ـ بكثرة عندما يمتد التسلسل بين الأجيال، وربما تكون مستويات الإدراك الذاتي الفكري لانهائية، وتُبدل متغيرات محتوى ما ينتج عن هذه المستويات من شكل الانعكاسية المتوقعة، ويوجد نوعاً ما من الانعكاسية الأولية في تمييز بعض السفسطائيين الإغريق بأن المفاهيم هي أسماء يحددها فكر الإنسان، وتظهر انعكاسية أكثر صقلاً في نقد ايمانويل كانط الترانسندنتالي (المتعالي) لأنواع العقل.

ببناء هذه الخطوة بسرعة، وضعت جدلية فيشته وهيغل العملية الانعكاسية التصاعدية داخل مسألة الإدراك الذاتي، ولا ينهي هذا التمييز كذلك التسلسل، وكانت هناك فلسفات كثيرة بعد فلسفة هيغل، وكانت فلسفة ما بعد الحداثة في ثمانينيات القرن العشرين فقط أبرز فلسفة نحو هذا المسار، لا يمثل هذا النوع من الانعكاسية المتصاعدة ببساطة التدهور في فرع فلسفي معين، فالرياضيات الحديثة تعد كذلك مثلاً على تسلسل التجريد والانعكاسية، تنمو الفلسفة المنطقية الشكلية الناتجة من ثورة فريجه في المنطق بالمثل معتمدة على نفسها، كما نرى في التاريخ اللاحق لنظرية الأنماط الشخصية لبرتراند راسل.

ظهر تسلسل التجريد والانعكاسية في كل جانب من جوانب العالم الفلسفي، فهو نتيجة ديناميكية أساسية لمجتمعات فكرية تتداخل فيها عمليات أخرى متعددة. لا يخرج تسلسل التجريد والانعكاسية عن دائرة اتساقه باعتباره جدلية هيغلية ذاتية الدفع.

امتد تسلسل التجريد والانعكاسية في بعض المنظومات الفكرية حول العالم أكثر من غيرها حيث كانت هناك فترات يوجد فيها التجريد عند مستوى ثابت وفترات يتراجع فيها إلى مستويات أقل من المادية. ولقد كانت هناك فروع جانبية، من بينها مذهب الطبيعة والعلم التجريبي، تتوقف عند نقطة معينة مقابل تجزئة تسلسل التجريد والانعكاسية؛ فنلاحظ تعارضاً كبيراً. لا يتطابق تسلسل التجريد والانعكاسية من خلال بعد واحد من أبعاد «التقدم» الفكري باتخاذ شكل الانبثاق الخاص بعلم الاكتشاف التجريبي. يُعد التحليل الذي قدمته عن قيمة أعلى مستويات تسلسل التجريد والانعكاسية حيادياً، فهذا التسلسل هو ببساطة خاصية سائدة في التاريخ الطبيعي للمجتمعات الفكرية.

يمكن طرح نقطة عامة أخرى عن نزعات فكرية طويلة الأجل. يمكن أن ينشأ تسلسل التجريد والانعكاسية عن أية مواد يوجه المفكرون انتباههم إليها، وتضم الفلسفة نقاط بداية مختلفة: مسائل آداب الطقوس في الصين القديمة والأساطير الكونية في الهند واليونان والنزاعات الدينية في صدر الإسلام. يبعد التجريد الفلسفي الانتباه عن التساؤلات الأساسية ويجذبه إلى أمور أخرى. وتظهر الفلسفة العليا أو «الخالصة» باعتبارها تركيزاً على التجريد والانعكاسية لذاتهما، وتكون الأساليب الناتجة على أنها أدوات مساعدة في النزاعات، نهايات في حد ذاتها. وتصبح الموضوعات الثانوية فروعاً متخصصة داخل الانتباه. وتنصرف نظرية المعرفة التي تؤدي إلى نزاعات حول تساؤلات جوهرية، بعيداً عن الإجابة على هذه التساؤلات وتدخل مجال نزاع خاص بها؛ فتثير الشكوى التي يقدمها أحد نقاد مذهب كانط الجديد عن «الشحذ المستمر لحد السكين الذي لا يُستخدم في قطع أي شيء»، وهذا ما يميز مجال الفلسفة: باعتبارها أنقى نموذج لتسلسل التجريد والانعكاسية. تعيد الفلسفة حفر أسسها على نحو مستمر ولا تتقدم بل تتراجع لتعمق من تساؤلاتها من خلال حرث أرضية هذه التساؤلات.

لا يقوم كل أسلوب من أساليب الحياة الفكرية بهذا العمل، والأسلوب الفلسفي يقوم على أساس أقدم وأهم مجتمع فكري ولكن تفرعت منه عدة تخصصات ظل بعضها يركز بإلحاح على تساؤلاته الجوهرية، وبدلاً من الحفر المستمر لأسس هذه التخصصات، قامت مجالات علم الاكتشاف

التجريبي ومجالات الدراسة الأخرى، مثل دراسة التاريخ، بتجميع الحقائق والمبادئ من خلال التمسك الشديد بمستوى تجريد ثابت، وقد تتداخل الأساليب الفكرية المختلفة للحياة في الجانب التحليلي، حيث توجد حالات خاصة يجب النظر إليها في المكان المخصص لها، وعند قدرة إحدى المجالات على الابتعاد عن تسلسل التجريد والانعكاسية وكذلك عند خضوعها له.

إذاً فتغيير الموضوع الرئيسي الثاني للمنظومات الفلسفية مقصود، ونقدم هنا مصدراً من مصادر الصراع في الحياة الفكرية، يوجد سخط أو إحباط نتيجة العجز عن الإجابة على التساؤلات أو بالأحرى نتيجة لتلاشي معناها أمام ناظري أحدهم، ويُعد هذا الأمر جزءاً من صراع دائم بين التقليديين والتقدميين وبين المحافظين والراديكاليين، ليس بالضرورة بالمعاني العادية لهذه المصطلحات كما يمكن تطبيقها في العلم أو السياسة، ولكن وفقاً للمصطلحات المستخدمة بين المفكرين الذين يبنون موقفهم على مستوى أعلى أو أقل من مستويات تسلسل التجريد والانعكاسية. يحدث تقسيم بين المستويات: الاستخفاف بمستويات أعلى باعتبارها التباسات «مخالفة للمنطق»، أو عديمة النفع أو «إضاعة للوقت في موضوعات لا نفع لها»، وإطلاق مسميات في الاتجاه المقابل، سلسلة تصدر فيها اتهامات ما بعد الحداثة ضد «مذهب التأسيسية».

يتهم كل منهما الآخر بأنه يعيق فراسته؛ فلا ينحاز مسار التاريخ الفكري إلى أي منهما، ويعد صراعهما دليلاً آخر على المسار العام للصراع الذي يؤدي إلى وجود تغير فكري. ولا يمثل مبدأ المحافظين والراديكالية عند أي مستوى دليلاً على ما سينتج؛ لأن آراءهما تتغير في مستويات تسلسل التجريد والانعكاسية التالية، ويعني تغيير الهدف أن التاريخ الفكري التابع لهما ـ دائماً ما ـ يكوّن مفاجئات تافهة في رأي المجادلين.

ما الذي يسبب تسلسل التجريد والانعكاسية؟

وضع دوركايم نظرية تقول إن إحدى الاتجاهات نحو التجريد والشمولية تتم داخل الوعي الجماعي لأن التقسيم الاجتماعي للعمل يزداد، ويستشهد ليبرهن على ذلك باتجاهات دينية وقانونية، ففي مجتمعات قبلية منعزلة توجد

رموز دينية ملموسة ومميزة، والتعاليم تكون مجسدة ولا يكفر عن انتهاكاتها إلا بإجراءات تأديبية، كلما توسعت المجتمعات، وزادت طبقاتها الاجتماعية، واختلفت تنظيمياً واقتصادياً، تخرج الكيانات الروحية الدينية عن محليتها، ويتوسع نطاق وجودها وتترك أخيراً المستوى الدنيوي الملموس تماماً من أجل عالم أسمى، ولا يزال هناك المزيد في هذه المتسلسلة، حيث اعتبرت «الحداثة» في عصر دوركايم أن الإله رمز للنظام الأخلاقي الكوني ووضحت أن السمات البشرية لمعتقد سابق لها تُعد تشيؤاً، وتخطئ باتخاذ رمز لكيان ملموس، لا يمكن تطبيق تفسير دوركايم مباشرة لوجود صعوبتين، لا يختفي التضامن الميكانيكي في مجموعات صغيرة مغلقة داخل مجتمعات عصرية متنوعة، فتوجد رموز ملموسة لمستويات تجريد مختلفة مما يميز الجوانب المتعددة من الحياة العامة والخاصة. لا تتطابق منظومات المفكرين مع المجتمع عموماً؛ لأن عزل مجتمع فكري عن مفاهيم عامة هو أساس وجود الموضوعات الفكرية المتميزة. من خلال التنقيح السليم، يمكن تطبيق تفسير دوركايم على اتجاهات نظرية داخل المجتمع الفكري نفسه.

تمثل المنظومة الفكرية مجتمع وعي داخلي بين أعضائه: تبني مواقف متعارضة داخل فضاء الانتباه بعضها البعض من خلال مناقشات أعضائها وانتقال المفاهيم والموضوعات بين الأجيال ممَّا يكون الرأي الأساسي لما يشرف عليه هذا المجتمع، كما استنتج دوركايم، أن التجريد يتوسع لكي يحافظ على اتحاد العناصر المختلفة. عندما تضم المنظومة الفكرية أعضاء أكثر، يمتد الوعي الجماعي ليضم ما يميزهم. يتوسع نطاق مفهوم G. H. Mead (ج. هـ. ميد) عن الآخر المعمم، الذي يؤدي دور الجمهور في الحوار الداخلي للمفكرين المستقلين.

تحمل الأفكار شعارات عضوية جماعية؛ فللحفاظ على معنى أي عضوية جماعية عبر الأجيال، في حالات الإبداع المستمر، يصير الوعي الجماعي أكثر تجريداً. تم تخطي جدل قانون الطبيعة الذي وقع في عصر السفسطائيين بالانتقال إلى مستوى تجريد أعلى يمكن من خلاله رؤية مفاهيم أخلاقية (وكونية) معينة باعتبارها جوانب فرعية داخل جانب مُثُلي أكثر شمولاً. تُحسم الجدليات عند إحدى مستويات التجريد بالانتقال إلى مستوى أعلى من التجريد يمكن من خلاله الحكم على هذه الجدليات وإعادة

تفسيرها، وهذا لا يُنهي مسار الجدل مطلقاً؛ لأن العالم الفكري يعيش على إجراء الجدليات وكل مستوى نظري جديد يقدم مجالاً يمكن تثبيت التناقضات الجديدة عليه.

يساعد نموذج دوركايم على تفسير ازدياد التجريد، ويمكن تفسير الانعكاسية على أنها نتيجة أخرى لتوسيع نطاق مفهوم الآخر المعمم. إن عقل المفكر «المتمرس»، الذي يرث منظومة تناقضات وتغيرات معقدة تاريخياً في مستوى ما، يستوعب مجتمعاً مستتراً يضم وجهات نظر متعددة تتوحد برؤيتها من وجهة نظر أكثر شمولاً. تتزايد الانعكاسية لأن هناك تاريخ أكبر يجب دمجه في المنظومة. ينمو الوعي لدرجة أن الآراء المستقلة تُتخذ باعتبارها أجزاء داخل شبكة من التناقضات. يوضح المفهوم المتوصل إليه سابقاً في النهاية أن هناك مفاهيم ذات ترتيب أعلى وأن هناك نطاق غير دقيق لوعي أضيق، في التعامل مع أحد الرموز باعتباره وجوداً ملموساً، فالانعكاسية هي الاستكشاف الذاتي المتنامي في العلاقات بين وجهات النظر داخل هذا العقل المعقد جداً النابع من المنظومة.

توضح المناقشة حتى الآن لماذا يجب أن يزيد اختلاف الآراء داخل مجتمع فكري من تسلسل التجريد والانعكاسية، ولكنها تترك تساؤلاً مطروحاً من قبل وهو ما الذي يؤدي إلى تنوع الآراء منذ البداية؟ أقدم هنا مبدأين من المبادئ الأساسية للإبداع الفكري، المستخدمة من بداية هذا الكتاب إلى آخره: قانون الأرقام الصغيرة الذي يمثل النزاعات داخل منطقة الانتباه الفكرية ونموذج السببية المكون من خطوتين وتدور من خلاله الظروف الاجتماعية على نحو ضمني من خلال إعادة تنظيم القاعدة المادية من أجل حياة فكرية.

الإبداع من خلال النفي والاصطدام الخارجي

تستمر الحياة الفكرية من خلال الصراعات بين معاصري الحقبة الزمنية الواحدة وتسلسل الأجيال في حقب زمنية متتالية. لنتجنب المغالطة ذات الأثر الرجعي، سيكون سبب اللامبالاة المبررة أننا نعرف التاريخ الخاص بالفلسفة الإغريقية من طاليس إلى Epicurus (إبيقور) بالفعل وليس نتيجة لعدم تقدير ماهية الآراء. لنتصور عدداً صغيراً من الجسيمات، من ثلاثة إلى ستة

جسيمات، تتحرك داخل نفق زمني ويستمد كل جسيم طاقته من قوته الدافعة سابقاً ويتجدد وتزداد سرعته بتدافع الجسيمات الأخرى، هذا النفق هو منطقة الانتباه الخاصة بالعالم الفكري، وبالفعل ينشأ النفق من حركة الجسيمات والصراعات التي تربط بينها.

إنَّ جدران هذا النفق ليست ثابتة وإنما تمتد زمنياً لفترة طويلة تكفي لكي يحافظ التفاعل العكسي للجسيمات على مستوى كافٍ من الطاقة، فكلما تشتد المناقشات، يصبح النفق أكثر سطوعاً وإضاءة في المنطقة الاجتماعية، ولأن الأوضاع تتصلب وتتخذ مسارها دون الرجوع إلى بعضها البعض، تضعف منطقة الانتباه.

وتحيط بالنفق الاهتمامات البسيطة للمجتمع العادي، فالأشخاص خارج النفق يلاحظون النفق الفكري فقط بقدر ما يظهره بريق جُدُله من مسافة بعيدة، ويظهر التقسيم الفكري من مسافة بعيدة عن مركز النفق، ولا تُعد جدران النفق سوى وميض متحرك ظاهر من الداخل، ويرى من يقف عند خطوط الطاقة الرئيسية من مشاهدي مسارات الجسيمات والحدود بين الضوء والظلام بوضوح أكبر عند المركز، وكلما كان المسار بعيداً عن منطقة المركز، تزداد صعوبة مشاهدة مكان الجدران، وهذا هو رابط العلاقة بالنسبة إلى المجادلين داخل النفق، ومن السهل إسقاط بقايا المناقشات القديمة عن المسائل المركزية التي ستؤدي إلى الهجوم على منطقة الانتباه في الضوء النصفي للمناطق متوسطة التركيز. يصطدم الأشخاص بسطاء التفكير والمتأخرون عن المناقشة والأشخاص الذين يعلمون أنفسهم بنشاط المناظرات الماضية، ولكنهم لا يصلون إلى مركز الطاقة المضيء.

إذا استمر تقدم الوقت عند مستوى مرتفع من طاقة الإبداع؛ فإنه سيعارض تسلسل التجريد والانعكاسية، وفي كل لحظة إبداعية من الوقت، ينقسم مستوى التجريد الحالي من ثلاث إلى ست مجموعات يسمح بها قانون الأعداد الصغيرة. يقع نقض الجسيم الأكثر توهجاً في المقدمة مع الأبعاد التي تركز عليها مناقشات المدرسة الفكرية الريادية بقوة؛ لأن تصادم الجسيمات يؤدي إلى تناقضات هذا الجسيم مما يحافظ على مستوى التجريد أو يرفعه. وهكذا، تتضاعف الآراء وتؤدي إلى صراعات يمكن أن ترتفع بها حركات الجسيمات إلى مستويات تجريد عليا.

لننظر الآن في الظروف الخارجية التي توجه الإبداع، فتسلسل التجريد والانعكاسية لا يتوقف تلقائياً، بل توجد فترات تركد فيها الحياة الفكرية عند مستوى ثابت من التجريد أو تتراجع إلى مستوى أقل، وتتمثل فترات الإبداع المتميزة في تلك الفترات التي يتقدم بها تسلسل التجريد والانعكاسية على نحوٍ أكثر سرعة. تعمل هذه الومضات المفاجئة في النفق الزمني مقابل فترات إضاءة ثابتة وخفيفة عندما لا يبدو حدوث شيء ما إضافي ومقابل لحظات الخفوت عند فقدان الحنكة الجدلية.

ويطبق نموذج السببية المكون من خطوتين: عندما تشوش الظروف الخارجية على منطقة الانتباه الفكري، ويحدث تعديل داخلي ويطلق هذا الأمر بدوره العنان للإبداع لتكوين آراء جديدة وصراعات جديدة بين المجادلين في مركز منطقة الانتباه. عندما تتحطم القاعدة المادية لفرقة من المجموعات الفكرية، تنفتح منطقتها في مجال النقاش لتشغلها مجموعة جديدة من الآراء. عندما يختفي جسيم كبير من ساحة التناقضات، تخرج جسيمات جديدة وتتفتت لتأخذ مكانها، وتضيء النفق في حلقة من الإبداع المميز. في الهند، عندما تحطمت القاعدة الدينية البوذية، انقسم الهندوسيون المنتصرون بقيادة شانكارا ليتولوا سلسلة الآراء الفلسفية التي تولاها منافسوهم في السابق.

وعلى العكس، فالطرف الذي عانى من تحطم قاعدته الخارجية يتجمع داخل حلف دفاعي يتحرك أحياناً في لحظة حاسمة مثل الائتلاف الكبير للفلاسفة الوثنيين بقيادة أفلوطين ضد ظهور المسيحية. عندما تظهر قاعدة مادية جديدة للمفكرين، تظهر في الوقت نفسه فرق جديدة تكون في عجلة من أمرها لملء ساحة الانتباه الجديدة بما يتراوح من ثلاثة إلى ستة آراء معارضة حسب قانون الأرقام الصغيرة، ولقد رأينا ذلك مراراً: بعد فكرة التعليم العالي في جيل أفلاطون ومنافسيه، ومع إصلاح نظام الامتحانات في الصين في أسرة سونغ الحاكمة، ومساندة ثورة الكونفوشيوسية الجديدة، وظهور الجامعة المسيحية في القرون الوسطى، وكذلك الانقلاب داخل جامعة ألمانيا، ممَّا يطرح مجالاً جديداً للتخصصات البحثية.

بمجرد أن تستقر صدمة القاعدة الخارجية ويتخذ الترتيب الداخلي للفرق

مساره الطبيعي في منطقة الانتباه (تلك العملية التي تضم عدة أجيال)، وتستقر الحياة الفكرية داخل الروتين. ويعتمد استمرار حركة تسلسل التجريد والانعكاسية على الصدمات المتكررة في القاعدة الخارجية. فالحركة الديناميكية للحياة الفكرية التي ميزت أوروبا والمستمرة في الواقع لمدة ثلاثين جيل منذ سنة: (١٠٠٠) منذ الميلاد فصاعداً، ترجع ضمنياً إلى مقدار التغيير المؤسسي في المجتمع المحيط، ممَّا يؤدي إلى عدد كبير من التحولات في القواعد التي دعمت المفكرين.

السكولاستية النصية والتسلسلات الموقوفة

يبقى التقسيم الداخلي لمنطقة الانتباه ثابتاً في فترات غياب صدمات ترتيب القاعدة المادية. ما الذي يقوم به المفكرون إذاً لملء وقتهم وشَغل انتباه زملائهم وطلابهم؟ تصدمنا المشكلة بقوة أكبر في حالة الفترات «السكولاستية» عندما يكون المفكرون هم القائمون الرئيسيون على النصوص القديمة، ومع ذلك، حتى أسلوب الرجوع للنص لا يكون ساكنا بالضرورة، ونجد هنا جانباً آخر قابلاً للانفصال من الناحية التحليلية: التسلسل النصي المتمسك بالتعاليم التقليدية الذي يمكن أن يظهر إما في الفصل، أو في التحكم الكلي في المنقطة الفكرية، أو في الدمج مع سلسل التجريد والانعكاسية.

يوجد تحريض على مطابقة هذا الأسلوب النصي السكولاستي مع أساليب تفكير آسيوية، فنحن نرى ذلك بوضوح في الكونفوشيوسية، وفي البوذية الهندية والصينية، وفي الفلسفات الهندوسية، ومع ذلك، لا يعتبر الأمر مقتصراً على عقلية إقليمية؛ إذ توجد بالمثل سكولاستية نصية في العصور الإغريقية والرومانية القديمة وبين أتباع أرسطو من العرب وفي العالم المسيحي في العصور الوسطى. يظهر أسلوب سكولاستي مرة أخرى في الدراسة الجامعية في القرنين التاسع عشر والعشرين. تُعد دراسة النصوص الكلاسيكية التي وضعها «الألمان السابقون»، وتفسيرها جزءاً كبيراً من النظرية الاجتماعية المعاصرة، وتوجد مجادلة انفعالية في العالم الأكاديمي المعاصر على وجه أكثر عموماً حول الانتباه الموجه إلى مجموعة النصوص المقدسة التي تخص «الأوروبيين ذوي البشرة البيضاء»، أدت النتائج الرئيسية

لتلك المجادلة الانفعالية إلى توسيع مجموعة النصوص المقدسة، حتى لا يتم الابتعاد عن أسلوب تفسير النصوص.

ليس الاحتفاظ بالنصوص ووضع التفسيرات هو ما ينتج فيلسوفاً مزيفاً. يقبل التفسير النصي تطبيقه على أسلوب مبدأ المحافظين السكولاستي، ولكنه يقبل التطبيق باعتباره وسيلة لنشر أفكار جديدة. ويستغل الناسخ الفرصة لكي يضيف تفسيرات توضيحية؛ فيصبح النص كله مقبولاً لأن تزايد قدم أحد النصوص يؤدي إلى طلب شرح لغته المهجورة أو أساليبه التعبيرية الغامضة التي تصبح مبهمة مع الوقت، نحن نميل إلى اتخاذ التفسيرات الإضافية باعتبارها جوهر السكولاستية ولكنها يمكن أن تكون أيضاً حالات من التقدم التراكمي إلى المستويات التصاعدية للحنكة الجدلية.

يرى الكاتب أن الفائدة تتمثل في إضافة أحدهم تفسيراً إلى نص معروف؛ فيمكن التأكد من تداول عمل هذا الشخص على نطاقٍ واسع. تعتبر الأعمال العظيمة في الفلسفة الصينية إلى حد كبير تفسيرات للأعمال الكلاسيكية المبكرة، بداية من ملحقات كتاب Yi Ching (التغييرات) وكتاب Great Learning (الدرس العظيم) الملحقين بكتاب Book of Rites (كتاب التعاليم)، وحتى كتاب Dark Learning (الميتافيزيقا) الملحق بكتاب Tao Te Ching (الطريق إلى الفضيلة) علاوة على المؤلفات الكلاسيكية الكونفوشيوسية. تُعد أعمال المدرسة الكونفوشيوسية الجديدة تصنيفات وتفسيرات للنصوص الكلاسيكية.

نجد الشيء نفسه بصفة كبيرة في الهند مثل العمل العظيم لمدرسة Nyaya (النايايا) (مدرسة تهتم بالمنطق ونظرية المعرفة) وهو تفسير Vatsyayana (فاتسيانا) لقواعد النايايا وكذلك تفسير Prashastapada (بارشاستبادا) لقواعد مدرسة Vaisheshika (الفيشيشكا) (مدرسة تؤمن أن العالم ذرات وفراغ فقط). وبين البوذيين، تتزايد نصوص Abhidharma (ابهيدارما) السكولاستية بالتزامن مع ظهور آراء فلسفية جديدة أي أنها أداة للإبداع منذ وقت الواقعيين المنتمين إلى مدرسة Sarvastivada (سارفاتيسفادا) (بناء التصورات على أساس الواقعية المباشرة) إلى وقت الواقعيين المنتمين إلى مدرسة Yogacara (اليوغاكارا)؛ فالمدارس التي تفوقت على تصنيفات الابهيدارما استبدلتها بإضافة تفسيرات

إلى نصوص أخرى مثل المسائل المنطقية التي كانت أدوات للأنظمة الميتافيزيقية لدى Dignaga (دغناغا) وDharmakirti (دارماكيرتي)[1]. يجب النظر إلى عملية وضع التفسيرات على أنها أسلوب نشر، في حالة عدم وجود سوق مفتوحة للمؤلفات، أين يوفر التعليم الديني مكاناً رئيسياً يمكن إعادة نشر نصوص فيها بالفعل. ولكن ما يُروج عنه بهذه الطريقة لا يحدده أسلوب النشر وإنما الظروف العامة للتناقضات والتركيبات داخل المنظومات الفكرية.

استخدم «الفلاسفة السكولاستيون» المسيحيون في جامعات العصور الوسطى، اللذين أطلقوا أسماءهم على هذا النوع من التفسير، أسلوبَ النشر التفسيري، ولكنهم لم يتجاوزوا الطابع التقليدي في محتوى عملهم. مثلت فترة الدارسين الجامعيين من وقت Abelard (إبيلار) إلى Scotus (سكوت) إحدى الفترات الأكثر إبداعاً في تاريخ عالم الفلسفة، فهي تمثل تسلسل التجريد في أنشطة ديناميكية.

ووضع أعداؤهم وخلفاؤهم، من متبعي إنسانية عصر النهضة، التضمين المنتقص لمذهب «السكولاستية». ومن المثير للسخرية، أن الأخيرين كانوا يميلون أكثر إلى «السكولاستية» بمعناها الضيق متملقين على الأعمال الكلاسيكية القديمة؛ لأنهم يحاولون استعادة المعاني الأصلية بدلاً من الابتكار داخل مجال فلسفي تجريدي.

كانت السكولاستية النصية في المنظومات الكونفوشيوسية والبوذية والهندوسية مدعمة أيضاً بالأيديولوجية التي وقرت النصوص القديمة وانتقدت هجرها، ولم تكن النتيجة أن يُقمع الابتكار بالضرورة، فلكي تلقى النصوص الجديدة مكانة عالية الاحترام بصفتها موحى بها دينياً، كانت تُنشر دون اسم أو باسم مستعار وتُنسب بأية طريقة ممكنة إلى العصور القديمة العظيمة. كان كتاب الطريق إلى الفضيلة (الطاو)، المؤلف سنة: (٢٤٠ قبل الميلاد تقريباً)، يعرض تاريخاً ماضياً يتسم بالحكمة الأسطورية عن كونفوشيوس، ولا شك أن السبب يتمثل في ادعاء علو مكانته عن المنافسين المعاصرين للكونفوشيوسية، كانت مبادئ الماهاينا المتعاقبة، مثل مبادئ الجينية المعاصرة لها، تُنسب إلى عمليات التجسيد المبكرة لرموزها الدينية المتفرعة منها؛ فالمنافسة حول ما هو «أقدم منك»

وسعت نطاق العمل التقويمي بتصعيد فترات الزمن الكوني وقت وجود مؤسسي هذه الفترات.

فكلما كان هناك ادعاء بقدم نص ما تقريباً، دخل النص في تسلسل التأليف مؤخراً. تُمثل هذه «الاستراتيجية التي تستخدم لغة مهجورة» نفسها نمطاً ابتكارياً، فبدلاً من ادعاء الإبداع عندما يتقدم الوقت، يعرض أحدهم آخر الأعمال الإبداعية في المقابل.

كانت هناك فرصة كبيرة للإبداع داخل أسلوب التفسير النصي؛ لأن المعسكرات المتنافسة يمكنها أن تختار نصها المفضل الذي يمكن أن تبني تفسيرها عليه. ونرى ذلك كاملاً في ذروة حكم توكوغاوا في اليابان عندما ألحقت المدارس المنافسة آراءها بالنصوص القديمة التي استُخدمت كأدوات، في حين أنها أدانت آراء منافسيها باعتبارها إضافات لاحقة. رفض مذهب دراسة النصوص الكلاسيكية الذي وضعه amaga Soko (ياماغا سوكو) وإيتو جينساي وأوجيو سوراي مدرسة الكونفوشيوسية الجديدة السائدة قبلها؛ لأنها ببساطة تدرس أسرة سونغ الحاكمة بينما استخدموا استقلاليتها المستحدثة في الابتكارات المصطلحية القوية، ولا يزال مذهب دراسة النصوص الكلاسيكية المحلية الذي وضعه (كامو مابوتشي) و-Motoori Nori naga (موتوري نوري ـ ناغا) يستخدم النصوص المهجورة بدرجة أكبر ويركز على الكلاسيكيات اليابانية الدينية الشعرية، ويُمثل درباً آخر يتطلب التفسير النصي معه أسلوبه الابتكاري الخاص. هناك تطور تراكمي في تقنيات الدراسة، يصقل أدوات النقد، علاوة على تراكم معرفة التسلسلات التاريخية. قام دارسون منافسون يمكنهم تنظيم أدوات تاريخية أفضل بإبطال ادعاءات الكونفوشيوسية الجديدة بتقديم الحقائق الأبدية.

والادعاء بكشف تقليد «حقيقي» هو خطوة ابتكارية مقابل تقاليد منتشرة. انتقلت المعركة بين دارسين يابانيين عبر الماضي البعيد إلى مستوى تسلسل تجريد وانعكاسية أعلى؛ فأنتجت نظرية معرفية تحررية ومعقدة عن حدود العقلانية من أجل الجدل حول طبيعة تاريخية ومدخل أي تقليد. مرة أخرى، لا تقتصر الديناميكية على دارسي النصوص الآسيوية؛ فقد أُتبع تسلسل مماثل في دراسة الكتاب المقدس في الجامعات الألمانية بعد عام: (١٨٢٠) بداية

من التفسيرات المجازية من خلال «نقد شديد» تحرري إلى الأرثودوكسية الجديدة البارثية.

يشمل أسلوب التفسير النصي احتمالات متعددة للابتكار تتضمن استخدام التفسيرات على أنها أدوات نشر أفكار جديدة وتطور دراسة تاريخية وانعكاس لمكانة تاريخية لأحدهم، وأخيراً عن التصور المجرد للتاريخية نفسها، ويميز مستوى ظهور مقاييس إدراك الذات عبر التاريخ حنكة جدلية فيعلو النفاق الأعمى للنصوص من أجل قِدَمها المزعوم. ولكن صقل المقاييس الفنية للدراسة التاريخية لا يؤدي بالضرورة إلى تقدم التسلسل العام للتجريد والانعكاسية.

نشأت «مدرسة نصوص قديمة» في أسرة Han (هان) الحاكمة على أنها حركة لكُتاب الوثائق ودارسي النصوص اللذين يهاجمون النصوص القديمة المزيفة للكونفوشيوسيين الهانيين واشتهروا على أنهم يمثلون «مدرسة نصوص جديدة» كاذبة. يميل الدارسون المحدثون إلى احترام «مدرسة النصوص القديمة» بصفتهم تقدميين وعقلانيين أبطلوا الكونيات الخفية التي نشرتها «النصوص الجديدة» المنافسة لهم، ومع ذلك، من الممكن أن يكون هذا النوع من «العقلانية» عقيماً بالنسبة إلى الابتكار الفلسفي، ولا يكون التمسك بالمعنى الحرفي للنصوص القديمة ابتكارياً بقدر إنتاج تأملات ميتافيزيقية جديدة وحتى إن تم الأخير سيكون ظاهراً مزيفاً لنشر النصوص القديمة الكاذبة. يظهر دليل نسبي أن الهند لم تمتلك أي شيء يماثل «مدرسة النصوص القديمة» لدارسين مبطلين لمطالبات استخدام النصوص المهجورة في عملية النشر السائدة، وعلى السواء الفلسفات البوذية والهندوسية التي هيمن عليها تحولها نفسها عن «مدرسة النصوص الجديدة»، وتقدمت الفلسفتان في تسلسل التجريد والانعكاسية من خلال هذه الأداة أكثر من الفلسفة الصينية.

يعتبر الأسلوب السكولاستي النصي أداة يمكن أن ينتج خلالها إبداع خاص بمنافسة منظومة فكرية، لدرجة وجود ديناميكيات مستمرة نتيجة وجود تناقض داخلي وصدمة خارجية. يوجد تحول آخر، يمكن أن نطلق عليه «السكولاستية القابلة للتصنيف»، وهي إيقاف واقعي لحركة ما عند مستوى

ثابت من تسلسل التجريد والانعكاسية. يغيب الإبداع في هذه الحالة، على الأقل هذا النوع الذي يشهر الأسماء في وقائع التاريخ طويلة الأجل، فنجد هنا سلالات تملؤها أسماء مذكورة بصفتها الثانوية في أحسن الأحوال، ومع ذلك، توجد ديناميكية في السكولاستية القابلة للتصنيف أيضاً مما يجعل منها نشاطاً مستغلاً لطاقته الإبداعية البسيطة ويركز على الانتباه داخل المستويات الداخلية للمنظومة الفكرية في أثناء هذه الفترات.

بدراسة متبعي الأفلاطونية الجديدة اللاحقين في العصر الروماني، نجدهم يعتمدون على عمليات الاستشهاد في بادئ الأمر من Plato (أفلاطون) وأرسطو والكهنة الكلدانيين والترانيم الأورفية لأن استشهادهم الثابت هو «كما تقول الآلهة»، و«يقول السحرة»، وما شابه ذلك. [Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy، (١٩٦٧: ٢٨٠ ـ ٢٨٢)][(٢)]، فأسلوبهم هو التفسير النصي العقيم والمتحذلق المليء بالتكرار والرطانة، ولكنهم ليسوا كسولين من ناحية تضاؤل انتقالهم من فيلسوف إلى آخر.

وبمرور الوقت تنشأ نزعة نحو الجدل حول الاستنتاجات في سلسلة واضحة داخل مناقشة استنباطية، تظهر في البراهين الإقليدية. إن علم الكونيات الأفلاطوني بناء هرمي من النتائج، يبدأ من أعلى وحدة ويهبط من خلال تعددية المدارات الدنيا ويتوسع باستمرار. يضاعف متبعو المدرسة اللاحقون المستويات مقدمين أسس أخرى في شروحات أفلوطين الثلاثة ومقسميها إلى مجموعات ثلاثية أخرى أدخلوا فيها الشياطين والأبطال بين الآلهة والأرواح غير المجسدة. تصير هذه الكونيات أكثر حسية وخصوصية وتراجع في تسلسل التجريد والانعكاسية؛ فهذا التراجع يمتزج مع الابتكارية في التوسع الكمي المجرد للتعقيد داخل هذه الأنظمة الكونية.

من شأن ديناميكيات هذه الحركة الفكرية عمل تصنيف ووضع قائمة، وتقاليد الفيدا (المعرفة) ممتلئة بقوائم متسلسلة. تدرج النصوص البوذية في الفترة السابقة قائمة بأنواع الفراسة الأربعة وأنواع حق الجهد والقوى الأخلاقية الخمسة وصفات الحكمة السبعة والطريق الثماني النبيل وهكذا. وتحث البوذية على تفسير هذه المبادئ على أنها أساليب تتصل بسهولة بالذاكرة منذ فترة التلاوة الشفهية، ولكن موضوع القائمة الرئيسي يستمر حتى

فترة النصوص المكتوبة كذلك، وتستمر مضاعفة القوائم في الفترتين أيضاً؛ فتصير مهمة الذاكرة أصعب. ينتشر أسلوب قابلية التصنيف في الدراسة الهندية من خلال darshanas (الفلسفات) الهندوسية وكذلك فترة المنظومات الميتافيزيقية البوذية. المنظومات الكونية الهندوسية الرئيسية، Samkhya (السامخايا) وفيشيشكا، تشتق من أسماء عن «التصنيف» أو «تحديد الاختلافات». يصبح عدد أنواع الأشياء المتعددة موضوع النزاع أي الإطار الذي تُثار فيه القضايا الفلسفية. تهتم المدارس الهندوسية بكم أنواع المعرفة الموجودة، في مدرسة النايايا التي تتخصص في قواعد الجدل وعدد أنواع المغالطات وعدد أجزاء القياس المنطقي.

يؤدي هذا الدرب الخاص بالمجال الفرعي من المنطق ـ ذلك الباعث «السكولاستي»، الذي يرجع إلى المدرسة الأرسطية داخل الفلسفة الإغريقية ـ إلى تصنيف أنواع الإسناد وأشكال وأساليب القياس المنطقي، تماماً مثل سكولاستية الرياضيات الإغريقية التي تؤدي إلى نظام التصنيف البديهي الذي يصل إلى قمته في هندسة إقليدس. يمثل دور التصنيف هذا استبدالاً للهدف داخل تسلسل التجريد والانعكاسية ممَّا يحولها من جوهر المناقشات إلى القواعد الشكلية لعملية الجدل، فهي مع ذلك تفسح مجالاً لتحقيق الإبداع، إذا صعُب على الغرباء اقتحامه بمظهر تقني.

نحن نميل إلى النظر إلى الأنشطة القابلة للتصنيف لدى علماء المنطق الإغريقيين والمسلمين اللاحقين باعتبارها مجرد سكولاستية روتينية، فكان ذلك بالفعل رأي عدة فلاسفة جاءوا في وقت قريب من وقتهم. امتد النشاط الإبداعي بعض الوقت داخل مدارس المنطق الفنية في أثناء هذه الفترات، ولكن هذا العمل لا يتحرك جيداً ولا ينشر طاقته الفكرية على نطاقٍ واسع. بتجنب أحكامنا على القيمة، يمكننا القول ببساطة أن المفكرين العاملين على مسائل أخلاقية وميتافيزيقية ملفتة على نطاق أوسع يترفعون عن أسلوب قابلية التصنيف. يرجع الانتباه طويل الأجل الذي يكون التصور الذاتي التاريخي للمجتمع بالمصنفين الفنيين إلى الأساس لصالح انتقالات أكثر وضوحاً في تسلسل التجريد ممَّا يميزها بالفترات الساكنة التي يهيمن عليها الفنيون.

يمكن أن يأخذ الأسلوب القابل للتصنيف أيضاً شكل التصنيفات

الهرمية. وهذا كان واضحاً خصوصاً في البوذية الصينية في العصور الوسطى. انشغلت أكثر المدارس نجاحاً مثل مدرسة T'ien-t'ai (الأرض الطاهرة) ومدرسة Hua-yen (هواين) في ممارسة تسمى p'an-chiao (تعاليم الإله بان) ورُتبت العقائد البوذية في قوائم منظمة من الأبسط وحتى الأكثر تعقيداً، وخدم التصنيف أغراضاً عديدة، وقدم ترتيباً ببليوغرافياً ضرورياً للبوذية الصينية باعتباره ديناً قائماً على أساس خارجي تابع لاستقدام النصوص وترجمتها من اختلاط الطوائف المتكونة في الهند.

كما يكون التصنيف أرضاً خصبة قائمة بذاتها يمكن أن يستمر عليها التقسيم الفكري لمنطقة الانتباه دون تغييرات واضحة على مستوى التجريد ولكن من خلال اختبار أساليب مختلفة من تصنيف النصوص (من خلال المحتوى حسب الترتيب الزمني وأسلوب العرض) ممَّا يؤدي إلى وجود أحاجي فرعية لتحقيق الانسجام بين الأساليب المختلفة.

خدم التصنيف الأغراض السياسية الدينية وحافظ في الوقت نفسه على الاندماج بين متبعي العقيدة والتأكيد في الوقت نفسه على أفضلية طائفة أحدهم الدينية، فيما بعد، عندما ضعفت البوذية معرفياً تحت الضغط السياسي، أخذ أسلوب التصنيف بعين الاعتبار اندماجاً تركيبيّاً بين الأديان، وتعمق الراحل العظيم الذي وحد مدرسة هواين، Tsung-mi (تسونغ مي)، حتى ضم الكونفوشيوسية على أنها خطوة أولى في التسلسل الهرمي البوذي وحتى يجد أوجه الشبه الواضحة بين المبادئ البوذية المتسلسلة وقواعد علم الكونيات الصيني المعقدة: العناصر الخمسة والأباطرة الخمسة والجبال المقدسة الخمسة والألوان الخمسة والفضائل الخمسة، وهكذا طبقاً لمؤلف Gregory. [غريغوري عام: (١٩٩١)، صفحة: (٢٨٢)].

في الوقت نفسه استمد تسونغ مي من آخر طائفة بوذية باقية حيث وسع التصنيف إلى عقائد Ch'an (تشان) (Zen التأمل) (ومع ذلك، كانت مدرسة تشن نفسها في وقت توسعها ضد النزعة السكولاستية) بينما مد جسراً إلى الكونفوشيوسية المضادة والمعتقدات الطاوية.

يتداخل أحياناً أسلوب قابلية تصنيف المحتوى على قوائم متسلسلة مع علم الأعداد، ويُنظر إلى الأرقام هنا على أنها نظام يضم أوجه شبه خفية

تصل العالم من خلال شبكة من الرموز. يمكن استخدام نظام من هذا النوع في التنجيم أو ممارسة السحر. تكوّن المذهب الصوفي في العصر الإغريقي الذي يتشابه من هذه الناحية مع علم الكونيات المقترن بأسرة هان الحاكمة، حيث ظل جزءاً ضرورياً مثل هذا من المؤلفات الصينية متدنياً في زمن متبعي الكونفوشيوسية الجديدة (نرى تسونغ ميم واحد من مدرسة هواين يقدمه في البوذية من خلال التصنيفات النصية في p'an-chiao (التعاليم)، ومن الضروري هنا أن نأخذ في اعتبارنا اختلافات عديدة.

لا يُعد علم الأرقام في حد ذاته شكلاً من أشكال تطور الرياضيات أي أن الرياضيات تتمتع بتسلسلها الخاص في التجريد والانعكاسية الذي يكون ممارسة علم الأعداد المتصلة به وهي تحول إلى فرع جانبي على مستوى أدنى أكثر صلابة[٣]، ولا يجب أن ننظر إلى علم الأرقام على أنه استمرار لسحر موجود أو سائد.

لا يظهر علم الأعداد في بداية التسلسلات الفكرية فقط في الصين والهند واليونان ولكن بعد مرحلة التطور التجريدي، ويكون علم الأعداد هو نتيجة الاتجاه السكولاستي للتطور، والتسلسل السكولاستي النصي، ويؤدي مذهب السكولاستية نفسه، الذي يتحد مع الحسية الناتجة عن الانجذاب إلى الناس العاديين بدلاً من المفكرين المتخصصين، إلى ظهور مفاجئ لدراسة القوة الخارقة.

يعد علم الأعداد وأدوار التنجيم في علوم الكونيات طريقة لإشغال المفكرين، وطريقة لأداء الدور في منطقة الانتباه عندما تكون الظروف الخارجية التي توجه الإبداع في «المسار الرئيسي» لتسلسل التجريد والانعكاسية معطلة؛ فهي تُعد تحولاً في «العلم الطبيعي» للفلسفة يتم عند مستوى معين من عمليات تجريد مجسدة، فيقدم رصيداً من الأحاجي البسيطة بدلاً من المشكلات المتعمقة التي تنسج حولها الفلسفة أكثر انتقالاتها وضوحاً.

يمكن قول الأمر نفسه بمعنى أكثر عمومية للنزعة السكولاستية النصية؛ إذ توجد أسباب النزعة السكولاستية في الظروف الطبيعية لأي مجتمع فيه معلمون أو أفراد قائمون على تمرير المعرفة السابقة إلى الأجيال التالية،

فالنزعة السكولاستية تمثل خط الأساس لحياة فكرية؛ فهي واحدة من العمليات المتميزة التي يحدث معها أي شيء آخر من عمليات التسلسل أو إنشاء التجريد أو غيرها، وفي غياب الصدمات الخارجية بالقاعدة المادية والترتيبات الداخلية الجديدة طبقاً لقانون الأعداد الصغيرة، تستقر الدراسة عند نشاط روتيني. يمثل التوسيع الكمي في التصنيفات والتفسيرات الحركة الروتينية لحياة فكرية.

الانقلابات وفقدان التجريد

ما الذي يحدث في فترات وجود انحدار فعلي، أي تراجع في تسلسل التجريد والانعكاسية؟

نجد أمثلة عديدة لهذا النموذج. ففي الصين، انعكس التجريد الذي وصل إليه متبعو مذهب الموهية ومدرسة علماء المنطق الاسمي (School of Names) على عمليات التجريد الملموسة داخل مدرسة هان الكونفوشيوسية؛ فإحياء الفلسفة المجردة في فترة مدرسة «المتافيزيقا» التي استمرت قبل الكونفوشيوسية بأجيال قليلة فقط (وأيضاً معظم فترة الديانة الطاوية) يعود إلى مستوى مادي لعدة قرون حتى بدأ التسلسل المجرد من جديد مع متبعي الكونفوشيوسية الجديدة في أسرة سانغ الحاكمة.

ظهرت لاحقاً في مذهب الأفلاطونية الجديد في اليونان الرومانية نزعة نحو فقدان التجريد لأن الآلهة الملموسة دخلت في الميتافيزيقا البسيطة في شروحات أفلوطين. في البوذية الهندية اللاحقة، أشار مذهب التانترية ـ وهي حركة تدعو إلى قوى السحر ومظاهره الملموسة ـ إلى وجود صدع في التجريد. ومرة أخرى في الفلسفة الهندوسية اللاحقة تداعت حدة المناقشة السابقة لها بعد سنة: (١٦٠٠) في المزج بين التوجه الديني الموحد bhakti (باكتي) ومدرسة Advaita (الواحدية) «فلسفة غيبية» بعيداً عن الاختلافات النظرية.

وأصبحت مدرسة الواحدية جبهة متحدة ضد الهيمنة السياسية للغزاة المسلمين ومن بعدهم شعار الحركة الوطنية الهندية ضد المستعمرين الأوروبيين، وفي كل حالة يتزايد ضغط القاعدة المادية للإنتاج الفكري، وتؤدي الحركة الدفاعية في وقت الضعف إلى فقدان التجريد والانعكاسية.

ونحن بحاجة إلى معالجة هذه العملية ببعض الحرص. ليس كل ضعف في القاعدة الخارجية لإحدى الأوضاع الفكرية يؤدي إلى تراجع في تسلسل التجريد والانعكاسية، فبعد كل شيء توجد الآراء المركبة الرائعة كذلك في أوقات الضعف مما يدفع مستوى التجريد داخل الخليط الكبير إلى الأمام، ويُعد أفلوطين خير مثال على ذلك. يجب أن نتجنب دمج نوع التركيب الذي يحدث باعتباره رد فعل على تزاحم منطقة الانتباه، والتركيبات الرائعة لأرسطو ودارما كيرتي وAquina (توما الأكويني) مع التوفيق الذي يحدث بين المعتقدات عند وجود ضغط خارجي لجمع الأوضاع المتفاوتة بسبب التداعي الجذري في قاعدتها الخارجية.

يحمل التوحيد الدفاعي بين المعتقدات الذي يندمج فيه المفكرون عموماً مع الناس العاديين أثراً تراجعيّاً قوياً على التجريد. تكون التانترية البوذية في الهند والديانة الطاوية واسعة الانتشار والكونفوشيوسية باعتبارها ديانة دولة: كلها اندماجاً يتخلص من منطقة الانتباه الداخلية لدى المفكرين وبذلك يُضعف توجههم المتخصص نحو حدة التجريد ولا تكون محتويات العقيدة في حد ذاتها أساس فقدان تلك الحدة. ويَكون التحول إلى علم الكونيات الخاص بقوى الطاقة في التانترية جزءاً من تعميم حركة علمانية موجهة في فترة انتهاء البوذية الهندية ولكن نفس المعتقدات بين يدي حركة المفكرين الهندوسيين المتصاعدة (وعلى رأسها الشيفتاويين الكشميريين) أصبحت منصات لرفع مستوى التجريد الميتافيزيقي والدراسة المنطقية.

على وجه العموم، تميل الضغوط الخارجية الموجهة من أجل الاندماج إلى التوحيد بين المعتقدات فضلاً عن تركيبها، وصارت «أسفار فيدا الأربعة» معياراً قياسياً في فترة ضعف ديانة القرابين القديمة أي صارت توحيداً رسمياً.

في الواقع، بقيت هذه الأسفار على المستوى النصي على رأس أي شيء بالنسبة إلى المفكرين؛ لأنها كانت أداة نشر التفسيرات المرفقة معها، لا يتمتع الاندماج الأساسي بالاتساق التام، ويتزايد هذا الأمر عند إرفاق تفسيرات فترة الأوبانيشاد بها؛ فكان «اندماج غير متقن»، وتجمعات متفرقة من مادة مرفوضة، جمعته السياسة الخارجية المحيطة بوضعه، وتعتبر هذه

«الاندماجيات غير المتقنة» نتيجة الظروف التي تحد من الاستقلال الداخلي لمنطقة الانتباه الفكري، وتحدد الظروف الخارجية التي تعزز فقدان هذا الاستقلال معظم الحلقات التاريخية لتراجع تسلسل التجريد والانعكاسية.

المسارات الثلاثة:
المسار الكوني ومسار الميتافيزيقا المعرفية ومسار الرياضيات

نقدم الآن الطرق التي اكتمل بها تسلسل التجريد والانعكاسية في حالات تاريخية، ويتضح وجود ثلاثة تسلسلات فرعية. **أولاً**، يوجد تحول من علوم الكونيات الأسطورية إلى علوم الكونيات الفلسفية؛ مثل الانطلاق داخل مناقشة مجردة بين الهند واليونان. **ثانياً**، يوجد تفاعل بين مناقشات معرفية وميتافيزيقية يدفع إلى مستويات تجريد وانعكاسية عليا. اتُبع هذا التسلسل المتصل بعلوم الكونيات الأسطورية وتأسس في الهند واليونان؛ فبنت الفلسفات الإسلامية والمسيحية والأوروبية عموماً المزيد بناءً على هذا التسلسل.

في الصين القديمة، بدأ التسلسل الجدلي بمواد أخرى مختلفة تماماً عن التسلسل الموجود في الهند واليونان ثم تقدم تقدماً غير مستقر على نفس المسار وبذلك، لم يكن التسلسل الأسطوري الكوني هو الأصل ولكنه انقسم بعد ذلك إلى تسلسل نظرية المعرفة الصينية في الجيل السابع أو الثامن تقريباً وانصرف بعدها إلى تغذيتها، وظهر أخيراً تحول لتسلسل التجريد والانعكاسية داخل المجال المتخصص للرياضيات ليعيد عمل الفلسفة مرة أخرى ويوجه التجريد والانعكاسية فيها على أسس جديدة. يوجد هذا التسلسل في أوروبا أساساً منذ القرن السابع عشر، وأدى دوراً مهماً في الأجيال حتى القرن العشرين تقريباً، وتعمقت فلسفتنا «الحديثة»، أو «الغربية» في تسلسل التجريد والانعكاسية خاصة؛ لأنها أسست ثلاثة تسلسلات فرعية.

لماذا تؤسس مناطق العالم المختلفة تسلسلاتها بالمناقشة حول تساؤلاتها الخاصة؟

إنَّ الظروف الخارجية هي التي تقدم المحتويات الأصلية للمناقشة، فقد نشأت الفلسفة الصينية داخل محتوى مناقشات سياسية حول تشريع طقوس

ديانة الدولة، وكان الأساس في اليونان يتمثل في لامركزية الديانات والمعابد، ممّا قلل من أهمية التشريع الديني، بالإضافة إلى علمانية المناقشة السياسية والقانونية في المدينة البازغة ذات السيادة المستقلة. وظهر في الهند تدهور سلطات الكهنوت الفيدية وتنافس حركات دينية معادية، وفي الإسلام ظهر ائتلاف قبلي يدير غزواتها ويشرع نزاع الخلافة من خلال إنشاء مدارس قانون ديني. وبمجرد أن يتكون المجتمع الجدلي، تعمل ديناميكيات سببية بكثرة داخل كل تسلسل بالطريقة نفسها: وهي تناقضات تشطر المنظومة الفكرية داخل كل جيل، مع التغلب المتكرر على هذه التناقضات عند مستوى جديد من التجريد.

التسلسل الكوني
من الأساطير الدينية إلى علوم الكونيات التي تمثل عناصر العالم

يتقدم التسلسل الكوني بمجموعة خطوات. **أولاً** توجد أساطير أو قصص يسردها رواة مشهورون ويغير فيها قصاصون وشعراء شبه محترفين(٤)، وبعد ذلك يتم تصنيف أجزاء العالم باعتبارها مناطق لآلهة معينة، وتُسرد قصصاً لتشرح أصولها، وتبع ذلك فترة من تبرير هذه التفسيرات المشتتة حول العالم من خلال ترتيبها داخل سلالات نسب أو هياكل مكرسة لجميع الآلهة، ويتضح هذا الأمر في مفاهيم أكثر تجريداً في الإجابة عن التساؤل المباشر عن مكونات العالم: **أولاً**، قوائم مشتركة تضم آلهة وعناصر وعمليات فيزيائية وفسيولوجية ثم تتبعها مناقشات عن كل مكون أو المكونات البارزة. **وأخيراً**، تنتقل المناقشة إلى مستوى عمليات التجريد الميتافيزيقية والمعرفية حيث تُثار تساؤلات حول تناقضات نظرية واتساق منطقي وتُحل باتخاذ خطوة نحو مستوى تجريد فلسفي واضح.

بدأت فترة الأساطير في عصور ما قبل الفيدية في الهند، وتبعتها مرحلة معينة لبناء هيكل يضم الآلهة بإدارة الكهنة الفيديين. تركز المناقشة في فترة (الأوبانيشاد) (الجزء الأخير من كتابات فيدا الهندوسية) حول العناصر أو المقومات التي تكون العالم، فالواحدية المتصلة بالذات والمترفعة عن المادية التي انتقت هذه النصوص منذ ثلاثين أو أربعين جيلاً تالياً تقريباً من خلال فلاسفة الواحدية المجردين هي في الغالب عنصر واحد فقط من بين

عدة عناصر داخل خليط من وجهات النظر المتنافسة والمتعددة. وجعل الحكماء غير الفيديين في الوقت نفسه من أنفسهم مركزاً للجدل من خلال تحويل هذه المناقشات حول مكونات العالم إلى مستوى يضم أنظمة متسقة مع مفاهيم مجردة.

اقترح المتنافسون في وقت بوذا علوماً كونية متعددة عن أربعة أو سبعة عناصر، ولا يزال هناك مزيد من الاتحاد من خلال التركيز على خط واحد يتدخل في كل مكونات العالم وهو المصير أو القضاء والقدر. يسيطر Gautama Buddha (غوتاما بوذا) على مركز منطقة الانتباه بترتيب مكونات العالم المختلفة داخل سلسلة تجمع العناصر السيكولوجية والمادية داخل مجموعات skandas (سكاندا) التي تبني عالم التجربة. يوجد الآن تناقضاً بين «مكون مطلق» يعلو العالم (nirvana) (نرفانا: الحياة المتعالية المتحررة من الرغبة) وبين الأجزاء الأساسية في العالم نفسه ويصل بينهما الارتقاء إلى مستوى رئيسي وهو السببية التي ترتب العلاقات بين الأجزاء الأساسية.

تحول لاحقاً مركز الفعل في المجتمع الفكري إلى حوار فلسفي مجرد، حتى وإن بقي محاطاً بأساطير التعاليم البوذية والمأثورات الشعبية والملاحم الهندوسية لقرون مديدة. تُثار المسائل الميتافيزيقية وأخيراً المنطقية والمعرفية مما يؤدي إلى ثاني تسلسل من تسلسلاتنا، ومع ذلك، يمكن أن تستمر المسائل الكونية لمدة طويلة ومن بعض النواحي لم يقع التخلي على تسلسل مكونات العالم مطلقاً، يوجد حد فاصل بين علم الكونيات المتصل بمكونات العالم وتساؤلات ميتافيزيقية أكثر تحليلاً: نشأت المدارس البوذية والهندوسية والفرق المختلفة في السكولاسيتية ابهيدارما وفي السامخايا والفيشيشكا لفترة طويلة نتيجة ترتيب قوائم مكونات العالم. من ناحية أخرى، يتخذ البحث عن مكونات العالم الشكل الذي يمكننا أن نطلق عليه العلم التجريبي (لكنه لا يمثل تحولها سريع الاكتشاف)، فمعتقدات مثل نظام شاكرا (العقدة المركزية في جسم الإنسان التي تنقل الطاقة الروحية والجسدية) في الطب الفسيولوجي وأنظمة التنجيم تخلط تفسيرات العالم المادي مع دراسة القوة الخارقة والسحر.

تُرتب الأساطير في اليونان داخل هيكل مكرس لجميع الآلهة بناه Homer (هوميروس) وHesiod (هسيود)، وتكون الآلهة المحركة للطبيعة نظام

تصنيف كوني بالفعل وتعتبر سلالات نسب (هسيود) سردا لتسلسل سببي بين عناصر العالم. تعرض المناقشة التي أُثيرت في جيل طاليس حالياً العناصر الأصلية أو الأولية مباشرة من خلال تفسير الأساطير أو التسليم بالمواد الأساسية. ويختلف اصطفاف المكونات المتنافسة، مثلما هو الحال في الهند على المستوى الفكري؛ فالماء والهواء والنار تتعدد دون حدود مع أفكار متنوعة عن تحولات طبيعية من منطلق أن «الآلهة متمثلة في كل الأشياء»، وانقطعت المفاهيم الميتافيزيقية المجردة بعد طاليس بثلاثة أجيال مما أدى إلى ظهور تسلسل معرفي.

اجتاز الإغريق مرحلة التسلسل الكوني بسرعة حتى توصلوا إلى مستوى ميتافيزيقي في أجيال أقل كثيراً من منظومة الفكر الهندية، لا ينتهي بذلك الجانب الكوني من التسلسل الإغريقي، ولكنه يستمر جانب المستوى الميتافيزيقي، ووجد جانب من المجتمع الفلسفي مهتم بعلم الكونيات مثل السفسطائيين، ولكن معاصريهم اناكساغوراس وامبيدوكليس قد نفذوا الكلمة بخطته التي تضم أربعة عناصر، واستمروا بنجاح في التركيز على الانتباه نحو سلالة النسب الخاصة بالقضايا الكونية.

حقق جيل أفلاطون مفاهيم مجردة أكثر، تقدم وجهة نظر يمكن من خلالها مراجعة الموروثات الكونية، ونسق أرسطو المستويات الميتافيزيقية والكونية؛ فنافسه المذهب الذري لدى Democratus (ديموقريطوس) الذي رسخت المدرسة الإبيقورية مكانته لمدة طويلة، وامتلك الرواقيون أيضاً مكوناً كونيّاً قويّاً، وكما هو الوضع في الهند، استمر التسلسل الإغريقي للعلوم الكونية لمدة طويلة بجانب المناقشات الفلسفية الأخرى؛ فمن جهة يتم تجريدها وإبعادها عن الأساطير والميتافيزيقا في العلم التجريبي كما هو الوضع في أنظمة المدارس الطبية المختلفة، ومن جهة أخرى، يندمج علم الكينونة المجرد مع دراسة القوة الخارقة السحرية في المدرسة الأفلاطونية الوسطى وعلوم الأعداد الخارقة والمدرسة الأفلاطونية الحديثة التي ظهرت لاحقاً، ولا نجد في نوعي التسلسل، في الهند واليونان على حد السواء، مساحة أحادية البعد فقط لتجريد كوني داخل الميتافيزيقا ولكن نجد كذلك تسلسلات متفرعة تتوسع داخل أوضاع ملائمة على مستويات متوسطة من الحسية والتجريد.

ولم يكن التسلسل الأسبق للمناقشة الفلسفية في الصين كونياً وإنّما سياسياً، وكانت المسألة الأولى التي ميزتها منطقة الانتباه هي صفة الطبيعة البشرية، فالآراء التنافسية الرئيسية اتصلت بالالتزام الكونفوشيوسي بهرمية الأسر وفكرة Yang Chu (يانغ تشو) عن حب الذات والغيرية الكونية الموهية، وبعد أجيال قليلة أصبحت مسألة طيبة القلب الإنسانية لدى منشيوس والشر الفطري لدى Hsun Tzu (هسون تسو) والقمع السياسي الذي دعمه رجال القانون.

ولا يتقدم الأسلوب الصيني داخل التجريد الفلسفي فقط من خلال المنافسة بين البدائل الكونية ولكن من خلال نمو منطق تطبيقي وتحقيق نظري، وهذا يتضح في الجيلين السادس والسابع للمجتمع الجدلي، مع تناقضات Hui Shih (هوي شيه) و«مدرسة علماء المنطق» التي أسسها كونغ سون لونغ.

وينطلق التسلسل الكوني الصيني عندما تدخل مواد الدين الأصلي في هذا المجتمع الجدلي، وفي عام: (٢٧٠ قبل الميلاد تقريباً) في جيل كونغ سون لونغ وبمجرد وجود المنظومة الرئيسية في مرحلة الانتقال إلى جدل حول المستوى الميتافيزيقي، يتوجه مبدأ الين واليانغ وعلم الكونيات والعمليات الخمس لدى Tsou Yen (تسو ين) داخل المجال بسرعة ليتخذ مركز الانتباه؛ إذ يمثل كل منهما نظام تنجيم من المفترض أن يكون قد تغذى على التعاليم الأسطورية المتصلة بممارسة السحر السائدة.

حقق (تسو ين) نجاحاً كبيراً من خلال ترتيب العناصر الخمسة (الماء والنار والخشب والمعدن والتراب) بطريقة تجعل هذه العناصر تتماشى مع مناظرات فلسفية حالية بالإضافة إلى الاحتكام إلى توجهات عادية في إحدى التنبؤات السياسية وتشريعات الأسر الحاكمة. لجأت المنظومة القديمة في الجيل التالي التي تضم صفوة الفلاسفة إلى كتاب الطاو «الطريق إلى الفضيلة» حيث مزجوا المفهوم الكونفوشيوسي عن السلوك والالتزام، والطريق داخل علم كوني يكون مكونه الرئيسي تلقائياً طبيعياً لا اسم له من خلال قضايا مجردة من جوهر الواحدية.

فازت الأنظمة الكونية في الهيمنة على الفلسفة الصينية منذ ذلك الحين فصاعداً، وخرجت عن المناقشة الأخلاقية والسياسية ذات الأسلوب العلماني

بالإضافة إلى العودة والميل بصفة قصيرة إلى نظرية المعرفة والميتافيزيقا. وفي الجيلين التاليين (الثامن والتاسع بعد كونفوشيوس) كانت الأحداث الفكرية الرئيسية هي صياغة النصوص الجديدة ذات الاتجاه الكوني في المدرسة الكونفوشيوسية مثل كتاب الدرس العظيم (The Great Learning) الذي اتخذ موقفاً مؤيداً للمذهب الطبيعي من أجل «البحث في الأشياء»، وكتاب عقيدة الوسط (The Doctrine of the Mean) الذي يفسر الإنسان رفيع المكانة في الكونفوشيوسية بصفته انسجاماً خفياً مع المسار الكوني.

وتم تأليف ملحق كونفوشيوسي كذلك لكتاب التغييرات القديم عن التنجيم وبذلك تم ضمه إلى مجموعة النصوص المقدسة الدقيقة في الكونفوشيوسية. وافق تونغ تشونغ شو الذي نظم مدرسة الكونفوشيوسية على أنها تركيب مكون من الين واليانغ والعناصر الخمسة وأنظمة تنجيم كتاب المتغيرات داخل نظام كلي يضم الأجزاء المتممة بين علم الكونيات والنظام السياسي والأخلاقي، ووافق على تولي عملية إدخال الأنظمة الكونية. عاصر تونغ تشونغ شو مجموعة الفلاسفة الهيو ـ نيان (Hui-nan Tzu) اللذين وضعوا علماً كونياً منافساً للعناصر الطبيعية والتكهنات والأصداء السياسية؛ فنتج عن ذلك خليط من التراث الثقافي المضاد للكونفوشيوسية المعروف الآن بالطاوية.

انتهت الكونفوشيوسية في الصين في عهد أسرة هان الحاكمة كما هو الوضع تقريباً في اليونان في وقت متبعي فلسفة ما قبل سقراط أو الهند في عهد معاصري بوذا الذي سبقه مع أنها تضمنت محتوى سياسياً أقوى. صار علم الكونيات الكونفوشيوسي محكماً نسبياً تجاه التغيير الفكري القائم عن طريق ناقليه من معلمي النصوص المقدسة وهم في الوقت نفسه مختصون في الشعائر ويتولون الديانة التي تضع تشريعات دولة مركزية بقوة.

كان الكونفوشيوسيون يناصرون المركزية والشرعية الإمبراطورية منذ ذلك الوقت فصاعداً حتى أوقات سقوط فترات حكم الأسرة الحاكمة عندما كانت الإمبراطورية تتدهور، ولكن فقدت المنافسة بين المفكرين استقلالها عن صراع الحزب السياسي وتدنت إلى مستوى انحيازي: وأصبحت العناصر والألوان الكونية المختلفة مع ظواهر المناخ والكوارث الطبيعية تؤخذ بعين الاعتبار على أنها متصلة بازدهار الأسر الحاكمة وسقوطها وتعادلت المناقشة

عنهم مع التكهن السياسي الذي يؤيد حزباً أو آخر في الدولة(٥). أصبحت الكونفوشيوسية هيكلاً دينياً ينشغل بنزاعات انحيازية مع الهياكل المنافسة في مدارس الطاوية والبوذية السائدة؛ فيصل الجدل الفكري إلى مستوى الجدل حول إذا ما كان Lao Tzu (لاو تزو) أو كونفوشيوس أو بوذا قد علموا الآخرين أولاً.

عندما تتغير الظروف الخارجية لإنتاج فكري في الصين يُستكمل التسلسل الكوني، وفي الفترة من: (١٠٣٠ ـ ١٢٠٠)، نشأت الكونفوشيوسية الجديدة نتيجة إحياء علوم الكونيات في أسرة هان الحاكمة التي اندمجت مع أنظمة التنجيم الطاوية. وترتفع المناقشة مرة أخرى عند مستوى أكثر تجريداً؛ فتكون المفاهيم الكونية الميتافيزيقية السائدة عن عالم المادة (المادة الأساسية) والشعارات/ مبدأ لي، وبعد تحول كانت الفلسفة الكونفوشيوسية ثابتة من خلاله ومنفصلة تماماً عن مجال البوذية في العصور الوسطى الأكثر تجريداً، ظهرت الميتافيزيقا الصينية مرة أخرى عن نفس المسألة التي توصل إليها الرواقيون الإغريق تقريباً.

القوة الخارقة والعلم الطبيعي: طرق ثنائية الجانب

يتضح أنَّ تحولات تسلسل التجريد والانعكاسية المتعددة متميزة بالفعل عند مقارنة الصين مع باقي أنحاء العالم ويمكن دمجها بالفعل بواسطة ترتيبات مختلفة في الوقت المناسب. إلى أي مدى يكون تقدم كل منظومة دولية في التسلسل متنوعاً، هكذا تكون أوقات البداية وطول المدة المتصلة بحركة موقوفة. يتفرع التسلسل الكوني في الحالات الوطنية الثلاث: الهند واليونان والصين، بعد أن وصل إلى مستوى يصل التجريد الميتافيزيقي إليه لأول مرة. يتعمق أحد الفروع داخل تساؤلات وجودية ويختلط مع التجريد الميتافيزيقي الذي وصل إليه تسلسل مناقشة معرفية؛ ويلاحظ حدوث ذلك بدرجة كبيرة في الهند واليونان بالإضافة إلى حالات استمرار على المستوى النصي في الإسلام والمسيحية.

ويتحول فرع ثان إلى تأمل نظامي وأبحاث تجريبية عن العالم الطبيعي فيصبحان في النهاية علماً، كان هذا الفرع ناشطاً جداً في الصين واليونان وأجزائها الغربية مشكلاً علوم الكونيات في علم الفلك والفسيولوجيا الطبية

والكيمياء وهكذا، هناك فرع ثالث، يعتبر خليطاً من مذهب التجريبية والتجريد النظري متناولاً بأسلوب مجسد، ويؤدي إلى دراسة القوة الخارقة، فهو نظام يضم تنبؤات ومراسلات تمزج بين الطبيعي والرمزي، والجانب النفسي السياسي الأخلاقي مع علم كونيات متصل بطبيعة مادية.

قد يسير تسلسل علم الكونيات ليصل إلى مستويات تجريد فلسفي عليا. ويعكس الفرعان الآخران احتمال توقف مستوى التجريد والانعكاسية أو تغيره، ويقوم مسار القوة الخارقة بذلك عن طريق الاحتفاظ بدرجة تجريد مسجد أدنى عند المستوى المتوسط: قوى خفية وتنبؤات ومدلولات مترابطة بدقة؛ لأنها تنبع من مستوى تجريد نظري يمكن أن يكون قد تم الوصول إليه من خلال تراكم حنكة جدلية فكرية عبر الأجيال، وفي الوقت نفسه، يربط متبعو هذا المسار بينه وبين ممارسات ينجذب إليها الناس العاديون واهتماماتهم أحياناً من أجل صراع حزب سياسي أو تشريع دولة وأحياناً أخرى من أجل فصل السحر السائد، وفي الحالتين، يضيع استقلال منطقة مناقشة الانتباه الداخلية، ويُوقف تسلسل التجريد والانعكاسية عن التقدم.

يبدو التسلسل الفرعي الذي يؤدي إلى وجود علم تجريبي نقيضاً لفرع القوة الخارقة، وبالفعل كان متبعو هذين المسارين أعداء حقيقيين في الغالب. تم تحفيز Wang Ch'ung (وانغ تشنغ) و«العقلانيين» والتركيز عليهم من خلال المنطقة المعارضة لهم المخصصة ضد دارسي القوة الخفية في أسرة هان الكونفوشيوسية، ولكن يمكن التراجع عن هذا المسار أيضاً في تسلسل التجريد والانعكاسية، ولا تؤدي معارضة تجسيد القوة الخارقة بالضرورة بعد ذلك إلى إبداع فلسفي آخر ولا تؤدي من أجل ذلك الأمر إلى اكتشاف علمي تجريبي، ولنسج قصص عن أشباح وتنبؤات ذات تفسير «عقلاني» بسيط، كما فعل وانغ تشنغ، يجب ربطها بالقوى الخارقة من خلال أقصى تفاقم للصراع، بنفس الدرجة التي ينغلق بها معارضو باراسيكولوجي القرن العشرين داخل جُدُل لا تنتج أي شيء يدفعها نحو الاكتشاف. تميل فترات سيطرة إحدى الحركات الطبيعية المضادة للقوة الخارقة إلى أن تكون فترات معارضة للميتافيزيقا عموماً، كما نرى ذلك في عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، والمذهب المعاصر له، ومذهب العقلانية في مدرستي جينساي وسوراي تحت نظام توكوغاوا في اليابان.

لا يمثل العلم في حد ذاته المسار الرئيسي نحو تسلسل التجريد والانعكاسية؛ فهو ينتج من نقطة معينة داخل هذا التسلسل ولكنه يعتبر فرعاً منفصلاً[٦]. وحسب ذلك يمكن توجيه التساؤل المثار عن العلاقات بين العلم والقوة الخارقة السحرية بوضوح. ينشأ العلم داخل المنظومات الفكرية التي تكون الفلسفة اهتمامها الرئيسي وتخضع لديناميكيات عديدة بها.

لقد كان العلم التجريبي عبر التاريخ تحولاً لمذهب السكولاستية التصنيفية: ليس بدرجة كبيرة كما هو مطبق على النصوص (مع أنه يمكن أن يكون الأمر كذلك)، ولكنه مطبق على ملاحظات طبيعية وقصص مسافرين ومختارات معادن وأحجار كريمة وغير ذلك. يتخذ النشاط الفكري والمنافسة شكل الامتداد الكمي بصفة كبيرة مثل ما يفعله أساتذة النصوص في تصنيفاتهم ولكن يكونوها الآن في حقائق تراكمية ويدخلون تفسيرات عليها. وكما هو الوضع في أسلوب التصنيف النصي، يبقى مستوى التجريد ثابتاً عموماً. وتكون المسائل الطبيعية بداية من Pliny (بليني) إلى Albertus Magnus (ألبيرتوس ماغنوس) بهذا الشكل، فالنزعة السكولاستية التصنيفية التي استمرت بعد «الثورة العلمية» قد أضافت أسلوباً آخر لممارسة العلم في «غرفة الفضول» التي اشتهرت بين مناصري العلم الأرستقراطيين في القرنين السابع والثامن عشر وفي أعمال التصنيف بأسلوب علمي.

تتداخل الملاحظات الطبيعية مع دراسة القوة الخارقة؛ لأن هذه الأخيرة تتخذ شكل أنظمة الاتصال بين جوانب الواقع المختلفة بما فيها العالم الطبيعي، وتُعد دراسة القوة الخارقة كذلك تحولاً للنزعة السكولاستية التصنيفية، مع اختلافها عن الشكل النموذجي، أي من خلال دمج مفاهيم مأخوذة من تجريد فكري مع الفوائد الملموسة عند الناس العاديين في السحر السائد.

ولم تغير «الثورة العلمية» في أوروبا سنة: (١٦٠٠ تقريباً) من التركيز الطبيعي للعلم التقليدي وإنما غيرت ديناميكياته الاجتماعية. لقد أطلقت على هذه الديناميكية اسم علم الاكتشاف السريع (الفصل: ١٠). من خلال توصيل المنظومات الفكرية مع أصول أدوات البحث، يظهر نوعاً من الظواهر الجديدة التي يمكن أن تُقام عليها تفسيرات نظرية. لم يعد الابتكار

والتقديرات الفكرية كذلك يعتمدان على تنقلات داخل تسلسل التجريد والانعكاسية مثل الفلسفة، ولكن تعتمد على معالجة وضع تكنولوجيا البحث، نتيجة تلسكوب Galileo (غاليليو) ومضخة الهواء التي اخترعها Boyle (بويل)[٧].

يُطرح تساؤل عن تأثير القوة الخارقة في الثورة العلمية لأن انطلاق علم الاكتشاف السريع تم في المنظومات نفسها التي تضمنت زيادة مفاجئة في الاهتمام بدراسة القوة الخارقة: يُعد Paracelsus (باراسيلسوس) وBruno (برونو) وKepler (كيبلر) وNewton (نيوتن) أمثلة مشهورة لهذا التداخل.

ولم تتسبب دراسة القوة الخارقة في علم الاكتشاف السريع، فالسبب الأول هو أسلوب تفكير (وتقليد قائم بهذا الوضع منذ أمد بعيد) أما الثاني هو تجديد في ممارسة اجتماعية ومقتنيات مادية. ففي الرياضيات، عندما بدأ أسلوب الاكتشاف السريع قبل جيل تقريباً من بدايته في العلوم الطبيعية، كانت «الآلية» الجديدة لوضع معادلات وحلها مختلفة تماماً عن الأساليب في علم الأعداد المتصل بالقوة الخارقة الذي لم يواجه أية ثورات[٨].

ومع ذلك، يوجد تشابه في البيئة الاجتماعية المحيطة التي كونت دراسة القوة الخارقة وعلم الاكتشاف السريع حيث أنتج كل منهما توجهات عادية ومراحل تجريد أعلى من مناقشات موجهة إلى الأمام من المنظومة الفكرية. ظهر علم الاكتشاف السريع عندما اندمج فرع من المنظومة الفلسفية مع متخصصين تجاريين ومتخصصين آخرين ممن كانوا يطورون أصول الأدوات الفيزيائية مثل العدسات والمضخات. تتمثل دراسة القوة الخارقة في استخدام أنظمة تجريد أعلى في العالم الفكري باعتباره عالماً غير مرئي من المراسلات التي ينجذب من خلالها المتخصصون إلى توجهات عادية في ممارسة السحر. عززت فترة الإصلاح ما بعد النهضة التي لحقت هذه الفترة بانقلاب قواعدها المادية إلى إنتاج فكري وتصدعها في أنظمة التشريع السياسية الدينية، وإعادة توزيع المنظومات الفكرية في هذين الجانبين. لم تؤد دراسة الميتافيزيقا[٩] إلى ثورة الاكتشاف العلمي السريع ولكن يوجد تشابه في أسبابهما.

نسلك الآن المسار الثاني الرئيسي لتزايد التجريد والانعكاسية.

*** نظريات المعرفة التأكيدية والوصفية والنقدية:**

تكون علوم الكونيات التي تمثل عناصر العالم، خاصة في مراحلها المبكرة، مؤكدة دون مناقشة، فهي تبقى لكي تحقق هدفها من خلال إثارتها باعتبارها تصويراً أخاذاً، وبعد ذلك من خلال شمولية واتساق رؤية الكون التي تقدمها. وهي تسبق نظرية المعرفة. يُعتمد في النزاعات بين الأوضاع المتنافسة على معايير معقولة بالإضافة إلى أساليب منطقية مثل إجراء مناقشة من خلال قياس منطقي. تكون هذه الطريقة متشابهة تماماً عندما تبدأ مناقشة فلسفية عن مسائل دينية أو أخلاقية أو سياسية بدلاً من الكونية. وعندما تشتد حدة المناقشة؛ لأن سلاسل تعاقب الأجيال تمتد بين المفكرين، تصبح مسألة المعرفة نفسها موضوعاً، أي مرحلة متقدمة في تسلسل الانعكاسية، وهنا أيضاً تكون القرارات الأولية تأكيدات قطعية لشكل المعرفة الصحيح. تدرج تعاليم النايايا المبكرة ببساطة أنواع المعرفة: الإدراك الحسي والاستدلال والقياس المنطقي وتحكيم النصوص. وبالمثل يوجد التصنيف الأول لأنواع المعرفة الذي وضعه al-Baqillani (الباقلاني)، (سنة: ٩٦٥ بعد الميلاد) أي لمدة ثمانية أجيال تقريباً داخل التسلسل الإسلامي.

أقر متبعو الكونفوشيوسية الجديدة أن المعرفة تأتي من البحث في الأشياء، ولكن لا يتضح لماذا يجب أن يكون هذا هو الشكل المفضل من المعرفة. حينما يظهر اتجاه جديد في النظرية المعرفية، فإنه يميل في البداية إلى التأكيد الحاسم: بعد فترة نقاش حاد حول معرفة العموميات، دعا Roger Bacon (روجر بايكون) إلى التجربة والخبرة موضحاً أنهما يؤديان إلى اليقين التام.

يمكن توضيح نظريات المعرفة التأكيدية داخل نظريات المعرفة الوصفية، وتوصف طبيعة المعرفة بأسلوب يتصل بعلم النفس أو علم الكينونة. في الهند اعتبر اليانييون أن الجهل مادة، نوع من التراب الذي يعلق بالروح ويحجب صفاء معرفتها الأصلية. تتلقى مدرسة السامخايا المعرفة باعتبارها قائمة على أساس شعاع يحمل انطباعاً مادياً من أحد العناصر إلى العين. منذ العصور اليونانية القديمة ومروراً بخلفائهم في العصور الإسلامية الوسطى

واليهودية والمسيحية، تناول متبعو المذهب الأفلاطوني والأرسطيون المتبعون لمذهب أفلاطون المعرفة تناولاً وصفياً على أنها جانب من الأفكار المنبثقة من الإله أو الحقيقة المطلقة، فتناولوها باعتبارها أمراً واقعاً، وتجادلوا بدلاً من ذلك حول إذا ما كان فكر الإنسان جزءاً من الروح الكونية الفردية. وظهر المنطق في كل مكان باعتباره نوعاً من المعرفة الوصفية على هذه الأرض الخصبة وتمت متابعة التحول للتصنيف السكولاستي مكثفاً وكأنه على ساحة علوم الوجود التي تكون العالم.

لا تثير أي نظرية من نظريات المعرفة الوصفية هذه تساؤلات ضرورية عما إذا كانت أشكال المعرفة هذه هي فعلاً معرفة واقعية. نشأت المعرفة النقدية بطريقة مضادة. في العالم الإسلامي، وجهها المتصوفون المضادون للعقلانية أو المحافظون المتصوفون، مثل al-Ghazali (الغزالي)، الذي رفض مجموعة النصوص الإغريقية كاملة بالإضافة إلى التصوف العقلاني في علم الكلام الإسلامي من خلال كشف افتقارهم إلى أسس النظرية المعرفية وIbn Taymiyah (ابن تيمية) الذي انتقد الاستدلال القياسي باعتباره فارغاً بسبب افتراضاته السطحية عن الحقائق الكونية والحجج الثابتة بذاتها.

والاندفاع نحو المعرفة النقدية يكون عرضياً؛ لأنه يظهر في عصور محددة (مثل عصور سقراط وديكارت وكانط) وغالباً ما يرجع إلى دورة أخرى داخل المعرفة الوصفية. لم تكن أعمال نقد ابن تيمية ثابتة؛ فمع انتصار مبدأ المحافظين الدينيين، بقي المنطق وحده تقريباً من التراث الإغريقي باعتباره أساساً لمنهج المدارس الأرثوذكسية. ألغت الفلسفة الاسكتلندية المتميزة بعد ذلك معايير هيوم (Hume) المعرفية الدقيقة في التقدير السائد على مدار عدة أجيال وقدمت نظرية معرفة عادية (نظرية معرفة وصفية) باعتبارها حلاً لمشكلات خطيرة. هذا النوع من تراجع مستوى تحليل نظرية المعرفة سائد وتعوقه المكانة العالية لتساؤلات نظرية المعرفة والميل إلى قراءة تاريخ نصوصنا الكلاسيكية بانتقاء، بوصفها انتقالاً من قمة نظرية معرفية نقدية إلى أخرى.

يُعد التسلسل الميتافيزيقي في نظرية المعرفة نفسه تحولاً لتسلسل التجريد والانعكاسية، وتوجهه عملية التناقض العامة نفسها داخل منطقة الانتباه

الفكري والترتيب عند مستوى تجريد أعلى. توجد المعرفة النقدية في مستوى انعكاسي أعلى؛ فهي نظرية معرفية في رتبة ثانية ويؤسسها انعكاس إدراكي على أساليب معرفة أجيال سابقة في الرتبة الأولى.

تتداخل نظرية المعرفة مع مستويات متتالية في تجريد ميتافيزيقي، تمثل المعرفة النقدية طريقاً سريعاً نحو أنظمة ميتافيزيقية عليا. تتزايد مجادلة السفسطائيين لدى سقراط وأفلاطون بوضوح وتثير تساؤل معايير المعرفة الموضوعية التي تؤدي في الحال إلى إنتاج علوم كينونة جديدة: عالم الأنماط لدى أفلاطون ومزيج الأنماط الأكثر تعقيداً لدى أرسطو وعلوم الكونيات المكونة للعالم بالإضافة إلى عدة أنظمة ميتافيزيقية منافسة. نتجت عمليات التجريد الميتافيزيقية الكبرى بالطريقة نفسها في الهند منذ ظهور الأنظمة البوذية المتتالية وحتى الواحدية الهندوسية ومنافسيها الثنويين من خلال الأدوات المباشرة لنظرية المعرفة السابقة لها في الحال، وحتى في الصين حيث لم يبعد تسلسل النظرية المعرفية كثيراً، تَبع تساؤل مدرسة المنطقيين المعرفي على الفور تخصيص الغموض باعتباره فئة متصلة بعلم الكينونة في كتاب (الطاو)الطريق إلى الفضيلة.

يهدد أحياناً تطور نظرية المعرفة بتوقف الميتافيزيقا فجأة. هدف فرانسيس بيكون (Francis Bacon) إلى تحطيم التجريد الفلسفي، مقيماً معرفته بناء على المسار الذي يؤدي إلى تراكم تجريبي؛ فنظرية المعرفة التي وضعها بيكون هي نظرية تأكيدية وليست نقدية. وضع ديكارت معايير نقدية واضحة لها هدف مماثل لتغيير الفلسفة القديمة بعلم جديد. ومع ذلك، فالنتيجة لا تكون إنهاء الفلسفة القديمة، ولكن لتأكيد الفصل بين العلم والدين باعتبارهما فرعين مختلفين بالإضافة إلى الفصل داخل الفلسفة لتقديم أساليب تخضع من خلالها الميتافيزيقا إلى إحياء ملحوظ، ونرى ذلك على نحو متكرر. تتقدم أوروبا الحديثة، حيث تصبح نظريات المعرفة النقدية مركزية على نحو متزايد، من خلال سلسلة متتالية من أسس ميتافيزيقية جديدة وخفية.

لم ينجح كانط ـ الذي قدم فكرة الفلسفة «النقدية» ونظرية المعرفة التي تُعد أساساً لمنهج الفلسفة ـ في تحقيق نيته الظاهرة في فصل الجو المحيط للتأمل المحظور، ولكنه قدم وسيلة يمكن من خلالها أن تتقدم الأسس

المثالية داخل هذا المجال. اتبعت الأسس الميتافيزيقية مباشرة مثل عالم Meinong (ماينونغ) عن «المادة» الذي يضم جبال الذهب والدوائر المحيطة وهرمية هوسرل الظاهراتية عن الذات والأنا الترانسندنتالية، وفريجه الذي هدف إلى توضيح الالتباسات من خلال تقديم مذهب شكلي منطقي جديد وعام جداً، وبرينتانو الذي اقترح استنتاج المنطق من علم النفس التجريبي.

يوضح نزاع راسل في استخدام أدوات منطقية جديدة تقدماً عاماً لتسلسل التجريد والانعكاسية. تُحسم التناقضات المعطلة للعقل التي اكتشفها في نظرية المجموعات من خلال الانتقال إلى مرحلة الأفضلية عند مستوى أعلى من التجريد؛ فنظرية الأنماط تمنح راسل وضعاً انعكاسياً يمكن من خلاله النظر إلى الالتباس بين أنماط غير متجانسة من القرارات المتصلة بمصدر التناقضات. ومع ذلك، تصبح أدوات راسل الجديدة بسرعة هي أسس أنظمة ميتافيزيقية جديدة غريبة مثل أطروحة فيتغنشتاين. ليس من المثير للسخرية بالنسبة إلى الحركة المضادة للميتافيزيقا في الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية أن تتبعهما نتيجة ميتافيزيقية؛ فهي جزء من تسلسل المعرفة الميتافيزيقية.

إذا كانت نظريات المعرفة تغذي الميتافيزيقا فالعكس صحيح. اشتق توما الأكويني نظريته المعرفية من الافتراضات الميتافيزيقية، ولأنه لا يمكن للبشر استيعاب عالم العموميات المجردة فيجب أن تنشأ معرفتهم عن طريق التخصيصات. بعد مهاجمة أسبقية متبعي القديس أغسطين للمعرفة بالعموميات وأسبقية معرفة متبعي توما الأكويني بالتخصيصات، استنتج (دونس سكوتس) أن المعرفة الأولية هي تلك المعرفة بوجود المعاني الأحادية بعيداً عن هذا التقسيم. تندمج هنا نظرية المعرفة مع علم الكينونة؛ فالتساؤلات النقدية عن قواعد المعرفة تصبح غير قابلة للفصل عن المناقشات حول ماهية الموجودات.

عند العودة إلى اتباع مجال الميتافيزيقا، يميل النقد الميتافيزيقي إلى السقوط، ويكون السعي مرة أخرى نحو نظرية المعرفة من منطلق وصفي. ينتج المذهب التجريبي لدى لوك، بهجومه على الأفكار الفطرية وبعدها المتعمد عن مذهب المادية المؤكد بعيداً عن النقد في الفلسفة الجسيمية،

ينتج جدل المنظومة الديكارتية. يتعامل بعض المؤيدين مع ذلك باعتباره معرفة وصفية ويسعون إلى مبادئ المعرفة على نحو ملموس في علم النفس التجريبي. ومع ذلك، حول بيركلي، خليفة لوك، نفس الأدوات التجريبية إلى ميتافيزيقا مثالية متطرفة. بدأ هيوم بأكثر طرق لوك التقليدية من خلال محاولة بناء نظام تجريبي للعلوم الإنسانية، ولكنه انتقل إلى ما يرى أنه قنوات جانبية لمعضلات معرفية. وهي تقدم بدورها المنطقة الأحجية لدى كانط. يمكن إثراء الفلسفة الأوروبية الحديثة في هذا التدوير المتكرر بين نظرية المعرفة والميتافيزيقا.

علينا الآن أن ننظر في أسباب التسلسل الميتافيزيقي المعرفي. توجد ثلاثة أسباب قابلة للإدراك، منفصلة تحليلياً ومتصلة أحياناً على المستوى التاريخي وهي:

(١) مبدأ الشك باعتباره دافعاً (مذهب الكوجيتو من بين الحركات الكلاسيكية المضادة التي يثيرها مبدأ الشك).

(٢) والحدة المطلقة للجدل واستمراره مما يؤدي إلى الانعكاسية المعرفية.

(٣) والتوترات المعرفية الناتجة عن مذهب التوحيد داخل الفكر التجسيمي.

مبدأ الشك باعتباره دافعاً

يظهر أحد أشكال نظرية المعرفة محل الجدل في شكل مذهب الشك، وتمثل إحدى الطرق التي ينشأ بها ذلك الشكل في طريقة ازدحام منطقة الانتباه الفكري أي أن المجموعات المتعددة تخترق أعلى حدود قانون الأعداد الصغيرة ويوجد شعور فوضوي بنقص الآراء الواضحة، فلا يوجد اتفاق حول ما هو صحيح وحتى البدائل تكون مشوشة[١٠].

يظهر مبدأ الشك في أثناء توسع أرجاء المجتمع الفكري سريعاً من أجل إجراء جدل متعدد الجوانب. تُعد أثينا في وقت السفسطائيين واحدة من أشهر الحالات، عندما التقت جميع شبكات العمل وكان مستوى المنافسة حول أصل الأفكار في ذروته. وفي الأجيال التالية، ارتفع مبدأ الشك هذا لدى

بيرو وتيمون إلى مستوى مدرسة فكرية. توجد حالة أخرى في الهند في فترة الأوبانيشاد السابقة، مع الانهيار الجزئي لمدارس الفيدا والطوائف الدينية المتعددة في حركة شرامانا.

تنكر بعض الآراء النقدية المصير بينما تنكر آراء أخرى الأخلاق. وكان سانجايا الذي عاصر بوذا شكوكياً صرفاً ينكر المعرفة عموماً. علاوة على ذلك، ظهر مثيل آخر في الصين في أثناء فترة الدول المتحاربة، عندما قامت مراكز مثل أكاديمية تشي سيا التي دعمت منظومة «المدارس المائة».

ويظهر المتخصصون في الجدل اللذين يجادلون حول جانبي التساؤل، فيصبح أسلوب المناقشة المتناقضة مشهوراً بداية من هوي شيه وحتى كتاب الطريق إلى الفضيلة. عمل مفسرو التناقضات وادعاءات غياب الحقيقة على تشتيت مركز الانتباه في فترات التأسيس المهمة مقابل هذه التقاليد الإقليمية الثلاثة[١١].

ويُظهر مبدأ الشك المنافس المجتمع الفكري كله على أنه طريق مسدود تماماً. ومع ذلك، يظهر الشك فقط في مجال قوى متناقضة، ومن الجدير بالذكر أن المعارضين لم يقتنعوا أبداً بالمناقشات الشكية، ولم يتخلوا عن الاستمرار في آرائهم. يُعد الشك مجموعة من بين عدة مجموعات داخل سلسلة من التناقضات؛ فهي تتطفل على أعدائها وتخمد بعد إخمادهم. مثلما ارتبطت Arcesilaus' Academy (أكاديمية اركسيلاوس) بدحض الآراء الرواقية القديمة واختفت مع مذهب التغيير لدى معارضيها. [مؤلف Reale ريل سنة (١٩٨٥)، صفحة: (٣٣٤)].

يعتبر مبدأ الشك خطوة داخل تسلسل التناقضات التي ترتفع نحو مستويات تجريد عليا. تبع السفسطائيون الإغريق بانبثاق المعايير المعرفية الواضحة في وقت سقراط وأفلاطون. تحول الموقف في المنطق الجدلي من خلال المدرسة الميغارية وتبعه منطق الأرسطيين والرواقيين الأقل نزاعاً. تم الحفاظ على بقاء الجوانب المعرفية في الفلسفة الإغريقية من خلال الوجود المستمر وتحدي الشكوكيين. وظهر في اليونان، أقوى تطور لمبادئ الشك مع أقوى تطورات قديمة للمناقشة المعرفية.

قدم Sanjaya (سانجايا) موقف الشك الدائم في الهند، وكما وضح

غوتاما بودا أن المنظومة الفكرية ليست معرفية بصفة كبيرة في حد ذاتها باعتبارها مزيجاً من نظرية المعرفة وعلم الكينونة داخل المفهوم العام وأن عالم الأشياء الطبيعية يعتبر وهماً، وتمزج البوذية مبدأ شكيّاً شاملاً وغير محدود داخل موقفها الأساسي الموجه ضد العالم المادي وضد تجسيم الوجود المطلق وخاصة بقاء النفس، ولكن السلسلة المصيرية السببية والمسار الديني خارجها ليسا وهميين. قد يؤدي هذا المعتقد عن الوهم الكوني الذي أصبح سلاحاً ضد الأجيال المستقبلية من فلاسفة الهند، في المذهبين الهندوسي والبوذي، إلى ظهور نظريات معرفة واضحة.

لم يوضع مبدأ الشك في الصين لدى مجادلي الدول المتحاربة على أساس شديد العنف؛ فليس لدينا شك كلي في غياب الحقائق، ومع ذلك، نجد أقوى تطور نحو نظرية المعرفة الصينية في الجزء الأخير من هذه الفترة. كان التسلسل هو أعلى نقطة على مدار قرون عديدة من تقدم الصين نحو تجريد أعلى، خلال هذه الأجيال. تطور المنطق الصيني تطوراً فريداً في مجموعة النصوص الموهية المقدسة التي يمكن أن يتم تفسيرها بصفتها انتقالاً نحو التغلب على تناقضات هوي شيه ومدرسة علماء المنطق من خلال قرار أكثر دقة. غاب هذا المعيار المعرفي كثيراً نتيجة التركيب السائد في مدرسة هان الكونفوشيوسية ولكن توجد نتيجة واضحة أكثر تتمثل في مزيج معرفي في علم مسميات الأشياء الغامضة في كتاب الطريق إلى الفضيلة. وعلى عكس الأمر في الهند، حيث يحمل الوهم الكوني مقياساً معرفياً صريحاً، ولا يوضح الغموض الطاوي غياب مصداقية الأشياء الطبيعية وإنما يوضح عبث التعبير عنها بوضوح. هذا الغموض يمثل إقراراً ضمنياً بنهاية الجدل المعرفي وتسلسل التجريد في الفلسفة الصينية عموماً.

يظهر مبدأ الشك الأساسي في كل هذه المجالات الكونية من خلال مواقف تعرضت فيها منطقة الانتباه الفكري لأول مرة إلى أزمة ازدحام، وبعد ذلك، كلما جمعت المنظومة الفكرية مفاهيم عن مستوى تجريد أعلى، ينتعش مبدأ الشك في فترات منتظمة أحياناً في مظهره الكلاسيكي مثل «بلاء يصيب كل الأماكن»، ولكن أحياناً أخرى يستخدمونه من يرغبون في فصل استنكارهم للحقيقة عن توسيع جوانب مجالها بتأن مثل أداة جراحية. كان مبدأ الشك مدرسة مترسخة في اليونان في عهد الإغريق و«الحركة السفسطائية

الثانية» التي قام بها الكتاب المتنافسون في الإمبراطورية الرومانية، وكانت المدرسة شبيهة بخليط أعمال توفيقية بين المعتقدات في الأفلاطونية المحدثة، بينما يدعم انغلاق مذهب الرواقية ومذهب الإبيقورية عن تسوية جُدُلهم الحال السائد لأنه لا يمكن الاتفاق على أساس معرفي. ساعدت الجدليات المتصلة غير المقنعة لدى التوماويين ومتبعي سكوت في القرون التالية للديانة المسيحية في العصور الوسطى، على ظهور حالة نقدية متزايدة بين متبعي مذهب الإسمانية.

تزايدت هذه الحالة بحلول أواخر القرن السادس عشر، مع تكدس الآراء واحداً تلو الآخر نتيجة إحياء الإنسانيين للفلسفات القديمة؛ فتكون النتيجة فترة أخرى لا يبني فيها قانون الأعداد الصغيرة منطقة انتباه ولا تتدفق طاقة الحياة الفكرية عبر قنوات فكرية واضحة. ويتكون الرأي من خلال ظروف سياسية خارجية؛ فالانشقاقات الداخلية والخارجية بين مذهب البروتستانتية اللوثري والكالفيني والطائفي ومؤامرات الحكام العلمانيين بينهم وبين المذهب الكاثوليكي ضد الإصلاح بالإضافة إلى سأم فكري واسع في الجُدُل، أدت إلى الوضع الذي ظهر فيه Montaigne (مونتين) وSanchez (سانشيز) وCharron (شارون).

في وقتنا الحالي، أدى التوسع الكبير في التخصص الجامعي نتيجة الاندفاع الكبير للتعليم منذ ستينيات القرن العشرين فصاعداً إلى ظهور مبدأ الشك من جديد في مذهب اللاقاعدية المؤيد للنسبية لدى التاريخيين ومتبعي مذهب ما بعد الحداثة من المثقفين.

توجد مبادئ الشك نتيجة ازدحام منطقة الانتباه، وتتسبب حالات أخرى في استخدام أدوات الشك كاملة، وتتمثل إحداها في استخدام الشك في المناقشات استخداماً إيمانياً، ليس مثل مبدأ الشك الدائم ولكن لرد الهجوم على نقاد التقليد الديني. ونجد هنا الكاثوليكيين اللذين يستخدمون تلك الطريقة في المناقشات لدحض اعتماد المصلحين البروتستانتيين على الكتاب المقدس، فالحوارات المسيحية توهن مذهب المادية العلمي أو مذهب التجريبية الحسية أو دفاع جاكوبي ثانية عن الإيمان بالنصوص المقدسة ضد المثالية الكانطية.

وبمجرد أن تتقدم المناقشة القائمة على الشك بصفة ملحوظة في منطقة الانتباه، يمكن استخدامها في الأجيال التالية لأغراض متعددة ومحدودة أكثر، وفي أثناء الدمج مع العقائد الأساسية للمجموعات الأخرى داخل المجال، ويُعد الكوجيتو أكثر هذه الاستخدامات تأثيراً داخل مبدأ الشك.

تكرار مبدأ الكوجيتو

تعتبر عبارة «أنا أفكر إذن أنا موجود» انتقالاً جدليّاً قائماً على أساس الشك الدائم لوضع معايير معرفية ومن ثمة نظرية معرفية نقدية؛ فمن خلال تطبيق مبدأ الشك يمكن لأحدهم تأسيس ما لا يمكن الشك فيه. ويمثل الكوجيتو نموذجاً كلاسيكياً لخطوة أعلى داخل هرم الانعكاسية. استخدم بعض أعظم الشخصيات مبدأ الكوجيتو في مناسبات خاصة بتقاليدهم مثل Augustine (أوغسطين) وشانكارا وابن سينا وديكارت وفيشته مما يعني أن هناك شخصيات عظيمة ظهرت نتيجة للتوسع الجديد لتسلسل التجريد والانعكاسية[١٢].

كتب أوغسطين في القرن الرابع بعد الميلاد في جيل «آباء الكنيسة» المسيحية عندما كانت معتقداتها مقننة تقنيناً حاسماً. كان أوغسطين يرى ترسيخ العقيدة المسيحية في الحنكة الجدلية المتراكمة داخل المنظومات الفلسفية باعتباره معلماً فصيحاً ماهراً متحولاً عن ديانة وثنية أخرى. ومع ذلك، فقد كان مبدأ الشك رأياً في الفلسفة الإغريقية يعود إلى حوالي: (٢٠) جيلاً.

وبالتالي، لماذا يجب أن يظهر مبدأ الكوجيتو الآن لأول مرة؟ تجادل معارضو مبدأ الشك منذ أول فترة لهذه المدرسة حول الدفاع عن مبدأ الشك لأنه يوهن نفسه، أي أن الشاك يكون متأكدا من عملية الشك لديه، وفي الواقع دُمج هذا الجدل مع مذهب الشك المعقد الذي وضعه Aenesidemus (أنسيديموس) (سنة: ٦٥ قبل الميلاد)؛ فالشخص الشاك يحجم المناقشة حول كل شيء وحتى عن مذهب الشك نفسه. يترك المجال ثابتاً من خلال قائمة المجموعات الفكرية والمناقشات والأخرى المضادة لها، ويجد معارضو مبدأ الشك أسباباً ترضيهم من أجل رفض مبدأ الشك والاستمرار في أساليبهم.

تحمس أوغسطين للقيام بشيء آخر: طبق مبدأ الشك لتوضيح أساس الفلسفات المتنافسة ثم بنى على المبدأ نفسه نظاماً آمناً، وفي هذه الحالة يوضح أن العقيدة المسيحية هي الأفضل بين الفلسفات الوثنية من خلال أفضل معيار فيها. يُبطل الشك كل شيء باستثناء حقيقة واحدة عظيمة وهي وجود الشاك. أنار ضوء الإدراك الواضح الذات التي ثبت وجودها بهذه الطريقة، ويدرك هذا الأمر عن طريق الوعي التام، وينبثق هذا المعيار المبهم من الإله. أصبح أوغسطين أباً للتحولات العديدة داخل المذهب الأفلاطوني المسيحي التي كان من شأنها السيطرة على أوج العصور الوسطى والعصور اللاحقة؛ فقد وضع تقليداً لنظرية المعرفة النقدية التي وجب على معايير المناقشة الحادة أن تتنافس حولها منذ ذلك الوقت.

ظهر مبدأ الشك متأخراً بعض الشيء في المنظومات الإسلامية؛ ولم تسمح القوى السياسية في الدين بوجود شك كلي حقيقي وما يظهر في الشك الإيماني الذي قدمه الغزالي (سنة: ١٠٦٥ بعد الميلاد) لرفض الفلسفة الإغريقية المستشرقة، وكذلك التدين العقلاني لعلم الكلام الإسلامي من أجل دعم الطرف الثالث المتصاعد وهو الصوفية. وهنا يظهر الكوجيتو الإسلامي في عدة أجيال قبل ظهور مبدأ الشك بدلاً من أن يكون رداً عليه، وتتمثل المنظومة الفكرية في تكوين سلسلة كاملة من الآراء الفلسفية في القرن العاشر: حيث تحدت الفلسفة الإغريقية علم الكلام الإسلامي؛ كانت القومية العربية الإسلامية تتزايد وكان تسامح الديانات غير الإسلامية يتلاشى من خلال حملات اعتناق الأديان.

رتب الباقلاني الذي وضع قوانين المذهب (في القرن العاشر) مصادر المعرفة المختلفة بأسلوب سكولاستي في المدرسة الأشعرية التي تمزج علم الكلام مع التيارات الدينية الأكثر تمسكاً بمبدأ المحافظة، وأدرج من بين معارف أخرى معرفة الذات التي لاحظ أنه لا يمكن الشك فيها، ومع ذلك، فهي ليست نظرية معرفة نقدية ولا تقوم على أساس مواجهة مبدأ الشك؛ وتُدرج المعرفة الناتجة عن الأشياء المحسوسة والتقارير التي يقدمها أشخاص آخرون في نفس مستوى مبدأ الكوجيتو لدى الباقلاني.

قدم ابن سينا الاهتمام بنظرية المعرفة في الجيل التالي بطريقة أكثر

ترتيباً، وهو على دراية كاملة بالضغوط الخارجية التي تتكون ضد الفلسفة الإغريقية المستوردة. تمثل موضوع ابن سينا الذي شهره في دمج هذا التراث الأجنبي مع النزاع الأساسي داخل التدين الإسلامي العقلاني، والعلاقة بين قوة الإله الإبداعية والمواد الكونية الزائلة. يُمثل مبدأ الكوجيتو لدى ابن سينا انتقالاً نحو تشذيب الشك التام في مخلوق وجودي وبذلك فقد قدم ابن سينا دليلاً عن الإله حتى الآن عند مستويات غير معروفة من التجريد والانعكاسية الفلسفية. وضع ابن سينا تجربته الفكرية عن وجود رجل يطير في الظلام ويشك في كل ما يخص العالم المادي لكي يوضح أن الوجود نفسه معروفاً دائماً حتى وإن كان هناك شك في نوع هذا الوجود، ويعد هذا الوضع أعمالاً تمييزية إلى ابن سينا بين الأنواع الفرعية للموجود الضروري والممكن والمشروط مما يؤدي إلى إثبات وجود الإله باعتباره موجوداً ضرورياً ومجرداً بذاته بعيداً عن أي اعتبارات أخرى.

توضح حالة ابن سينا أنه يمكن استخدام الشك بمنهجية داخل مصادمات الحياة الفكرية لاكتشاف مستويات تجريب جديدة. كان إحياء منهج أرسطو في منتصف القرن الثالث عشر منهج أوغسطين وابن سينا (باسمه في اللاتينية Avicenna) الذي كان أكثر المناهج المؤثرة المستجلبة داخل الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.

لا يثير هذا الأمر الدهشة مع العلم أنهما يشكلان أعلى نقطتين في المعتقد الأفلاطوني الحديث السائد الذي تشذبه الحدة المعرفية من خلال مواجهة عدائية مع مبدأ التوحيد المتطرف. يمكن منافسة استخدام ابن سينا للشك حتى بعد انتصار فلسفة أرسطو المسيحية؛ يتعمق دونس سكوتس أكثر من توما الأكويني وابن سينا وصولاً إلى مستويات تجريد عليا من خلال الإشارة إلى الموجود أحادي المعنى الذي نتصور أنه وجود أو روح حتى وإن كنا نشك في ذلك.

لم تستخدم التوجهات العقلانية للفلسفة الإسلامية والمسيحية عموماً مبدأ الشك التام وكان استخدام دونس سكوتس للشك محدداً وواضحاً تماماً. يظهر مبدأ الشك الكامل مع الكوجيتو مع قيام الحركة الإسمانية في القرن الرابع عشر، ويشبه الموقف هنا الظروف الكلاسيكية لمبدأ الشك كثيراً

باعتباره بلاء يصيب كل الأماكن وينشأ بدرجة كبيرة عندما تزدحم منطقة الانتباه وتبدأ الخطوط المتنافسة ولا تظهر إشارات الابتعاد. وصل Jean of Mirecourt (جين أوف ميركورت) إلى أبعد درجة في التنظيم الإسماني لدحض الآراء المؤيدة لتوما الأكويني وسكوت وبالتأكيد أية افتراضات عقلانية في الدين في ذروة الأحداث في فرنسا في أربعينيات القرن الرابع عشر. ركز ميركوت على الكوجيتو، ولكن على أنه جزء مكون، ذلك العنصر المعرفي الآمن بما أنه يجتاز اختبار مقاومة التناقض الذاتي. كان ميركوت شخصية شاذة في الفلسفة المسيحية في العصور القديمة؛ فحُرقت كتبه ولم يكن مذهبه ذا تأثير، وهنا لم يحقق الكوجيتو شهرة حيث لم تكن له نتائج مكونة لنظام فلسفي؛ فكان استخدام ميركوت للمبدأ هداماً بصفة كلية.

حقق شانكارا شهرة واسعة في الهند طوال فترة فلسفة ما بعد البوذية من خلال الاستخدام البناء لمبدأ الكوجيتو. وكان استخدامه لمبدأ الشك الدائم استخداماً ناضجاً لتفسير أنواع المعرفة الدنيوية كلها.

أثبت الشك وجود الشاك ووجود أساس واضح للإدراك في ذلك الحين؛ ويمثل هذا الأمر الواقعية العليا بعيداً عن مبدأ الثنائية ونقيضه. ولم يكن هناك تقليد لمبدأ الشك الدائم في الفلسفة الهندية لمدة طويلة جداً (منذ سانجايا في الجيل السابق لجيل بوذا)، ولم يحيه شانكارا. ولكن مسألة شانكارا لا تتمثل فعلياً في وضع مبدأ الشك ومبدأ الكوجيتو الذي يتغلب عليه في الوقت نفسه، وهو لديه مكونان أساسيان في منظومته المتصلة بالمقدمات: الجدليات بين أساتذته المعاصرين في مدرسة الميمامسا الخاصة بالواقعيين الذين أثاروا تساؤلاً حاداً حول المعايير المعرفية والدور الضروري للإدراك في المعرفة، والتقليد البوذي الكامل الذي تحكم في الجانب المثالي في المجال الذي تولاه شانكارا من أجل الفلسفة الهندوسية. أدمجت الفلسفة البوذية مبدأ شك مرسخ عن عالم الاسم المصاحب للشكل وامتدت إلى التأكيد على عدم تجسيد النرفانا. استطاع شانكارا استخدام التراث الخاص بهذا الشك كي يسقط العالم الشعوري الدنيوي الذي انتشر بين الفلسفات الهندوسية الأخرى.

وفي الوقت نفسه، كانت خطوة الكوجيتو جذابة بالنسبة إليه لأن غياب

الذات يمثل عنصراً رئيسياً في العقيدة البوذية. تمكن شانكارا من الحفاظ على ديانته غير البوذية في وقت ترسيخ تربة بوذية خصبة وتأسيس مبدأ هندوسي للمثالية عن طريق إثبات الذات باعتبارها الطريق المؤدي إلى الواقعية المطلقة.

سمح مبدأ الكوجيتو باعتباره خطوة مؤسسة لنظام فكري ببناء عدة أنواع من المبادئ تستند عليه. استخدم أوغسطين وابن سينا وشانكارا مبدأ الكوجيتو لتأسيس مبدأ المثالية، واستخدم ديكارت مبدأ الكوجيتو كي يتمكن من إزالة الفلسفة السكولاستية وإحياء الإنسانيين للفلسفات الإغريقية على حد السواء، ويدعو إلى بداية جديدة للعلم الجديد مع علم الكينونة للمادة ممتدة الوجود. وفي هذه الحالة، يكون ديكارت قد خرج من منظومة يزدهر فيها مبدأ الشك بالفعل؛ فهو بعيد بقليل فقط عن مونتين الذي استخدم مبدأ الشك كي يحث على التحرر من مجادلات انفعالية في الصراعات الدينية. كان فيرون معلم ديكارت ذا إيمان كاثوليكي استخدم مناقشات شكية ضد اعتماد المذهب البروتستانتي على الكتاب المقدس. فبالنسبة إلينا باعتبارنا أشخاصاً قد تعلمنا تقليد الفلسفة الأوروبية الحديثة، كان مبدأ الكوجيتو الديكارتي هو المبدأ المشهور، لأن المهام التي تكون النظام الفلسفي ويُستخدم المبدأ من أجلها وتمثل الفروع المتنوعة المتبعة إطار العمل الذي نفكر بداخله.

وتم توضيح أهمية المسار المكون للنظام الفلسفي في النتائج اللاحقة. بُنيت فلسفة ديكارت على المستويين الكلي والجزئي، فعلى المستوى الجزئي حدث ذلك من خلال حركة ديكارتية مضادة. كان مبدأ الكوجيتو الديكارتي موضوع الجدل بين هذه الحلقات في سبعينيات القرن السابع عشر؛ فأثار المعارضون أموراً مثل ما إذا كان مبدأ الكوجيتو نفسه له معنى آخر غير «أنا أفكر إذن أنا موجود»، ومع هذه الحدة، كان Huet (هيات) وRegis (ريجيس) رمزين ثانويين في تأثيرهما الطويل المدى؛ فالنقد في غياب البدائل البناءة غير مثمر ولا يساهم في تطورات إضافية في منطقة الانتباه.

وتوجد مع ذلك توسعات لمبدأ الكوجيتو بين أقوى الأساليب عند تطبيق حركات فكرية جديدة. ويمثل أسلوب كانط الترانسندنتالي في البحث عن الأسس الضرورية المطبقة في أي رأي تعميماً لشك ديكارت المقيد لنفسه.

يُسقط أسلوب فيشته المختلف خطوة ديكارت في إثبات وجود الذات التجريبية: وأكثر الافتراضات تأكيداً أن أ = أ يتضمن وجود ذات دائمة يكون هذا الافتراض لديها صحيحاً. توصل فيشته من خلال سلسلة من الخطوات المتشابهة إلى وجود العالم الخارجي وانتشار جدلية تؤدي فيها قرارات إضعاف الذات إلى تطوير النظام الفلسفي كاملاً. وبعد جيلين، عندما ظهر مبدأ المثالية في الجامعات الأمريكية، صاغ Royce (رويس) شكلاً مختلفاً لمبدأ الكوجيتو الذي يدمج الخطوات الديكارتية والفيختية: يتضمن وجود الخطأ وجود معيار يبين ذلك؛ فعملية الشك في شيء ما تتضمن أن هناك شيء مفهوم بطريقة ما من خلال ذات أعمق من إدراكنا الوقتي.

لم يظهر كانط ورويس نتيجة آراء مثل فيها مبدأ الشك مجموعة أساسية قوية في العالم الفكري، فلجأ كلاهما إلى مبدأ الشك لأنهما يستخدمانه في تكوين أنظمتهما الفلسفية[١٣]. فإذا لم يوجد الشك سيتم اكتشافه، وكما حدث، سعى كل منهما للبحث عن مصادر الشك التي استطاعا إيجادها.

أدت شهرة مبدأ الكوجيتو إلى وجود عدد من التطبيقات في فرنسا، حيث أصبح ديكارت مذكوراً على المستوى الوطني في المناهج التعليمية. استبدل Maine de Biran (مين دو بيران) (سنة ١٨١٥) الصيغة إلى «أنا أريد، إذاً أنا موجود».

إنَّ هذه العبارة ليست نابعة من مناقشة مبدأ الشك الجزئي في ذاته ولكنها وسيلة للتحرر من الفلسفة الترابطية التجريبية التي صارت سائدة في فرنسا بعد ذلك. أدرك مين متأثراً بهيوم أن عمليات الشعور الخارجية لا تنتج بالضرورة علاقات سببية، فهي تمثل الخبرة الداخلية لمقاومة التخلي عن الإرادة التي تكشف اليقين المباشر بالسببية. يوجد تشابه أكثر وضوحاً لشك ديكارت الكلي في مذهب الوجودية لدى Camus (كامو) (سنة: ١٩٤٠ ـ ١٩٥٠)، الذي يحول مبدأ الكوجيتو من نظرية المعرفة إلى دائرة القيم. يتمثل الأمر الأساسي الوحيد في لغته المبالغة في الانتحار لأنه يدفع بكل قيم الحياة للتساؤل، ولكن يكشف الاندفاع الحقيقي نحو العدمية حدودها: أنا أرفض العالم لأنه عديم المعنى وبذلك يوجد معيار للمعنى. واختراق البعد الاجتماعي، يقول كامو: «أنا أتمرد؛ إذن فنحن، باعتبارنا مجتمعاً أخلاقيّاً، موجودون».

يوجد الكوجيتو في منظومات فكرية عديدة حول العالم وليست كلها، ولا يوجد استخدام معروف لمبدأ الكوجيتو في الصين: ولا يثير هذا الأمر الدهشة مع العلم أن منظومات العمل بها لا تتقدم لما بعد تسلسل الميتافيزيقا المعرفية، فنحن لا نجد مبدأ الكوجيتو في الفلسفة الإغريقية (على الأقل حسب معرفتنا، أي أنه لم يحدث أي دور هام في منطقة الانتباه): فهو يظهر لدى أوغسطين فقط في النهاية بعد: (١٠٠٠ سنة تقريباً) من جيل طاليس (٣٠ جيل)، ولا يوجد استخدام ملحوظ لمبدأ الكوجيتو في أثناء الوقت المتزامن مع منظومات الفكر الإغريقية؛ فإذا احتسبنا وقت فلاسفة فترة الأوبانيشاد اللذين اهتموا بعناصر تكوين العالم، نجد أن شانكارا كان في الجيل الأربعين تقريباً، أي بعد أوغسطين ولكن على نفس مستوى ابن سينا لدرجة أن الفلسفة الإسلامية تعد على أنها استمرار للمنظومة الفكرية الإغريقية.

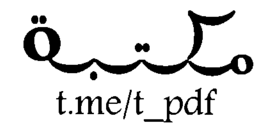
يعد الكوجيتو تطوراً عميقاً إلى حد ما في تقسيم العصور الوسطى للتسلسل أي لا يمكن القول إنه صار مهجوراً بعد ذلك، فعمليات التجريد المعقدة الموجودة في الحقبة الدينية للعصور الوسطى أصبحت فيما بعد مكتسبات دائمة لانتقالات علمانية مختلفة.

يمثل وجود شك كلي تام إشكالية عميقة النسخة المماثلة من المفهوم السائد وأهم هدف مقدس في الحياة الفكرية ومفهوماً للحقيقة المطلقة(١٤)، ويمثل هذا الأمر سبب إحياء مبدأ الشك مرة أخرى ولكن من الصعب أن يقتنع أي شخص به. إن «الفلاسفة العظماء» هم هؤلاء الفلاسفة اللذين يجدون شكلاً مختلفاً في نفس الإشكاليات الانعكاسية العميقة، وهكذا تقع العلاقة بين الحلول التي يقدمونها مع أنها ليست منتظمة، داخل الصفة المميزة للنموذج العكسي داخل منطقة الانتباه.

التقسيم طويل المدى داخل مستويات الواقعية

إنَّ القوة الرئيسية التي توجه الفكر على المدى الطويل هي الديناميكية الموجودة في الجدل المؤكد من الناحية التنظيمية، وتصبح المجموعات التي تحتفظ بكياناتها طوال عدة أجيال من النقاش منغلقة داخل خطوة محسوبة طويلة من جيل إلى آخر، فهي تزيد من انغلاقها بعيداً عن التأثيرات الخارجية

وتتغير بناء على كياناتها الجدلية المتكونة بالتبادل، وهي توجه الوعي الجماعي داخل منطقة الانتباه الفكري على نحو متكرر إلى ارتفاعات أخرى من الانعكاس الذاتي المجرد. ولنوضح كيف يفسر ذلك التسلسل في الميتافيزيقا المعرفية نقوم برسم التسلسل في الهند.



التسلسل الهندي

*** يمكن التمييز بين خمسة فترات:**

(١) في الفترة من سنة: (٧٠٠)، إلى: (٤٠٠ قبل الميلاد)، كان هناك انفصال عن المدارس الفيدية في المنافسة متعددة الجوانب بين مفكري الأوبانيشاد والزندقة. يكمن المحتوى الفكري في الحجج المتنازعة بشأن العناصر الكونية المكونة للعالم المادي. في نهاية هذه الفترة، أصبحت البوذية هي المدرسة المهيمنة، وتتمثل الخطوة الرابحة لبوذا في توضيح أن الأداء الظاهري للأشياء والذات الذي يعتبر تراكمات عابرة ومطابقة للتحرر الروحي يتم بالانفصال عن التوهم.

اندمج الجدل الشكي الذي ظهر في منطقة الانتباه المزدحمة مع التركيب البوذي باعتباره دافعاً لفصل الذات عن العالم من خلال التأمل، وجعلت سيطرة البوذية خلال فترة تكوين فلسفة الهند المجردة مبدأ الشك لدى سانجايا داخل إطاره الحاكم، فمع التدهور الخارجي للبوذية، تولى مذهب الواحدية دوره الرئيسي في الجانب الهندوسي.

يُفترض أن يكون العالم وهمياً ينصرف إلى الاهتمام الطائفي أو التاريخي فقط من وجهة نظر المفكرين الغربيين، ولكي نتناول الفلسفة الهندية من هذا الجانب؛ فإننا نفقد حنكتها الفنية القابلة للتغير خارج النطاق الديني. يمكن قول الأمر نفسه عن الإسلام في العصور الوسطى والفلسفة المسيحية، حيث لا يكون مفهوم الإله مجرد عقيدة ولكنه يكون مثمراً كذلك على المستوى الفلسفي لأنه يُطبق باعتباره مفهوماً نابعاً من نظرية معرفية (أفضل معرفة) ومن مطلقات ميتافيزيقية (قوى سببية غير محدودة وأساس وجود مطلق).

يحظى نقد التوهم بقدر من المهابة باعتباره طريقاً للوصول إلى الفراسة

الدينية في المدارس البوذية والهندوسية المهيمنة. ويُعد هذا الأمر أيضاً القوة الموجهة لتسلسل الميتافيزيقا المعرفية في الفلسفة الهندية. ويعتبر الافتراض بتوهم العالم تحديّاً أساسيّاً وموضوعاً لكل المناقشات. يمكن اعتبار التوهم مبدأ شك ترسخ عن واقعية الأشياء حيث تهتم المناقشة في البداية بالعناصر المكونة التي توهن المظاهر السطحية، ويستمر الجدل الناتج من أجل نقد واقع العناصر أيضاً.

كان على الواقعيين الهنود والمثاليين ومن يرون أن المطلقات الميتافيزيقية غير قابلة للتعبير عنها التعامل مع تحدي هذا الشك المرسخ، ذلك السلاح الأبدي الموجود الموجه ضد أي تأكيدات من أي نوع، فوجود تأكيد يتصل بواقعية الأشياء يمكن أن يقابله دائماً اتهام بأنه خطوة للبعد عن التنوير الديني.

تعوق دعوى مذهب الشك بتحررها من العداء الديني نموذجاً تجريدياً يخص كيفية سير المباراة الفلسفية الدائرة ـ وكانت هناك أوقات وبخاصة في أوج المناظرات الكوزموبوليتانية بدا فيها الفلاسفة متدينين بالاسم فقط. في واقع الأمر، هناك جزء ملاحظ من الفلسفة الهندية لم يتعامل مع العالم ككل باعتباره عالماً وهمياً. فكافة الفلسفات الهندوسية أقامت قبل ظهور مدرسة Advaita الواحدية اللاثنائية المعرفة الحقيقية على الإدراك الحسي للأشياء المادية، وقبل مذهب الأبهيدارما Abhidarama الذي اعتنقه الفلاسفة البوذيون بوجه عام العديد من عناصر العالم باعتبارها عناصر حقيقية، منكرين الفكرة التي يفرضها العقل التي تفرض التعامل مع الأشياء المادية الثابتة ومع النفس باعتبارها ذات طابع مادي ـ وهو منظور لا يختلف كثيراً عن المادية المعاصرة.

وحتى بعد ظهور الفيلسوف شانكارا، برز نجم معارضي مذهب الواحدية باتخاذ مواقفهم المحددة من قضية حقيقة العالم أو وهميته، وتنشط الحياة الفكرية في وجود صراعات. ومن ثم فإن قضية وهمية العالم في المناظرات الهندية عنت أن المواقف المادية أيضاً سوف تخضع للتفسير بذكاء معرفي.

تتطلب قضية وهمية العالم من الفلسفة الهندية ككل الكفاح للتعامل مع

نظرية المعرفة، ولهذا السبب عندما ننظر للقضية نظرة نجردها فيها من ردائها الديني، نرى أن الفلسفة الهندية ثرية بالأفكار التي تميز أعمق أحاجي التسلسل اليوناني ـ المسيحي ـ الأوروبي.

(٢) منذ سنة: (٤٠٠ قبل الميلاد)، إلى سنة: (٢٠٠ ميلاديّاً)، بلغت الانشقاقات بين الطوائف البوذية ذروتها بظهور الإنكار الجدلي من جانب حركة Mahayana المهايانا والفيلسوف Nagarjuana ناغارجوانا، وبالتوسع لنشمل الفترة الممتدة إلى سنة: (٣٥٠ ميلاديّاً) نجد أنفسنا في متابعة لمنافسات الطوائف البوذية المتواصلة، حيث بوسعنا أن نضم ظهور Yogacara اليوغاكارا، التي جعلت من البوذية فلسفة رفيعة الشأن.

سيكون من المفيد أن ندمج هذه الحقبة مع الحقبة التالية.

(٣) منذ سنة: (١٠٠ ميلاديّاً)، إلى سنة (٥٠٠ ميلاديّاً)، وقت ازدهار الفلسفات الهندوسية الرئيسية (Nayaya) النايايا، وVaisheshika الفيشيشكا، وSamkhya السامخايا، وYoga اليوغا، وMimamsa الميمامسا، جميعها فيما عدا الفلسفة الواحدية التي ازدهرت في مرحلة متقدمة)؛ وفي هذه الحقبة أيضاً حدثت المواجهة بين البوذية والهندوسية، والمناظرات حول مساحات الاهتمام المشتركة.

صار العديد من الأفكار الإبستمولوجية ـ الميتافيزيقية الصريحة في هذه الحقبة موضوعاً للنقاش، وأثيرت القضية في بادئ الأمر بين طوائف البوذية على نحو نموذجي، ثم برزت فجأة في الفلسفات الهندوسية عن طريق المواجهات التي قادت المدارس الفكرية المبتدئة نحو اتخاذ مواقف مستقطبة على الساحة الفلسفية.

أثيرت قضايا بين المدارس البوذية الأولى مثل nominalism الإسمانية في مقابل realism الواقعية والعموميات في مقابل التخصيصات الفردانية. كيف يمكن لقائمة مكونات العالم في نصوص الأبهيدارما أن تواجه اختبار وهمية العالم؟ تقول مدرسة سارفستيفادا Sarvastivada، صاحبة «نظرية أن كل شيء موجود» (بمعنى أن لكل شيء وجوداً مادياً)، إن كل عناصر الدارما عناصر حقيقية بضمان عمدية الإدراك: فالعقل لا يكون وعياً حقيقياً دون وجود هدف مادي. أشار أتباع مدرسة Sautrantika (سوترانتيكا) نظراء أصحاب

مدرسة سارفستيفادا إلى التضارب في معاملة الأشياء غير المادية على نفس النحو الذي تعامل به الموجودات المادية، حيث أيدوا مذهب الإسمانية فيما يخص المفاهيم المجردة على أساس عدم وجود مقابل مادي لمثل هذه المفاهيم في العقل. تعرضت فكرة العموميات عند ظهورها للهجوم من جانب مدارس البوذية الأخرى، معلنين أن التخصيصيات فقط هي التي لها وجود مادي، وذلك من منظور مذهب suchness (الذي يؤيد أخذ الشيء على نحو ما هو عليه) أو tathata (تاثاتا) الذي كان سيصبح علامة في بعض أشكال التصوف البوذي. بلغ الفيلسوف ناغارجونا بهذه المناقشة مبلغها؛ حيث قال إن كل الدارما (العناصر المكونة للعالم) تفتقر للوجود المادي، فلا شيء منها ينطوي على روح ذاتية بالمرة.

تبلورت المدارس الهندوسية على مستوى مماثل من التجريد، فاتخذت مدرسة المنطق المعروفة بالنايايا موقفاً مؤيداً لمذهب الإسمانية، متمسكة بالنزعة التقليدية تجاه مدلولات العالم. أما مضمون مدرسة الفيشيشكا؛ فإنه يورد المادة وصفتها، بالإضافة إلى تسلسل العموميات والتخصيصات على مستويات عدة من العمومية التي توازي فكرة التصنيف والأنواع في فلسفة أرسطو. دخل الجدل مع البوذيين في هذه المرحلة طوراً حاداً بإثارة مجموعة من المسائل الخلافية: كيف يمكن للمادة المجردة أن يكون لها وجود دون أية خواص؟ كيف يمكن أن تكون هناك علاقات بين المواد وخواصها دون أن ينحسر الأمر على نحو مطلق عن وجود وسائل وسيطة؟ وبحلول سنة: (٥٥٠ ميلادي تقريباً)، انسحب اتحاد النايايا والفيشيشكا من تأييد مذهب الإسمانية الأول واتخذ موقفاً متصلباً تجاه الواقعية: فاعتقد بمادية العلاقات، ومادية العلاقات بين العلاقات، ومادية العدم ذاته، ومن ثم أسفر الجدل عن انقسام المواقف إلى قطبين: وهمية العالم والواقعية التعددية.

وهكذا تعالت السببية في مقابل الاحتمالية على الواقعية وتعددية المادة لتصبح ساحة أخرى للجدل. أكد الفيلسوف ناغارغونا المشكلة بتعريف الكيان المادي بأنه العامل الفعال من المنظور السببي. وعلى هذا نجد أنه طالما أن كل شيء يرتبط بغيره في متسلسلة سببية، فلا توجد كيانات مادية مستقلة بذاتها أو لها طبيعتها الخاصة، ولا يوجد ما يسمى بالعموميات أو بالمواد، ومن هذا المنطلق اقترحت مدرسة اليوغاكارا مذهب المثالية رفيع

الشأن: وفحواه أن ما يبدو وكأنه من موجودات العام فهو من صنع العقل الذي يعطي الأفكار الذاتية مظهرها الخارجي.

أثيرت في جانب الفلسفة الهندوسية مشكلات مماثلة تتصل بقضية السببية، حيث تعرضت السامخايا لنقد البوذية لما تنطوي عليه من أحاجي الميتافيزيقا الثنائية. وفي حالة افتراض مادية العالم وافتراض وجود وعي منفصل مجرد شاهد ناظر إلى هذا العالم نظرة فوقية، فكيف لهذين الكيانين المنفصلين والمستقلين أن يرتبطا؟ يبدو أن السامخايا أجرت تعديلات على هذه القضية حيث وضعت الوعي الشاهد موضعاً أكثر انعزالاً، وجسدت الجوانب العقلية التجريبية والفعالة في المواد الملموسة.

هاجم النقاد هذه الفكرة أيضاً: فإذا كانت المادة في حالة من الثبات والجمود، فلم تضع نفسها على الدوام موضع الحركة؟ وتماثل وجهة النظر هذه الإشكالية العميقة التي أزاح بارمنيدس عنها الستار؛ إذ تمثل نقطة التحول لمستوى أعلى من التجريد في الفلسفة اليونانية. ردت السامخايا بحل مواز لرؤية أرسطو، يتمثل في اشتمال المادة على الكمون أو الاحتمالية، فمادة العالم تلفظ هذا العالم المرئي على نحو منتظم مثلما تبرز السلحفاة أظفارها.

نجد هنا إشكالية عميقة تكشف عن موضع بقعة مثمرة تنبثق منها مستويات من الجدل. فهذه المناقشات ترددت أصداؤها في الفلسفة الهندية؛ حيث اتخذت مواقف على جانب رؤية ساتكاريافادا satkaryavada التي قالت بوجود النتيجة مقدماً في السبب المادي، والرؤية المضادة، التي ترى أن الأسباب والنتائج كيانان منفصلان لا يمكن الربط بينهما لأن ربطهما سيسفر عن اختصار أحدهما في الآخر. اتخذت الفيشيشكا موقف الرؤية الأخيرة، زاعمة أن الكمون ليس له وجود، وأن امتزاج المكونات يؤدي إلى كيانات جديدة تماماً.

كما برزت الفُرقة أيضاً على الجانب البوذي: كانت إحدى النزاعات التي نشأت داخل إحدى الطوائف حول مسألة هل للماضي والحاضر والمستقبل وجود مستقل أم لا؟ أو هل لكل منهم وجود في المرحلة السابقة له أم لا؟ استبعد ناغارغونا الزمن والمادة على نحو تام، مرجحاً في الواقع

مذهب الوحدوية monism، بينما يؤيد مذهب المثالية في مدرسة اليوغاكارا بأن التعددية تنبثق من بذور الاحتمالية المنغرسة في أرض الوعي. في مرحلة تالية، في أعقاب انحياز المواقف مجدداً نحو اجتثاث السامخايا والبوذية من أرض الجدل، استولت الواحدية («اللاثنوية») على رؤية ساتكاريافادا التي احتضنتها سامخايا (وجود النتيجة مقدماً في السبب) مقلصة بذلك من الارتباك الذي خلفته الرؤية المزدوجة للمادة، ورافعة من شأن فكرة ثبوت المادة التي قال بها بارمنيدس لمستوى أكثر تجرداً من الوحدوية.

ولكن الجدل لم ينتهِ عند هذا الحد، حيث تم استغلال الإشكاليات الأكثر عمقاً مراراً في كل جولة تالية من جولات الإبداع الفلسفي الهندي. كما تم استغلال الإشكاليات ذاتها في الغرب: من جانب إسبينوزا Spinoza وليبنيتز Leibniz، ثم برادلي (Bradley) وراسل فيما بعد الذين تعاملوا مع الأمر من زوايا أحجية الساتكاريافادا، ولكن السؤال الضروري الذي أثير لاحقاً في العلوم الإسلامية وفي أوروبا في مرحلة ما بعد ديكارت يجسد شكلاً آخر من أشكال تعددية إشكالية المادة.

(٤) ذروة المواجهة بين البوذية الهندوسية: بلغت هذه المواجهة ذروتها عند تقاطع طرق الفلسفتين وامتزاج مواقفهما وتحولهما (٥٠٠ ـ ٨٠٠ ميلادي). تجمعت في هذه المرحلة الإشكاليات العميقة التي ناقشتها الأجيال السابقة مجدداً، حيث جعل الخلاف بين الإسمانية والعموميات من الساحة تربة خصبة للجدل ثانية. هاجم بهارتريهاري Bhartrihari ـ وهو كوزموبوليتاني هندوسي في معسكر البوذية ـ الواقعية التعددية التي افترضها اتحاد النايايا والفيشيشكا وصبغه كل كلمة بصبغة الحقيقة ذاتية الثبات. فقال بهارتريهاري بوجود وحدة متجاوزة للمعنى خلف الكلمات المنطوقة؛ فالكلمات لا تحدث سوى تمييز اصطناعي داخل الحقيقة الصامتة غير المتمايزة.

كان بهارتريهاري نحوياً محترفاً، لا تمثل اللغة بالنسبة إليه مجرد مجموعة من الأسماء، بل منظومة ممنهجة. ربط بهارتريهاري النحو بالأصول الدينية الرئيسية، مصوراً العالم باعتباره مكوناً بواسطة قوة عظمى Brahman، وصابغاً المواد غير المتمايزة بصبغة التمايز؛ بمعنى أن الزمن يتجلى في السرمدية عن طريق الأزمنة النحوية. وبالتوسع على نحو أبعد من الإسمانية

الثابتة، يكتسب النحو وسيلة لتسمية الأشياء. تتعارض فلسفة بهارتريهاري التي تتمحور حول اللغة مع الانبثاق الأفلاطوني للعالم من أشكال في العالم الأعلى، وفي حالة اليونانيين، يأتي الوحي الفني من الهندسة، ومن ثَمَّ؛ فإنَّهم يقدمون تصوراً ثابتاً سرمدياً للأشكال، بينما يؤسس بهارتريهاري نموذجه على دراسة تركيب الجملة، ومن ثم فإنه يضفي رؤية ديناميكية للوجه الرسمي للحقيقة في الحين الذي ينطوي فيه وازعه الديني على ربط اللغة بوهمية العالم.

تبع بهارتريهاري على الجانب البوذي Dignaga ديغناغا الذي واصل الهجوم على الجانب الواقعي والحسي للنظرية المعرفية للمدارس الهندوسية، فالإدراك الحسي دائماً ما يكون للتخصيصات؛ والأسماء تكون عموميات، ولا توجد عموميات من الأصل، واصل ديغناغا دفاعه عن الفلسفة البوذية بتفكيك حقيقة الأشياء العادية والتعبير عنها بأنها مجرد «اسم مصاحب لشكل»[(١٥)].

رأى ديغناغا أن اللغة هي مصدر الوهمية إذ تحيل التخصيصات سريعة الزوال إلى ثوابت باقية. قدم ديغناغا الإنكار على أساس أنه العملية المحورية لبناء العالم. تعد المفاهيم بكل أنواعها من العموميات، غير أن كل أنواعها لا تتجلى. ومن ثم فإن الكلمات تفصل بين الأشياء وتميزها عن بعضها البعض بطريق الإنكار، فالبقرة يعبر عنها في أفضل الحالات بصيغة تنفي اسمها مرتين، أي إنها ليست شيئاً آخر غير هذا الذي يدل اسمها عليه أو «not-not-cow». ومن ثم تنقسم وحدة الحقيقة غير المتمايزة إلى مادية وهمية بالإنكار المتأصل في التفكير اللفظي.

جاء آخر عظماء الفلاسفة البوذيين Dharmakirti دارماكيرتي موحداً بين بعض أفكار ناغارغونا وبعض أفكار ديغناغا في تركيبة معرفية ـ ميتافيزيقية، تصبح بموجبها الحقيقة ما هو فعال من الناحية السببية، فالكيانات تعد تمايزات يفرضها العقل وليست حقيقية في ذاتها؛ لأن المتسلسلة السببية لا يمكن تجزئتها، وهكذا يرى أن العالم له وجود فعلي وليس من نسج العقل، ولكن لا يمكن التعرف عليه عن طريق الأشياء العادية، التي تعتبر في ذاتها نتاجاً لنسج العقل. يستخدم دارماكيرتي شكلاً آخر من أشكال النقاش مضاداً

لحقيقة العلاقات (وهو شيء يشبه المتاهة التي اقترحها ليبنيتز للمتسلسلة) من أجل الوصول لموضع مطابق لموقف كانط الذي ينص على عدم وجود أشياء في ذاتها، ولكن التوكيد التعبيري يتحول من المنظور البوذي نحو إنكار صحة درجات الإدراك كُلِّياً، فالزمان والمكان ليسا حقيقيين؛ ودرجات الإدراك هي مصدر الوهمية.

وأدى الارتفاع إلى مستوى أعلى من التجريد والانعكاسية على الجانب الهندوسي إلى دخول الميمامسا ساحة الجدل باعتبارها مدرسة سابقة شديدة التحفظ. دافعت الميمامسا عن الطقوس الفيدية ضد الأديان التأملية وتلك التي تعتبر أحدث ظهوراً والداعية إلى إله واحد. ولشرح الآثار الساحرة للطقوس ـ وإنكار فعالية أي ممارسات دينية أخرى في الوقت ذاته ـ نسج فلاسفة الميمامسا حوالي سنة: (٦٠٠ ميلاديّاً) تصوراً دينياً ساحراً لمناقشة السببية متمسكين بمعتقدهم أن كل فرد له مادة الروح الخاصة به، التي تراكم الاحتمالات القدرية عن طريق الأفعال الطقوسية.

أدى ذلك برواد الميمامسا إلى مساحة الجدل الحالي حول طبيعة المادة. اعتقد كوماريلا أن المجردات حقيقية؛ حيث رأى أن إنكار Dharmakirti دارماكيرتي في حد ذاته كياناً حقيقياً. انشق Prabhakara براباكارا عن معسكر الميمامسا حيث اعتقد أن الحقيقة دائماً إيجابية، وأن الإنكار ليس استنتاجاً اسمياً، بل مجرد استنتاج منطقي؛ ومن ثَم فلا وجود لإنكار في المطلق، ولكن فقط في المحددات، ومن منطلق هذه المناقشات شقت الفلسفة الهندية طريقها إلى ساحة نظرية المعرفة النقدية.

قبلت مدرسة الميمساكا Mimsaka، شأنها شأن غيرها من المدارس الهندية، بالإدراك الحسي باعتباره مصدراً صحيحاً للمعرفة؛ ولانشغال المدرسة بتوضيح صحة العمليات السببية طويلة المدى (مثل تراكم المصائر)، أصبح من المهم توضيح حدوث الأخطاء على مستوى الإدراك الحسي، وهكذا أثيرت قضية «إثبات الصحة» بصفة صريحة: فطالما كان كل شيء يعرف عن طريق الشعور، فلا يوجد معيار للمعرفة الصحيحة خارج إطار هذا الشعور. اعتقد براباكارا أن وهمية الإدراك الحسي (مثل تصور الحبل الملفوف ثعباناً عن طريق الخطأ) لا تُظهر خطأ الشعور الناتج عن الإدراك

الحسي، بل تُظهر فقط أن النظرة الثانية للمشاهد (التي رأى فيها الحبل) تكشف أن النظرة الأولى (التي رأى فيها الثعبان) لم تكن إدراكاً حسياً بسيطاً، بل كانت نتاجاً لتداخل ذكريات أو استنتاجات لصاحبها.

لا يمكن هدم فكرة صحة الإدراك على قواعدها، إذ إن صحتها قائمة في ذاتها. (استخدم جورج إدوارد مور G. E. Moore فيما بعد منطوقاً آخر للمناقشة ضد الكيانات المجردة التي يسلم بها أصحاب المدرسة الشكلية المنطقية مثل نظرية أصول الرياضيات لراسل أو في مؤلف فيتغنشتاين بعنوان رسالة منطقية فلسفية Tractatus). رأى كوماريلا في المقابل أن خطأ الإدراك الحسي نابع من الانخداع بشيء غير موجود (ذكرى الثعبان) وإضفائها على الواقع (الحبل)، ولأن الإنكار يعد حقيقياً في ذاته، فحتى الأخطاء تمثل إدراكات حسية للواقع، تاركة أسلوباً وحيداً لتحديدها وهو ذلك الشكل الذي تتمثل فيه الحقيقة.

أدى الجدل بين براباكارا وكوماريلا إلى صياغة القول الهندي لعبارة «أنا أشك؛ إذن أنا موجود»، فرأى براباكارا أن الضمير «أنا» هو فاعل الجملة، وليس مفعولها بالمرة، ومن ثم فلا يمكن أن يكون موضوع المعرفة، بينما رأى كوماريلا أن الضمير «أنا» ينبثق من الاستنتاج، ومن ثَمَّ؛ فهو شكل صحيح للمعرفة، وهكذا أصبحت الانعكاسية موضوعاً واضحاً. حوّل شانكارا في هذه المرحلة مناورات الميماسا المدافعة عن الواقعية الدنيوية إلى طريق لتأمين حقيقة عليا متجاوزة، وبتبني براباكارا مبدأ الصحة الذاتية للخبرات المعرفية يلاحظ أن الشك في الحقيقة ينطوي على أساس يقوم عليه هذا الشك؛ ويقف هذا الأساس الوامض في جذور الوعي في حد ذاته خلف كافة تمايزات الخبرات الدنيوية.

يكشف مبدأ الشك لشانكارا عن ميتافيزيقا جديدة ونظرية معرفية أخرى على نحو متزامن، فأساس الشعور هو أعلى الحقائق الميتافيزيقية والدينية. وبتبني المذهب القائل بوجود النتيجة مقدماً في السبب (أي باتباع ناغارغونا ودارماكيرتي في مخالفة تعددية المواد الفعالة من الناحية السببية)، يرى شانكارا أن الإله ليس له كيان منفصل عن العالم، فليس بوسعنا قول إن العالم يحمل أي ازدواجية، ولكن ماذا عن ازدواجية الإله في مقابل عالم

الخبرات العادي؟ يشرح شانكارا نظرية معرفية تنص على وجود مستويات من الحقيقة. أطلق ناغارغونا على رؤيته اسم نظرية اللانظرية إذ صادف المشكلة النابعة من مذهب الشك الكامل الذي أسسه، ولشرح الأمر بأسلوب آخر نقول هناك حقيقة مكونة من جزأين: المستوى الدنيوي الذي تتم فيه المناقشات، ومستوى الحقيقة المطلقة، الذي لا يمكن التعبير عنه. يوضح شانكارا الأمر شارحاً إياه على ثلاثة مستويات: الإله المطلق الذي لا يمكن التعبير عنه، الذي لا يسعنا وصفه سوى بأنه ليس مزدوجاً، والعالم العادي، الذي يعتبر وهماً من منظور الإله فحسب، وختاماً مستوى الأخطاء الحسية (الثعابين التي تكون أحبالاً في الواقع)، كما ينظر إليها من المنظور الدنيوي.

(٥) منذ سنة: (٨٠٠ ميلاديّاً)، ومروراً بالقرن السادس عشر: وهي فترة الجدل بين المدارس الهندوسية التي أصبحت لها السيادة في أعقاب الحقبة البوذية، وتعد هذه الحقب أكثر الحقب إهمالاً في الفلسفة الهندية، حيث عرفت بالطائفية الدينية والإيمان اللامنطقي بالباكتي bhakti. كانت النزعة الطائفية خالصة بالقدر الكافي، وفي الأثناء التي كانت الساحة الأوروبية تفصل بين اللاهوت والفلسفة، متكبدة فيما بعد مصاعب العلمانية الراديكالية، كانت الفلسفة الهندية آخذة في الاستغراق على نحو متزايد في النزاعات نيابة عن طوائف دينية ذات اتجاهات متعارضة.

وفي أعقاب عام: (١٦٠٠ ميلاديّاً) ظهر «المبدأ التوفيقي»، على نقيض الفاتحين المسلمين والمستعمرين الأوروبيين، جامعاً كافة الاتجاهات تحت لواء المذهب اللاتصوري الواحدي الباكتي، ومع ذلك فمنذ القرن الرابع عشر على الأقل، استمرت المنافسة الفكرية بين المدارس في حالة من الحدة، وحتى مع ظهور عقائد التوحيد الحديثة، نجد أن هذه العقائد عادة ما تعلن عن وجودها على ساحة الاهتمام عن طريق الصراع مع المبادئ الميتافيزيقية للمذاهب المنافسة لهم، ولوهلة كان التحول إلى الطائفية عبارة عن سلسلة من الصدمات للقاعدة الخارجية، ممَّا أدى إلى بث الروح للإبداع الفلسفي. إذا تكبدنا معاناة البحث عما وراء الزخارف اللاهوتية، نجد أن هذه الحقبة تمثل طور النضوج للفلسفة الهندية وأعلى مراتب استبصارها بالتسلسل المعرفي ـ الميتافيزيقي.

وفي معسكر الواحدية، اتخذ شري هارشا Shri Harsha وشيتسوخا

Chitsukha موقع الهجوم على الواقعيين، حاشدين الجهود لمناظرات على شاكلة مناظرات بيركلي، وهيوم، وكانط. لا يمكن أن تكون هناك معرفة بأي شيء دون أن يوجد أساس من المعرفة بهذا الشيء، فافتراض الحقيقة المستقلة بذاتها يضع المرء في موقف متناقض توجد فيه المعرفة على نحو مستقل قبل أن يعرف المرء بها.

فالمواد لا تُدرَك، ولكن الصفات وحدها هي التي تُدرَك؛ ولكن كيف يمكن للصفات أن تؤثر في بعضها البعض؟

وتبعت هذه المرحلة النقطة الخلافية التي طرحها Bradley التي اشتهرت في الغرب إذ قال لا يمكن أن تكون المادة والصفة في حالة من الترابط؛ لأن ربط أي علاقة بشروطها يؤدي إلى تراجع غير محدود. فكل المفاهيم ـ إن كانت أسباباً، أم روابط أم صفات ـ تؤدي إلى تناقضات. تبنى شيتسوخا مذهب solipsism الذاتوية، مستنداً إلى أن النفس هي الكيان الوحيد الذي لا يمكن أن يستحيل وهماً، وفيما بعد في أثناء القرن السادس عشر أسس براكاشا ـ ناندا الواحدية على غرار المذهب الذاتي لبيركلي، الذي يقول إن الأشياء تكتسب وجودها فقط عندما تُدرَك.

رد خصوم الواحدية على هذا القول بمد تاريخ الصراع ليشمل الإسمانية والواقعية. اعتمد شري هارشا في مذهبه اللاتصوري على تدمير التصنيفات؛ بمعنى العموميات. تصدى مادفا للمفهوم القائل بأن كل شيء، حتى الإله، من التخصيصات الفردانية، والسمة الرئيسية للحقيقة هي قوة الشيء على أن يكون نفسه، على غرار فلسفة دونس سكوتس المعروفة باسمها اللاتيني haecceitas أو thisness بالإنجليزية أو «الإنية» بالعربية التي تأسست بين الجدل الدائر في العصور الوسطى المسيحية حول الكيانات العمومية والكيانات الخصوصية.

أكد مادفا أن العموميات في الكيانات غير الزائلة هي في ذاتها زائلة، رافعاً مذهب الخصوصية الفردانية لأعلى مستوى من الأنطولوجيا، ويماثل هذا الاتجاه اتجاه سكوت وأوكهام، الذي يقول إن العموميات مجرد مرشح يرى الشعور البشري المحدود العالم منه، مع الإقرار بأن أفضل منظور معرفي هو هذا الذي يمتلكه الإله؛ إذ يرى كل شيء بطابعه الخاص.

وضع مجموعة من الفلاسفة الهنديين حداً لسلسلة من التغيرات مؤسسة على الاختلافات ينطوي عليها مفهوم المادة الأساسية، والمصاغة هنا على أساس كونها إما الإله أو العالم، أثار رامانوغا الجدل المعرفي القائل بأن الخبرات الداخلية صحيحة في ذاتها، وأن الشعور دائماً يستهدف هدفاً ما، مستنتجاً أن الشعور دائماً ينطوي على تعددية حقيقية. تضم الحقيقة الواحدة القوة العظمى، تعددية مثل العلاقة بين المادة وصفاتها. رد نيمباركا Nimbarka على هذا الرأي قائلاً إن الازدواجية لا يمكن أن تكون من صفات اللاثنوية؛ لأنَّ الصفات تميز المادة عن غيرها من المواد، ومن ثَم؛ فلا وجود إلا لمادة واحدة تنطبق عليها مجموعة من الصفات المحددة، ومن ثَم؛ فإن الحل الذي قدمه يعد منطوقاً للوحدوية ذات الوجه المزدوج الذي قدمها إسبينوزا، التي انتقلت من الجانب الذهني والمادي إلى جانب ذاتي متماثل وجانب ذاتي التنشيط.

بلغت الفلسفة الهندية أوجها في الحقبة ما بين: (١١٠٠ ـ ١٣٠٠ ميلاديّاً)، التي ضمت شري هارشا وشيتسوخا ورامانوجا ومادفا ونيمباركا، حيث اشتملت على عدة نقاط ماثلت فيها الفكر الأوروبي بدءاً من دونز سكوت، ومروراً بسبينوزا، وليبنيتز، وبيركلي، وهيوم، وكانط، وأتباع المدرسة المثالية أمثال برادلي، وحتى برغسون Bergson وهايدغر Heidegger ـ في الحقبة التي بدأت منذ عام: (١٢٠٠)، إلى عام: (١٩٠٠ ميلاديّاً)[١٦].

من الواضح عدم وجود تماثل دقيق في أسلوب طرح هذه الجدليات في التسلسل الزمني، وهذا الأمر متوقع لوجود قضايا وأفكار اجتماعية متعددة، وكذلك لوجود تراكيب مختلفة من المعارضات الداخلية والصدمات الخارجية التي ظهرت في الهند وأوروبا. جرت بعض حلقات سلسلة الأسباب الخارجية بالتضاد: إذ أصبحت الحياة الفكرية الأوروبية أكثر توجهاً نحو العلمانية، بينما استغرقت الهند على نحو أكبر في الديانات الطائفية، ومن ثم اعترضت هذه الديانات الطائفية طريق النزعة المثالية التي تمثل مرحلة انتقالية بين المواقف الدينية التي تتسم بالعمومية، وتلك التي تتسم بالتخصيصية الفردانية، وما نراه في هذه المرحلة هو مجموعة من الأفكار على مستوى التجريد نفسه والانعكاسية تتقاسمها الفصائل الفكرية المتعارضة التي تشكل المنظومة الكلية فيما بينها.

الإسمانية ضد واقعية المُسلَّمات

نشأت مواضيع معينة في كل شبكة عالمية خلال تسلسل المعرفة ـ الميتافيزيقا. ظهرت مسألة المُسلَّمات مبكراً في الهند واليونان بمجرد تطوير تسلسل علم الكون إلى البحث المجرد في المعرفة، وفي الصين أيضاً حيث لا يختلف تسلسل المعرفة ـ الميتافيزيقا كثيرا بدت مدرسة الأسماء في ذروة الجدل المكثف في أثناء الولايات المتحاربة القديمة التي أثارت مسألة الإسمانية ـ الواقعية لفترة قصيرة من الزمن.

إن نشر المسلمات يعني بوضوح إدراك التجريد، لذلك ليس من المفاجئ أن الموضوع قد أثير في كل مكان تقريباً باعتباره إحدى المسائل الميتافيزيقية واختلف استمرار الجدل بين أجيال عدة في هذه المنطقة بشكل كبير بسبب الظروف الاجتماعية الخارجية.

تشكلت في الهند المسلمات بشكل غير مثير للجدل باعتبارها جزءاً من قوائم آبهيدارما البوذية. ظهر الجدل عندما تعرضت الكيانات المجردة لهجوم في المدارس البوذية أوَّلاً كإسمانية، ثم الجدل بشأن الذاتية الراديكالية: أي أن «ذاتية» الواقع لا يمكن التعبير عنها، وقد حدث الهجوم على المُسلَّمات بشكل متكرر حتى الفترة المتوسطة للفلسفة الهندية، وحيث انقسمت ساحة الاهتمام بين المدارس البوذية والهندوسية فقد خاطرت الأولى بمضمارها بشكل أكثر حدة على تدمير أي موقف واقعي بما في ذلك المعتدل منها التي تشتمل على كل من المُسلَّمات والخصوصيات. لعبت المدارس الهندوسية دورها في الاستقطاب عن طريق اتخاذ مواقف متعنتة بشكل متزايد مجسمة كل ما هو مادي باعتباره مكتشفاً، وبعد اختفاء البوذية وإعادة تقسيم رأسمالها على الجانب الهندوسي فقد أعاد النزاع اللاهوتي بين أدفياتا والمدارس المؤمنة إحياء مسألة المسلمات والخصوصيات باعتبارها أدوات للجدال حول التوترات الكامنة في مبدأ الجوهر الواحد الأعلى.

ظهر مبدأ المسلمات في الفلسفة اليونانية مبكراً لكن معارضته لم تكن مطولة ولا راديكالية، ولم تتوجه الإسمانية المحدودة للصوفيين ضد المبادئ بوجه عام، بل ضد المبادئ الخاصة بالفضائل الأخلاقية. حفز هذا الجدل أفلاطون على تشكيل المبدأ العام جداً للشكل المجرد عارض أنتيستنيس

وخلفاؤه الساخرون لفترة الأشكال العالمية مع نسخة من الإسمانية، ولكن بشكل أكثر عمومية تلاشت هذه المدارس في الشك بسبب عدم الثقة في التكوينات الفكرية ولم تؤمن بأي عقيدة على الإطلاق. شكل الحل الوسط لأرسطو تسلسلاً هرمياً للعمومية من العالمي الأكثر شمولية وصولاً إلى النطاق الأكثر محدودية للجزئيات الملموسة وحدد الأشياء الخاصة بالجوهر الأولي والمسلمات بالجوهر الثانوي الذي لا يمكن أن يوجد بعيداً عن الخصوصيات.

أصبحت مسألة الواقع النسبي لقطب أو لآخر أمراً مثيراً للجدل في الفترة الهلنستية وتم استيعاب الأرسطية في الأنظمة الأفلاطونية المتوسطة التي حددت التسلسل الهرمي للتجريد مع علم الكون للانبثاق من الكلي الأعلى إلى الجزئي الأدنى. كانت الحالة الواقعية للعالم الحسي السفلي منخفضة جدّاً في الأفلاطونية الجديدة لأواخر العصور القديمة حتى اعتبر أنه بالكاد له وجود على الإطلاق. شكل أفلوطين مستوى جديداً في قمة التسلسل الهرمي فوق أعلى شكل للأفلاطونيين الوسطيين متجاوزاً الفكر والوجود. مثل ذلك صوفية فلسفية يونانية بالمعنى البوذي الراديكالي الذي لا يمكن التعبير عنه، لكن الأساس الصوفي كان لا يزال يمثل الينبوع الذي تنبثق منه الأشكال، واستمر اعتبار المُسلَّمات المنهج الأقرب للذروة الدينية في مقابل الرؤية البوذية للمُسلَّمات باعتبارها مصدراً للوهم الدنيوي.

نلاحظ هنا أهمية المسيحية في تغيير اتجاه الفلسفة الغربية، وأدى التحدي للأفلاطونية الجديدة الذي شنته المسيحية إلى كسر تعريف المسلمات بالواقع ممَّا فتح الطريق لجدال الإسمانية ـ الواقعية. نلاحظ اضطراباً أولياً في نهاية الحقبة الوثنية عندما أكد المفكرون المسيحيون على الواقع الملموس للعالم المادي وتجسد المسيح ورفض المبدأ الفكري البحت للخلاص في الأفلاطونية الجديدة الوثنية، وأعيد إحياء الأرسطية التي وفرت في شكلها الأصلي معارضة معتدلة على الأقل لهيمنة المسلمات الأفلاطونية وأثيرت مسائل الموقف النسبي للمسلمات والخصوصيات أولاً من قبل الإسكندر من آفروديسياس (٢٠٠م) ثم بشكل أكثر تأثيراً من قبل كتاب بوثيوس (حوالي سنة: ٥١٠).

كان الاندماج الأفلاطوني الجديد بين أفلاطون وأرسطو يكتسح الفلسفة المسيحية مع انهيار الثقافة الأدبية في نهاية الإمبراطورية الرومانية، وأعادت موجات إحياء التعلم في العصور الوسطى المسيحية التوترات. كان أول الجدل الذي سمعنا به حول النزاعات في الفترة الكارولنجية بين الإسمانية المعتدلة والواقعية المتطرفة للمسلمات؛ ومرة أخرى بعد انحدار الظروف الخارجية عندما عادت الحياة الفكرية إلى الحياة بعد: (١٠٠٠ سنة)، وأسست المناقشات المتجولة (لانفرانك وبارنر وروسالين، السلف المباشرون لأنسليم وآبيلارد) مضمارها الخاص حول مسألة الإسمانية والمسلمات وبلغ الجدل ذروته مع آبيلارد الذي اقترح عقيدة حل وسط («المذهب التصوري») معطياً نسخة أكثر تعقيداً من العملية الفكرية لتشكيل المجردات.

تحولت الفلسفة المسيحية وكان جدل الإسمانية ـ الواقعية مجال الإحماء (Warming up)، واندفع مستوى التجريد لاحقاً نحو أنظمة ميتافيزيقية أكثر وضوحاً، وحيث إنَّها بنيت في معظمها على المواد الأفلاطونية الجديدة، فقد أصبحت المسلمات مهيمنة مرة أخرى لثلاثة أجيال وأصبحت الإسمانية على الهامش، لم يكن لذلك علاقة بالضغوط الخارجية للعقيدة المسيحية، ودخل أتباع الإسمانية في الهرطقة عندما قاموا بتفسير الأقانيم الثلاثة في الثالوث باعتبارهم مجرد أسماء، وكذلك فعل منافسوهم الذين تعاملوا مع الثالوث باعتباره ثلاثة حقائق مجردة.

كان نزاع الإسمانية ـ الواقعية مدفوعاً فقط بالديناميكيات الداخلية للشبكات الفكرية، وعندما ظهرت المسألة مرة أخرى كان سببها الصراعات حول المضمار الميتافيزيقي التي وصلت إلى نقطة تندفع فيها أبعد من الأفلاطونية الجديدة.

أنكر الأكويني ما يعني ضمنياً أن البعث يحدث من خلال الفكر عن طريق المشاركة في مجال الأفكار العامة وترك التسلل الهرمي لمجالات التجرد كما هي لكنه انتقص من أهميتها عن طريق فصل الأسس الوجودية والفكرية قائلاً بأن البشر ينقصهم القدرة على الإدراك المباشر لعالم الكليات وهم يعرفون الأشياء فقط عن طريق الجزئيات. كان الأكويني يصل إلى الحلول الوسطى لكن تركيبته المختلطة الجديدة أطاحت بالتسلسل الهرمي

الأفلاطوني الوجودي وأعطت الأولوية للوجود أكثر من الجوهر (أي، الشكل العالمي)، واستجابة لهذه الحركة أقام هنري من جنت (انظر ملاحظة ١٥) عقيدته بأن الفردية هي مجرد شبكة من الإنكار في مواجهة ظل الواقع الأعلى للأشكال الموجودة بشكل إيجابي.

قام دونس سكوتس بدوره بالتغلب على جميع المواقف المنافسة عن طريق إعلان أن جوهر الشيء ليس كونياً أو خاصاً بل يعتمد على المبدأ العام للخصوصية وهو ما يطلق عليه مبدأ التفرد أو الإنية: «الوجود هنا».

من خلال هذه الطريق أصبحت الفلسفة المسيحية بعد أن أطلقت الموقف الأفلاطوني الجديد الذي عرف الواقع الديني بالمسلمات في موازاة مع ناغارغونا ودارماكارتي والبوذيين مع مبدأ الخصوصية الذي لا يمكن التعبير عنه إلى حد كبير. تم فتح المجال للصوفية المسيحية غير المفاهيمية وفي الوقت نفسه لإعادة إحياء الإسمانية الراديكالية مثل تلك الخاصة بويليام أوكهام.

بدأ الجدال في التسلسل الإسلامي حول مسألة الإسمانية والواقعية عن طريق الصدامات بين اللاهوتيين المسلمين الأصليين والأفلاطونيين الجدد ـ مماثل للصراع بين التجسيم المسيحي والإرث اليوناني. استورد الفارابي (أوائل القرن التاسع) هذه المبادئ إلى فرع الفلاسفة الإسلاميين الذين تابعوا التقاليد اليونانية لكن هؤلاء الفلاسفة المسلمون كانوا أفلاطونيين جداً عموماً واتبعوا الخط الحزبي للواقع الأسمى للمُسلّمات، وما أضافه الفارابي يمثل تشكيلاً لمسألة التمييز بين الوجود والجوهر، وقال الأشعري عالم اللاهوت في جيل الفارابي نفسه بأنه لا توجد جواهر عالمية، بل حقائق ملموسة وخاصة، وبعد ثلاثة أجيال تم الجمع بين مواضيع الأفلاطونية الجديدة واللاهوت الإسلامي العقلاني عن طريق ابن سينا الذي شكل مبدأ الوجود المحتمل والممكن في حد ذاته فقط لكنه من الضروري أن يكون نتيجة لسبب خارجي، ممّا يعني أن العالم الأدنى يشارك في الضرورة التي تمثل سمة لعالم المسلمات المنطقية لكن بطريقة ثانوية فقط عن طريق العملية السببية للوجود الواحد الضروري في حد ذاته وهو الإله.

تزيد احتمالية ابن سينا من حدة المعنى الذي يكون فيه العالم الخاص

حقيقيّاً، وتابعت سلالة الأشعري العمل بجد ضد فكرة أن الواقع ينظم من قبل المسلمات أو القوى التي تعمل وفقاً للمبادئ العالمية متمسكة بتلك الميزة.

جادل الجويني بأنه إذا كان لشيء ما صفات محددة لكن كان بإمكانه الحصول على غيرها فلابد من أن هنالك شيئاً ما يجعله مخصصاً؛ ويمكن أن يعتبر هذا السبب الذي حدده الجويني في الإله فكرة مجردة عن مبدأ الخصوصية الذي يعادل **مبدأ التفرد (الإنيّة)** الخاص بدونس سكوتس أو «الذاتية» البوذية.

استمر الغزالي تلميذ الجويني في دحض ابن سينا بالجدل ضد فكرة السبب الضروري مستخدماً الحجج ضد السببية التي توازي السببية الخاصة بهيوم: فكرة ابن سينا عن الاحتمال ليست راديكالية بشكل كاف ويجب توسيع نطاقها إلى النقطة التي نرى فيها حتى السببية أمراً خاصاً، الأفعال المحضة لإرادة الإله.

إن قوة الإله التي لا حدود لها التي تؤسس أو تقوض أي مبادئ عامة على الإطلاق التي أكد عليها دونس سكوتس والجويني هي مطالبة رفيعة المستوى بالوجودية الجوهرية؛ وكان نفس التأكيد ظاهراً في «شمولية» العالم الخاصة بهايدغر ووجهة نظر سارتر بأن طبيعة الشيء تصبح لا أساس لها دون أي سبب لأي شيء لتتواجد في المقام الأول.

ظهر المبدأ الراديكالي للخصوصية في أوقات مختلفة في الشبكات العالمية وفي تسلسلات جدلية ضد الأنظمة التي تحول المسلمات إلى محور وجودي[١٧]، لكن لم يتم استيعاب الخصوصية الراديكالية لوقت طويل دون الاستجابة للضربات في المجال الفكري؛ إنَّه تطرف موجه ضد تطرف معارض لواقعية المُسلَّمات ويختفي مع عدوه. عززت ماديامیكا البوذية التي أصبحت شعبية بفضل ناغارغونا من «الوجد على هذا الحال» فطالما أنها استخدمت الهندوسيين الواقعيين باعتبارهم طبقة خارجية فقد أجيبت على جانبها من قبل مثالية ممارسي اليوغا التي كانت بذورها في العقل مساوية للأشكال العالمية. اختفت السكوتية التي أحاطت **بمبدأ الإنّية** الراديكالي بحصن من المتجردات رفيعة المستوى من ساحة الاهتمام الفكري في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

وفي أوروبا علا تاريخ الإسمانية ـ الواقعية مرة أخرى في القرن السابع عشر لكن بشكل أكثر اعتدالاً، وأفسحت المطالبات المتطرفة لكل من المسلمات المتسامية والخصوصيات التي لا يمكن التعبير عنها بحلول وسطية التي حاولت توضيح كيف أن تجربة الأشياء الخاصة تسمح للأشخاص بتشكيل الأسماء أو الأفكار العامة التي تعبر عن التشابه بين الأشياء. تغيرت المصطلحات بالإضافة إلى مركز الجاذبية الوجودية، و«الواقعية» لا تعني الآن واقع المُسلَّمات، بل العالم المادي، وحيث إنَّ جميع القضايا يدفعها الصراع فإن أنصار المسلمات كانوا جزءاً حاسماً من مجال المعارضات التي فجرت الجدل، وعادت الأفلاطونية الجديدة خلال النهضة عندما تم رفض التطورات الميتافيزيقية لأساتذة جامعات العصور الوسطى باسم إعادة إحياء العصور القديمة الكلاسيكية القديمة ومرة أخرى في ثورة ضد الأفلاطونية الجديدة عاد النقد الإسماني إلى المقدمة.

يربط هوبز بين الإسمانية ووجودية الجوهر المادي وهذا بدوره يفتح الباب لمزيد من الجدل. تصدع أفلاطونيي كامبريدج للدفاع عن الدين بالهجوم على الاعتقاد بالواقع المادي حيث يمكن معرفته دون الخوض في الأفكار الذاتية، وفي المقابل طرح لوك (الذي يظهر في تقاطع طرق شبكات كل من دائرة أفلاطونيين كامبريدج والماديين من أتباع هوبز ـ ديكارت) نسخة معتدلة من التجريبية الحسية. لم يعترف لوك بتجارب حسية معينة، بل أيضاً بأفكار معينة تأتي منهم تتبعها أفكار عامة تنشأ عن تجريد التشابهات بين الأفكار الخاصة. أصبحت الصعوبات التي افتتحها لوك (فيما يتعلق بالحد الذي يمكن فيه فهم التشابه) أرضاً خصبة لعدد من الفلسفات في الأجيال التي تلت شبكته بما في ذلك تلك الخاصة ببيركلي (الذي رفض الأسس الواقعية بأكملها) وهيوم (الذي أنهى الدفاع عن المنطقية الواقعية باعتبارها لا تستند على شيء سوى النزعات النفسية). لم يتم حل الصعوبات في احتساب الجانب العالمي في الخبرة وبعد هيوم اتجهت ساحة الاهتمام للفلاسفة الغربيين بوجه عام نحو نزاعات أخرى.

يمكن أن نعقد مجموعة أخرى من المقارنات حول المشاكل المتكررة الموجودة في التسلسل الهندي مثل العلاقة بين الجواهر المتعددة، ومثل هذه القضايا تصبح أكثر تشابكاً بشكل واضح مع ديناميكيات المواقف الدينية؛ وهذا يؤدي بنا إلى سبب رئيسي ثالث يدفع تسلسل المعرفة ـ الميتافيزيقا.

التوحيد باعتباره لغزاً أمام الفلاسفة

يعتبر تقليد الدين التوحيدي الذي استمر طويلاً معادياً للتقدم الفكري، واتخذ الوعي التاريخي للفلسفة المتحررة الناطقة باللغة الانجليزية معالمه من سلسلة من النزاعات خلال هذا الانقسام بداية من إدانة آبيلارد بالهرطقة إلى المدارس العلمانية المنتصرة في ثلاثينيات القرن العشرين وما بعدها. يصلح هذا المبدأ لعالم النفس وللأفكار مقللاً من العملية المتعددة الأبعاد للتناقضات المنظمة إلى حد التطور الأحادي الخط ومن غير تكلف تحديد هذا الخط بالعقلانية والعلم التجريبي.

أحدثت بداية الاكتشاف السريع للعلم في أوروبا صدمة أدت إلى جولة جديدة من الإبداع الفلسفي لكن كان ذلك في الأصل انفصالاً عن الشبكات وتحولاً في القاعدة التنظيمية ممَّا أدى إلى إعادة الترتيب الداخلي في ساحة الاهتمام الفلسفي، ولم يكن استبدالاً للطرق العلمية بالأدوات والألغاز الفلسفية الأساسية. حدثت ثورة الاكتشاف العلمي السريع بالتزامن مع فترة العلمانية الأوروبية في مأزق الصراعات الدينية ولاحقاً أدى انتزاع الهيمنة على القاعدة الجامعية من اللاهوتيين إلى أيدي العلماء الباحثين ـ الفلاسفة والعلماء والإنسانيين على حد السواء ـ إلى تكوين جبهة أيديولوجية موحدة لقوى «المنطق» ضد قوى التقليدية الدينية. كانت تحالفات هذه الملائمة سريعة الزوال على المدى البعيد، ولم تبصر أيديولوجياتها النمط المعارض الأعمق الذي يدفع الإبداع الفلسفي.

وكانت الصراعات المتكررة في الغرب على مدى خطوط الإيمان ضد المنطق جبهة قتال للقوى التقدمية والتقليدية مهما كان تحديد هويتها الذاتية الواعية. كان تسلسل التجريد ـ الانعكاسية مدفوعاً بالصراع وباكتشاف المشاكل العميقة، وغالباً ما كانت العقلانية نفسها عفوية وبطريقتها الخاصة تقليدية، فعلى سبيل المثال في ملحق أتباع ابن رشد لكتاباتهم القديمة أو بالنظر إلى الوراء على مثال الإنسانيين في زمن عصور النهضة، وقد كان لإعادة ظهور رأس المال الثقافي للتمسك بالتعاليم القديمة في زمن ديكارت وليبنيتز الفضل في تحريك الفلسفة مرة أخرى. كان الصراع بين الإيمان والمنطق أمراً حاسماً في التقدم الفلسفي وخاصة التقدم المعرفي وليس

انتصار جانب على الجانب الآخر[١٨]، حدث النمط نفسه بشكل متكرر: وهو حدث خلق كانط لمستوى جديد من المعرفة النقدية في قلب المعركة حول الهيمنة الدينية على القاعدة التنظيمية للحياة الفكرية، ولم يكن ذلك رفضاً متطرفاً للميتافيزيقا من قبل أسلوب التنوير للمفكرين العلمانيين، بل تحركاً ضمن مجال التنافس بين الإيمان والمنطق، ولغزاً عميقاً تم اللعب به بشكل مثمر مرة أخرى على مستوى أعلى من التجرد، وتأتي مرة أخرى وجودية هايدغر في الأزمنة الحديثة من التوتر بين اللاهوت الأرثودوكسي الجديد و«العلم الجديد» لعلم الظواهر.

ولا يمكن للمذهب المحافظ أن يكون ديناميكياً على العكس من أيديولوجيات معارضيه ومؤيديه. كان المذهب المحافظ لحظة تأمل متكررة في تسلسل الميتافيزيقا ـ المعرفة حينما تسمح الظروف بالمنافسة بين المذاهب الفكرية، ودائماً ما ينتج مجتمع الأمناء على النصوص الكنسية طائفة من العقلانيين الذين يتابعون التوجه السكولاستي العادي نحو التصنيف المنهجي والتناسق المفهومي وليس المذهب المحافظ بدائيّاً، ولقد كان ظهور الوعي المحافظ المدرك بوضوح لخصوصية التقاليد استجابة للوجود المسبق للعقلانيين، وكان هذا الانقسام جزءاً من الديناميكيات العادية للحياة الفكرية.

كانت المعركة بين الدين والمنطق هي الدافع للمعرفة حيث إنها تثير بكل وضوح مسألة طبيعة ومصدر المعرفة، وغالباً ما كان المحافظون، اللاهوتيون المتخصصون هم الذين دفعوا نحو المعرفة النقدية، مهاجمين الأدوات المأخوذة بكل ثقة باعتبارها أمراً مُسلَّماً به الخاصة بالميتافيزيقيين الاستدلاليين.

أثار الغزالي وابن تيمية في الفلسفة الإسلامية ومن المعسكر اللاهوتي أسئلة دقيقة عن أسس المنطق، وهاجم ابن خلدون التمسك بالتعاليم القديمة في الأسلوب القياسي. في الهند، كانت المدرسة الأكثر محافظة ميمامسا للقيمين الحرفيين على النصوص الفيدية، فهم الذين قاموا بأكثر التحركات وضوحاً نحو المعرفة وانطلاق الرحلات الأعلى نحو التجريد الفلسفي الهندوسي.

وظهرت التوترات التي تحركت بالأعلى نحو تسلسل المعرفة ـ الميتافيزيقا بشكل أكثر قوة عندما عززت الأرثوذكسية الدينية سياسياً من التوحيد، وفي هذا السياق يظهر تضافر المعرفة والميتافيزيقا في براهين الحجج الميتافيزيقية وإثارة الأسئلة الأساسية عن الجوهر والعلاقة والسببية والإرادة الحرة والوجود والاحتمال؛ لذلك هناك مثل هذه الهوة في مستوى التجريد بين الفكر الصيني وفكر الغرب (بما في ذلك الفروع الإسلامية والمسيحية)؛ وفي الصين حيث لم يحدث تعزز لتفوق الكنيسة التوحيدية والطريق الأساسي للتطور الميتافيزيقي مفقود. في الهند لم يكن الاحتكار الديني المدعوم من الدولة في الغالب موجوداً وكان للهياكل المركزية التي عززت من الصوفية التأملية أثرها على اتجاه الجدل الفلسفي نحو اتجاهات مختلفة غير التي في الغرب الموحد بالإله، وحيث أصبحت الفلسفة الهندية من فترة العصور الوسطى فصاعداً مؤمنة بشكل متزايد فقد تزايدت التشابهات الفكرية والميتافيزيقية مع الغرب أيضاً.

إثباتات على وجود الله

أنتج التوحيد التجسيدي مستويات عالية من التوتر في الجدل الفكري وأدى إلى إثباتات لاهوتية، وقد زادت هذه العملية من مستوى التجريد الفلسفي، وولدت حركة في تسلسل المعرفة ـ الميتافيزيقا. كدليل مقارن، يمكن أن نلاحظ الغياب الظاهري للإثباتات على وجود الله في الفلسفة الصينية. لم يكن لآلهة الهيكل الطاوي والآلهة الشائعة تحت رعاية مظلة شعائر الدولة الكونفوشيوسية أية صفات للكمال النهائي ولا قدرات على خلق العالم ودعوة لجدل غير مجرد فيما يتعلق بوجودها، ولم يكن التفوق الأسمى الخالق للكون في الكونفوشيوسية الجديدة هدفاً للإثبات أيضاً، ويرفض تشي هسي خلود وبقاء الأرواح، وكما في الجوانب الأخرى لم يكن للفلسفة الصينية الخيار في اتخاذ مسار مختلف. تسامت عبادة السماء للكونفوشيوسيين الأوائل عن الصفات التجسيدية (حتى مبدأ تفويض السماء هو صواب كوني غير شخصي للحكم السياسي) وعزز دمجها مع التكهن بعلوم الكون في سلالة هان من صفتها غير الشخصية وتعريفها بالكون بدلاً من تساميها. كان بإمكان أتباع موزي مثل العادة أن يحدثوا فرقاً، فبدلاً من

عبادة السماء غير الشخصية والقدر قاموا بالسمو بإله ذاتي يكافئ المصيب ويعاقب المخطئ، مع أشباح ينتقمون من الأشرار. انتقد أتباع موزي مبدأ قدر السماء لحتميته ممَّا فتح الباب لجدال مبكر بشأن الإرادة الحرة؛ ومن الممكن أن منطق موزي عن الصراعات حول الإيمان الديني والاتهامات المتبادلة بالهرطقة بين طوائفه المنشقة وقد نشأت في منتصف الفترة الغامضة لأتباع موزي، الأجيال الخمسة بين مو تي وتكون شريعة موزي؛ ولقد كان توحيد موزي والمنطق الرسمي يسيران معاً جنباً إلى جنب، وانفصل كل منهما بسبب تدمير مدرسة موزي في هان، الأمر الذي كان نقطة تحول في الفلسفة الصينية.

وحدث التطور الكبير لإثباتات وجود الله في فترات ثلاث: الفلسفة اليونانية من فترة ما قبل سقراط وصولاً إلى المتشككين الهلنستيين والمواجهة بين أواخر الأفلاطونية الجديدة اللاحقة والمسيحية في القرن الخامس بعد الميلاد ونمو الفلسفة الإسلامية (وبالتوازي معها الفلسفة اليهودية) من المدارس الأولى في بغداد والبصرة في القرن الثامن حتى عام: (١٢٠٠) وصولاً إلى ذروتها في مواقف ابن سينا والغزالي وابن رشد وموسى بن ميمون. جمعت الفترة اليونانية الكلاسيكية بين الجدل المؤيد والجدل المعرض لتعدد الآلهة والتوحيد ووحدة الوجود دون التركيز على الإله المتسامي الخالق للعالم، ولقد ظهرت أوائل البراهين الواضحة في هذا المجال على يد بروكلس في نهاية المدرسة الأفلاطونية الجديدة الذي جادل ضد المسيحية لصالح خلود العالم، وتحول تلامذته الكبار سمبليسوس وجون فيلوبونس إلى المسيحية رافضين جدل الأفلاطونيين الجدد من الجانب التوحيدي. كان الجمع بين شبكات الفلسفة المجردة والتجسيم المسيحي التوحيدي هو الذي ولد هذه الإثباتات الأولية الشاملة[١٩].

ولم تكن الفلسفة الإسلامية مجرد وسيلة نقل سلبية للفلسفة اليونانية، وشكل المجتمع الأول للجدل المجرد التطور الطبيعي للكلام واللاهوت العقلاني في مدرسة المعتزلة وقد كان فقط بعد أن اختبرت الفلسفة الإسلامية نقطة التحول التي هي القوة المتزايدة للمحافظين الدينيين بعد عام ٨٣٥ وقد استمر إبداع المعتزلة في حالة الدفاع تاركاً فراغاً في ساحة الاهتمام التي كانت الواردات اليونانية مرحباً بها فيها.

تركزت الجولات الأولى للفلسفة الإسلامية حول مسائل الإرادة الحرة والقدرية وحول الإثباتات على وحدة وعدل الله التي نشأت مباشرة من الجدل اللاهوتي الطبيعي، وهنا تطور الوعي الحاد بما تم إثباته وما لم يتم إثباته. تم الإقرار بإثباتات عديدة ومتنوعة على وجود الله وتميزت عن الإثباتات على وحدة الله وعن خلق العالم من العدم. أدى تشكل المعارضة المحافظة إلى رفع مستوى التجريد الأمر الذي أدى إلى نقاشات حادة حول الأحداث الرئيسية والثانوية واحتمال الخلق والخصوصية في مقابل المُسلَّمات والسببية.

قام ابن سينا بإصدار نسخته من الفكر في المنافسة حول المعايير الناشئة للإثباتات مضيفاً فوارقه للوجود الضروري والممكن والمحتمل ليصل إلى إثبات لوجود الله باعتباره ضرورياً في حد ذاته. كان الغزالي استجابة لعقلانية ابن سينا وابن رشد استجابة للغزالي. كان الخط الرئيسي لتسلسل المعرفة ـ الميتافيزيقا في الفلسفة الإسلامية هو سلسلة من التحركات بالإضافة إلى مساحة التجادل حول إثباتات على وجود الله في الشبكات اليونانية، ولاحقاً في الفلسفة المسيحية كان سمبليسوس وفيلوبونس شخصيتين ثانويتين وقد حصلا على قليل من الاهتمام وأما في فلسفة العصور الوسطى الإسلامية واليهودية فقد كانت النجوم تمثل إثباتاً عن وجود الله.

وعندما عادت الحياة الفكرية إلى الحياة في مسيحية العصور الوسطى أصبحت الإثباتات على وجود الله هي المضمار المعياري لاختبار المهارات الفلسفية، ليس بشكل أساسي لتحويل غير المؤمنين، بل للصدارة في المجتمع الفكري. كان الأمر لعبة فكرية محضة ولم تكن هناك جائزة على قبول الإثباتات وكان رفض أوجه نقص الجدل المضاد علامة على التفوق، ولم يكن فلاسفة أوج العصور الوسطى مبتدئين في تسلسل التجرد ـ الانعكاسية ولقد بدأوا بالاستيلاء على رأس المال الثقافي القديم المتاح ووجهوه نحو الألغاز المميزة للاهوت التجسيدي التوحيدي.

اكتسب أنسيلم المفكر المتدرب على القانون سمعته الكبيرة المتعلقة بالعصور الوسطى عن طريق رفع معايير الجدل والسعي نحو الدليل المثالي المتضمن في حد ذاته دون اللجوء إلى الفرضية التجريبية، ولقد أثيرت مسألة دقة التجرد الفلسفي بعد ذلك بالتزامن مع مفهوم الإله. تشابكت الأدلة التي

جمعها الأكويني والتي نقحها دونس سكوتس والتي رفضها أوكهام والإسمانيون مع اللعبة الميتافيزيقية، وعلى الرغم من أن الجدل بدا وكأنه يقف على حدود الهرطقة وأحياناً تغضب العلاقات التقليدية بين الإيمان والمنطق لم تكن هناك مسألة التخلص من اللاهوت المسيحي لصالح الفلسفة العلمانية البحتة والتصور المعقول للإله الذي تم الكشف عنه ووصل إلى ذروته عن طريق لعبة الإثبات في مساحة المشكلة الكبيرة التي تم فيها التقدم الميتافيزيقي.

ويعتبر الشيء نفسه صحيحاً في جزء كبير من الفترة العلمانية للفلسفة الأوروبية؛ ومن ديكارت وحتى ليبنيتز وبيركلي يعتبر الإله عنصراً أساسياً في منافسات المنطق في الفلسفة التي تم اللعب فيها بمعايير جديدة من الجدل. تسامت الصفات التجسيدية فوق المستوى المنقح من التجرد ما تم الاحتفاظ به الذي يجعل المسار نحو مزيد من البناء المجرد ممكناً هي معايير الكمال المتجسدة في مبادئ الكمال اللانهائي؛ وأخيراً أصبح العلم العلماني وفلاسفة المنطق البحت والحرية حركات لهزيمة اللاهوت، لكن هذه حالة من الذرية التي تلتهم آباءها وتوفر معايير المعرفة الكلية والقدرة الكلية والحرية التي لا حدود لها والصلاحيات التي استكشفها اللاهوت والمفاهيم التي استولت عليها الأهداف الفلسفية والعلمية للتفسير الشامل تماماً والسببية المثالية والكاملة والقمم المتعددة للفلسفة المثالية وما بعد المثالية، وحتى المواقف المتشككة والمضادة للتأسيسية قد تشكلت ضد هذا المعيار، وإن الجدل حول الإله ليس رجعياً في الفلسفة الأوروبية الحديثة بل هو المسار الرئيسي لتسلسل المعرفة ـ الميتافيزيقا.

إنَّ أهم مقارنة لاختبار أهمية التوحيد التجسيدي هي اليونان القديمة، فهنا لا يوجد سبب سياسي للالتزام بإله واحد، ناهيك عن إله ذاتي، ومع ذلك كانت هناك تطورات للإثباتات اللاهوتية. حدث التطور الأول للفلسفة الكونية عن طريق انتقاد الشرك أو إعادة تفسير الآلهة المتعددة باعتبارها عناصر طبيعية، وتم تقديم نسخة جديدة من الأساطير المنطقية من قبل الرواقيين الذين فهموا الألوهية بمعنى عام باعتبارها إحدى مكونات العالم مع تطوير الجدل بأن الكون نفسه ذات مفعمة بالحيوية والمنطق مع روح تتسم بالذكاء.

واتخذ أفلاطون مساراً ثالثاً وهو الاتجاه نحو فهم إله متسام على مستوى ميتافيزيقي فوق العالم التجريبي، ليس جوهري في داخله، بصفات تشبه الإنسان مثل الذكاء وبعد النظر. كان أفلاطون موحداً بشكل متذبذب، وكما هو الحال في إثبات أرسطو المحدد بشكل حاد عن الحركة للمحرك غير المتحرك يمنح أفلاطون الإله قوى محددة، في أحسن مكوّن أو متحكم في العالم وليس خالقاً لجوهر العالم ولا الأشكال الأبدية؛ وتحرك الأفلاطونيون الوسطيون أقرب نحو تأسيس توحيد المنطق وقاموا بتجربة العديد من النماذج التي تشكل ينبوعا من الواحد الرئيسي، لكن هذه الصفات وجودية بشكل عام بدلاً من كونها إثباتات وتنزلق في وحدة الوجود.

ويعتبر الجدل الداخلي في الشبكات الفلسفية اليونانية إحدى مصادر مفهوم التوحيد، وبوجه عام؛ فإن اتجاه تسلسل التجريد ـ الانعكاسية ينتج بعض مكونات التوحيد بما في ذلك مفاهيم التوحيد الميتافيزيقي وتسامي التجريبي والكمال المعرفي والأخلاقي. طورت الفلسفة اليونانية موقفا قادراً على المزج بين توحيد تجسيدي خالص للمسيحية بل وربما عززت من انتشاره، لكن ليس هناك اتجاه ديني واحد للشبكات الفلسفية، متروكة لنفسها، وكانت الفلسفة اليونانية على الأرجح تؤكد على الطبيعية الخالصة (لفترة من الزمن) والشك الشامل أو وحدة الوجود[٢٠].

وتعرف الشبكات اليونانية في المقارنة العالمية بشعبية الإثباتات المضادة لوجود إله أو آلهة، وفي الواقع فإن الإثباتات كانت أولاً على أرض الواقع وحث تحريضها المستمر على كثير من التطور اللاحق لإثباتات الإيجابية. كان هناك ملحدون مشهورون خاصة في مدارس ميغارا وقورينا، وكانت الأكاديمية في أثناء مرحلتها المتشككة (وحتى كارنياديس) تقدم دعائم من الجدل ضد الإثباتات الدينية للرواقيين وقد عزز هذا في المقابل من الأدلة المضادة من الرواقيين الوسطيين. اتخذت المدرسة المتشككة الذخيرة من توازن الجدل غير الحاسم على الجانبين. وساهم هذا الجدل بشكل متواضع في زيادة حدة مستوى التجرد التصوري، على سبيل المثال كما أجبر أتباع مدرسة ميغارا الرواقيين على تمييز بعد للكمال النسبي والمطلق.

وبوجه عام: لم يدفع هذا الجدل التطور الفلسفي بأي شيء مثل

المركزية التي كانت لدى الإثباتات على وجود الله في الفلسفة الإسلامية واليهودية والمسيحية؛ وفي زمن سكستوس إمبيريكوس (عام: ٢٠٠ بعد الميلاد) امتزج الجدل حول الآلهة المشركة بشكل عشوائي مع تلك الخاصة بالتوحيد، وفيما يتعلق بالأخيرة كان الجدل على مستوى منخفض من التجرد، كما هو الحال في الجدل المعارض للرواقيين بأن الإثبات من الحركة يجعل الألوهية في جسم مادي يتشارك الصفات غير الكاملة مع العالم المادي، وكانت هذه الواقعية نتيجة للوجود السياسي المستمر للإيمان بعدة آلهة. جاءت الضغوط الخارجية الأساسية ضد الجدال الفلسفي من الإساءة إلى الطوائف التي تؤمن بآلهة متعددة مبكراً (التهمة التي مات بسببها سقراط بالإضافة إلى فضائح السفسطائيين ومدرسة قورينا ومتأخراً (الدفاع المؤمن بتعدد الآلهة ضد المسيحية في الإمبراطورية الرومانية اللاحقة)، وبمجرد أن أصبحت المسيحية مهيمنة سياسياً بدأت الإثباتات الميتافيزيقية عالية الترتيب على وجود الله بدفع تسلسل الميتافيزيقا ـ المعرفة.

تقدم الهند مقارنة مفيدة أخرى. لم تكن الإثباتات على وجود الإله بارزة حتى القرن الثامن بعد الميلاد وبشكل خاص مع شنكرا. كانت تلك هي الفترة التي كانت البوذية تتدهور فيها وكانت المدارس الهندوسية تستولي على مكانتها في المناطق المجردة في ساحة الاهتمام الفلسفي وكان لهذا الحدث بعض التشابه مع أخذ المسيحية للهيمنة على الفلسفة في القرن الخامس من الأفلاطونيين الجدد، وكان كلا المهيمنين السابقين على المدارس الفلسفية صوفية متسامية غير تجسيدية وهو الأمر الذي كان في حالة البوذية إلحاداً. كانت شنكرا التي تولت القيادة ضمن الهندوسية شبكة متفرعة عن مدرسة ميمامسا، وقد أنكرت هذه المدرسة للحرفيين الدينيين في كفاحها ضد الطوائف غير التقليدية في التوحيد الهندوسي حقيقة الآلهة باعتبارها مجرد أسماء في النصوص الفيدية. كانت نصوص الفيدا هي الباقية للأبد ولذلك تلعب دوراً مثل أبدية المادة في علوم الكون اليونانية الكلاسيكية. زاد كاميرلا، في الجيل الذي قبل شنكرا، من حدة الجدل لنكران أن إلهاً متسامياً له دافع في خلق العالم (هي النقطة التي جادل بشأنها المتشككون الإغريق من قبل أوغسطين). حول شنكرا معرفة ميمامسا نحو هدف مختلف، وفي الواقع تقسيم الفرق بين الإلحاد البوذي والتوحيد الهندوسي الواقعي

الشائع، وحيث إنَّ الشك يفترض مسبقاً معياراً للحكم فإنه قد تم إثبات وجود وجهة النظر العليا والواقع غير المزدوج الذي لا يمكن التعبير عنه وفي مقابله يكون العالم وهمياً.

بمجرد أن هيمنت أدفياتا على ساحة الاهتمام من البوذية فقد أجبرت المدارس الهندوسية على إعادة التكيف، وهجرت نيايا ـ فايشيشكا، الوحيدة التي بقيت نشيطة خارج صفوف أدفياتا، إلحادها المبكر ووسعت من نطاق واقعها الجمعي ليشتمل على الإله باعتباره كياناً ميتافيزيقاً في قائمتها. أنتج أودايانا (القرن العاشر بعد الميلاد) ملخصاً للإثباتات، إحدى هذه المتغيرات (المعرفة الحق تتطلب مصدراً خارجياً التي يمكن أن تكون الله فقط) يذكر بالدليل المعرفي لشنكرا على الرغم من دون حدة جدل شنكرا من الشك والتوسل مسألة ما إذا كانت المعرفة الحق موجودة في الواقع أم لا. تشتمل حجج أودايانا الأخرى على نسخ من الجدل الكوني من الاعتماد السببي. [رادهاكريشنان وموور، (١٩٥٧: ٣٧٩ ـ ٣٨٥)]. يعني هذا الشكل الملخص أن هذه الحجج كانت متداولة في الأجيال السابقة لمدرسة نيايا ـ فايشيشكا. يجادل أودايانا بعناد ضد البوذية، لكن الإلحاد البوذي لم يعد مدرسة حية وأن البوذيين الوحيدين الباقين في تلك الفترة كانوا من أتباع تنترا الإيمانية السحرية، وما نراه بدلاً من ذلك هو شبيه بمسيحية العصور الوسطى حيث أصبحت الإثباتات على وجود الإله لعبة في حد ذاتها لعرض المهارات الفكرية.

بين سنة: (١٠٠٠)، و(١٤٠٠) حينما تحدت المدارس المؤمنة (رامانوجا (Ramanuja) ومادافا ونيمباركا) أدفياتا في المضمار الفلسفي لم تتركز الحجج حول وجود الإله الخالق بل على درجة واقعية العالم وعن كيفية إمكانية إعطاء المطلق غير المتمايز دفعه لهذا العالم الأدنى، وفي هذا السياق من النزاع أخضع الجدليون في أدفياتا شري هارشا وشيتشاكا كل مبدأ للتحليل الذي تلاشى في عدم واقعية المتناقضات تاركاً المطلق غير المزدوج باعتباره الواقع الوحيد. تم دفع تسلسل الميتافيزيقا ـ المعرفة نحو ارتفاعات كبيرة عندما نما التوحيد في الهند في العصور الوسطى وكانت زاوية النهج مختلفة عن الإسلام والغرب المسيحي حيث واقعية العالم هي نقطة البدء التي تظهر منها الإثباتات على وجود الإله، وفي الهند بما أن المدرسة

المهيمنة في ما بعد الفترة البوذية هي الصوفية المتسامية غير الشخصية فإن الإثباتات على وجود الإله أصبحت مسألة مهمة، وفي كلتا الحالتين نتج التوتر في الجدل الفلسفي عن قوة التوحيد التجسيدي.

مشاكل كبيرة: الإرادة الحرة والحتمية والمادة والتعددية

المشكلة الكبيرة هي المذهب الذي يعاني من صعوبة في نشر نفسه. وتتفتح مسارات بديلة ويحتوي كل منها على مزيد من الألغاز ويصبح استكشاف هذه الألغاز محركاً رئيسياً في الامتدادات المتوسطة وحتى الكبيرة للتسلسل الفلسفي الانعكاسية ـ التجريد؛ وتحصل الحياة الفلسفية على طاقتها من المعارضات وتزدهر بفضل المشاكل الكبيرة؛ لأنَّها توفر موضوعات مضمونة للجدال وبمجرد اكتشاف مشكلة كبيرة تتم معالجتها عبر مستويات متتابعة من التجريد؛ ويمكننا التعرف على المشاكل الكبيرة من إعادة تشكيل مبدإ أساسي للإبداع الفكري على درجة كبيرة من الدقة: تقسم المعارضات ساحة الاهتمام في ظل قانون الأعداد الصغيرة ليس على جانب خطوط الاهتمام الأكبر للمشاركين بل على جانب خطوط المشاكل الكبيرة المتاحة[٢١].

يعتبر التوحيد أمراً مثمراً للتقدم على تسلسل التجريد ـ الانعكاسية لأنه مصدر أساسي للمشاكل الكبيرة وإحدى أبسط هذه المشاكل هي الإرادة الحرة، وتطرح مسألة الإرادة الحرة فقط على مستوى التجرد القادر على توليد المتناقضات ضمن زوجين من المبادئ المتعارضة، وعلى جانب واحد يجب أن يكون هناك فكرة عامة عن السببية الشاملة وعلى الجانب الآخر فكرة على نفس القدر من العمومية والتجريد عن المبدأ الأخلاقي. يحدد التوحيد التجسيدي بدرجة كبيرة بالجمع بين هاتين الفكرتين التجريديتين: تعالي وحدة وقدرة الله إلى أقصى الحدود، وفي الوقت نفسه تمجيد الفضائل الإنسانية يجعل الإله جوهر الحق والعدل؛ ولا تطرح المسألة في الشرك ولا في الصوفية المتسامية ولا في مبدأ العالم الكوني الجوهري، ولذلك؛ فإن مسألة الإرادة الحرة هامة بالنسبة إلى الإسلام والمسيحية (وفي الفلسفة العلمانية التي جاءت بعد ذلك) لكن ليس في الفلسفة الصينية أو الهندية أو اليونانية.

ولا تنشأ نسخة الإرادة الحرة في التسلسل غير التوحيدي. ظهرت في الهند والصين واليونان على حد السواء في وقت مبكر نوعاً ما في تسلسل الانعكاسية ـ التجريد مسألة القدر أو المصير، وكان ذلك اعتراضاً رئيسيّاً لأتباع موزي ضد الطائفة الكونفوشيوسية المبكرة للسماء أو القدر. لقد تبلور بين معاصري بوذا في مبدأ كارما الذي أطلق عليها أتباع أجيفكا المصير الذي لا يمكن الهروب منه واقترحه مؤسس بوذا وجينا مهافيرا للتغلب على الانفصال التأملي وعن طريق الزهد على التوالي. في اليونان بعد تشكل مبدأ الضرورة المنطقية جادل فيلسوف ميجارا عالم المنطق دويودوروس كرونوس ومن بعده مدرسة الرواقيين أن بياناً حول المستقبل إما صواب أو خطأ، وبالتالي فإن كل شيء سوف يحدث محدد منطقياً. تصدى المفكرون لذلك بقولهم إن هذا سوف يترك العالم للقدر وأن هذا يقوض من دافع الفرد لعمل أي شيء على الإطلاق، وعلى ذلك عقب الرواقي كريسيبس بأن أفعال البشر محددة أيضاً.

وبمجرد تشكل الفكرة العامة للسببية أصبحت هدفاً للجدل؛ لأنها عززت من تشكل مبدأ الأخلاقية على نفس القدر من التجريد، ولذلك؛ فإن المسار المعارض الذي اتخذه أتباع موزي اندفع في اتجاه التوحيد المر الذي يمكن اعتباره إبرازاً للأخلاقية الإنسانية العامة على المستوى الخارق لشخصية الإله. في الهند تمت مهاجمة عدد من الفلاسفة الذين أنكروا كارما بسبب إنكارهم للأخلاقية من قبل بوذا الذين عززوا بهذه الطريقة من المعيار الأخلاقي الذي لم يسمع عنه من قبل في هذا المجتمع الفكري.

وسرعان ما تم الفصل في هذا الجدل حيث تم خلق ابتكار مبدأ فلسفي للأخلاقية الذي استبدل التوتر بالسببية الشاملة: في الصين تحدد التصرف الإنساني الأخلاقي سواء بالتقاليد الطقسية أو الاجتماعية أو بالتناغم مع الكوني تاو؛ وفي الهند تحددت السببية بالترتيب العالمي للوهم وحيث تقع الأخلاقيات العليا في التسامي، واليونان (تاركين جانباً الموقف المشرك الذي لم يكن له توتر كوني أو أخلاقي) كانت الأخلاقيات الفلسفية المهيمنة قائمة على الانسحاب المتشكك من جميع الأحكام، الكونية والأخلاقية على السواء، أو على تناغم الرواقيين للذات مع المبدأ العالمي الجوهري الذي يحكم الكون.

بالنسبة إلى اليونانيين لم يكن الجدل حول الإرادة الحرة قوياً وتركزت القضية حول المسألة العامة للحتمية في مقابل اللاحتمية. حدد أفلاطون وأرسطو بشكل فعال الإرادة الحرة بالتصرف بالتناغم مع المنطق (الذي تحدد بالنظام الكوني) وعدم الحرية بالبقاء عبداً للأهواء.

وتبدد التوتر في جميع هذه الحالات عندما وصل تسلسل التجريد ـ الانعكاسية إلى نطاقاته المتوسطة، وزادت التوترات في ظل التوحيد وفي الواقع أصبحت القوة الدافعة لتطور التجريد الأعلى فيما بدأت باعتبارها مواقف لم يكن لها فائدة في التجريد الفكري وطورت طوائف معادية بشكل واضح لها كما بدت فلسفاتها الأصلية.

إنَّ الإرادة الحرة هي مشكلة شبه عميقة فقط وتنشأ عن التوترات التي تنبثق عن قبول أيديولوجية معينة؛ وعلى مدى أجيال يكشف استغلال الإرادة الحرة عن مشاكل عميقة عامة في صلب المبادئ نفسها. هذه هي مشكلة العلاقات بين المواد غير المتشابهة أو بشكل أكثر عمومية مشكلة التعددية الوجودية ويؤدي هذا إلى مشاكل السببية والعرضية، وعلى مستوى أعلى من الحدة الميتافيزيقية يعاد تشكيل المشكلة العميقة باعتبارها مشكلة للوجود والاحتمال؛ ونحن نرى هذه القوة الدافعة في حالة الفلسفة الإسلامية.

إنَّ المسألة الأولى التي تشكلت حولها الشبكات الفكرية في أوائل القرن الثامن هي النزاع على التوفيق بين القدرة الكلية لله والمسؤولية عن أخلاق الشر، ولقد وضعت طائفة اللاهوت العقلاني (الكلام) مبدأ الطبيعة العقلانية للإله وبالتالي: الالتزام بالمعيار الأسمى من الخير، وبالتالي: نسبة الشر إلى الإرادة الحرة للإنسان. اتخذت معارضة الحرفيين الدينيين الذين ظهروا استجابة لذلك موقفاً أن الإرادة الحرة هي قيود على قدرة الإله واستنتجت الحتمية المسبقة. أطلقت نفس دوائر الجدل إثباتات على وحدة وقدرة الإله باعتباره خالق العالم القادر على كل شيء والزيادة من حدة التوحيد التجسيدي إلى حيث وصلت المشكلة العميقة إلى ذروتها، وفي ساحة المشكلة هذه ظهرت أول مجموعة من المفكرين الإسلاميين المعروفين.

وانتقلت طائفة المعتزلة التي ظهرت في الأجيال الثالثة والرابعة لحركة الكلام نحو الأسس الميتافيزيقية من أجل الدفاع عن الإرادة الحرة وقدرة

الإله ووحدته في الوقت نفسه. كانت نتيجة هذا المزج هي العقيدة العرضية للتدخل الإلهي في عالم يتكون من الذرات ـ الزمن، وأدى جدل الإرادة الحرة إلى نظرية سببية منقحة والطرق التي يتدخل بها الإله في العالم في حين أن الإثباتات على وحدة الإله أدت إلى الانفصال عن مبادئ المادة وسماتها، وقد رفض ضرار بن عمرو المادة الجسدية، أن الجسد عبارة عن مجموعة من السمات فقط، مع بعض السمات التي تبنى على بعضها البعض (على سبيل المثال، أن يكون الشيء دائرياً يعني أنه مبني على كونه له شكل وهكذا).

ليس هناك فرق بين المادة والسمة حيث إن كل مادة قابلة للقسمة بشكل لا نهائي (خط جدل يذكر الإسمانية)، واتخذ معمر بن عباد منافس ضرار موقفاً شبيهاً إلى حد ما بواقعية الأبهي دارما البوذية: السمات هي تجمع للذرات الجسدية الكامنة فقط، لكن بالتوافق مع التوحيد الإسلامي اعتبر معمر أن الإله يخلق جسد الإنسان عن طريق خلق الذرات التي يتكون منها. سمح ذلك بالدفاع عن الإرادة الحرة وعن عدل الإله حيث إنَّه مسؤول فقط بطريقة غير مباشرة عن سمات جسد الإنسان وليس مسؤولاً عن صفاته الخيرة أو الشريرة، وتابع أبو الهذيل العلاف التفريق بين أنواع السمات التي تتواجد لحظة بلحظة فقط في الزمن والسمات التي تعتبر دائمة إلى حد ما ومن بين هذه السمات الأخيرة الإرادة الحرة والحركة والحياة والمعرفة التي تعتبر ضرورية إذا وجدت كينونة إنسانية مسؤولة موجودة عبر الزمن. لم يرغب هؤلاء المسلمون في تحليل الإنسان إلى مجموع عابر أو وهم؛ لأنهم كانوا يهدفون إلى الخلاص الأخلاقي المجسد وليس إلى السكينة البوذية.

ونجد أنَّ المرحلة المقبلة تدفع للمزيد من التبني لحالة الفكر الوجودي من حيث الوجود والتغيير، وكان بشر المريسي متبنياً للجانب الواقعي الذي يفضي إلى أن كل شيء يخضع للوجود من خلال سلسلة من اللحظات الذرية المترابطة في الوقت نفسه، التي تخضع لمراقبة الإله لهذا العالم الذي يخلقه ويدمره على نحو متكرر، ولكن كل موجود لا يعد حقيقياً إلا من خلال وجوده زمنياً. علاوة على ذلك، ربما نجد أن الدافع وراء فلسفة بشر يتشابه مع تلك المناظرات التي توجد في الفلسفة البوذية التي دفعت خصومها الفايشيشيكاين (السنسكريتيين) إلى تبني المزيد من المواقف الواقعية

المتطرفة، وبذلك يعد التدمير لدى بشر حقيقياً فعلاً فضلاً عن أن «اللاشيء» الذي يخلقه الإله من خلال الذرات الزمنية يعتبر «شيئاً» حقيقياً كذلك، وفي مقابل هذا الاستقطاب الفكري نجد أن الواقعية المتطرفة للفيلسوف نازام الذي قام باستثمار ما جاء به الفيلسوف هيرقليطس من أجل الخروج بما يسمى بالفلسفة الإجرائية، التي تؤكد على أنه لا وجود للمادة؛ إذ إنَّه يمكن لها أن تتقسم إلى ما لا نهاية، وذلك لأن خصائصها تتحلل على أساس أن كل تلك الخصائص تتقلص بمجرد حركة مؤقتة بطبيعة الحال.

وعلى الجانب الآخر، نجد أن المعارضين لفلسفة النازام يقومون بدحض ما قاله من خلال إثارة إشكاليات فلسفية تشبه المذهب الإلياتيكي: فبما أن المسافة تتكون من عدد لانهائي من النقاط، فكيف يمكن للذرات الزمنية المقسمة بلا حدود أن تعوقها؟

ولا يعد هؤلاء الفلاسفة أمثال معمر، وأبي الهذيل، وبشر ونازام أسماء فلسفية شهيرة، وذلك على أساس أن الجدل داخل علم اللاهوت العقلاني الإسلامي لم يحتل مكانة بارزة في إطار الوعي التاريخي للفلاسفة، وعلى ذلك لم يحظ هؤلاء الفلاسفة بالاهتمام لمدى طويل على مستوى كل من فلاسفة العالم الإسلامي الذين لهم ميل للفلسفة اليونانية (مثل الفارابي، وابن سينا، وآخرين) أو من هم ينتمون للفلسفة الأرثوذكسية الأكثر تحفظاً.

رغم ذلك؛ فإنَّ المعتزلة الأوائل قد استطاعوا أن يظهروا القوة الميتافيزيقية المحركة لفكرة التوحيد وقدراته على الانبعاث من موارده الذاتية (وكان هذا قبل فترة اختراق الفلسفة اليونانية للعالم الإسلامي، حيث إنه لم يكن هناك سبباً قوياً يدعو للتنصل من أن هذا الجدل منقول من الفلسفة البوذية أو الأفكار المسيحية)، وعلى ذلك فإن الطابع المتميز للإشكالية التوحيدية هو ما يصبغ بعض المواقف الرئيسية ذات المدى المتوسط للتسلسل التجريدي الانعكاسي.

وكانت المعتزلة أول من صاغ الفلسفة العرضية واستمر أكثر الفلاسفة تحفظاً وهم أصحاب مذهب الأشعري اللاهوتي بالسير على نفس النهج، حيث إنها كانت تعد صياغة دينية محددة تعبر عن الإشكالية العميقة لمفهوم كل من الجوهر والتعددية، وبالتالي: فمن وجهة النظر الإسلامية فهذه

الفلسفة تعد بمثابة استحضار لروح الإله من أجل ضمان الاستمرارية من لحظة واحدة إلى أخرى ضمن عدد وفير من الذرات الزمنية، ومن ثَم؛ فإن تلك التعددية المتطرفة تستدعي بشكل أكبر وجود فكر متطرف على حد سواء وذلك من أجل توضيح تجربة الاستمرارية. وبشكل عام، تنشأ المشكلة داخل العالم الفلسفي من خلال مسألة العلاقات بين المواد المتعددة، أو في القضية المتعلقة بالعلاقات بين أي نوع من أنواع الاختلافات الوجودية. يعد هذا الأمر المشكلة الكلاسيكية في التقاليد الغربية التي عبر عنها بارمنيدس: حيث إن فكرة حقيقة الموجود تتناقض مع أي نوع من التغيير أو التعددية، وبما أن الموجود هو دائماً الحقيقة المادية القائمة بحد ذاتها، فالسؤال هنا كيف له أن يتحول لشيء آخر دون حدوث تعارض مع طبيعته؟ فيما بعد نجد أن هيرقليطس كان متزامناً مع بارمنيدس، حيث إنه قام بصياغة الشق الآخر من القضية الفلسفية: وهو أنه إذا طرأ تغيير على سياق الإنتاج الفكري الاجتماعي وشعبه؛ فإنَّ هذا الأمر ينطوي على عدم وجود للمادة، أو بالأحرى أن المرء لا يمكن له أن يخطو بقدميه داخل النهر مرتين.

ظهر في مدينة إيليا أحد أتباع بارمنيدس وقد كان يدعى زينون، حيث إنَّه قام بتحويل التقسيم اللانهائي للحركة إلى مجموعة من الحجج المتناقضة لتكون في مقابل واقعية التغيير، وبذلك؛ فإن كلاً من قضايا التقسيم وواقعية المادة كانت محور جدل منتشر بين أتباع مذهب المعتزلة، ومن ثَم؛ فإنَّ كل مسار من الشبكات الفكرية كان يخضع لنفس تلك المشاكل العميقة.

وقامت الأجيال المتعاقبة على بارمنيدس في اليونان بالرد المباشر على القضايا التي سبق ذكرها، عن طريق تقديم مجموعة واسعة من الحلول تتمثل في: مذهب الذرية كما هو عند ديمقريطس، حيث إن الذرات لم تنفصل عن قواعد فلسفة بارميندس الأساسية التي لا تخضع للتعديل، وبذلك انتقلت التعددية والتغيير إلى مستوى تكوين التجمعات الذرية.

وكان هناك شكل آخر من الحلول الذي تمثل في النمط الأفلاطوني، الذي قام بتحسين الخصائص الأنطولوجية الدائمة لكي تصل إلى المستوى الفلسفي المجرد بالإضافة إلى محاولة التقليل من مستوى العالم المختبر من أجل الوصول إلى اللاواقعية، ونتعرض هنا لحل آخر قام به أرسطو حيث إنه

عمل على التمييز بين كل من إمكانية الحدوث وواقعيته (الوجود بالقوة، والوجود بالفعل).

فمن خلال دراستنا المطولة للتاريخ الفكري الفلسفي لتلك الحلول، إلا أنها لم ترق لتكون مبادئ محصنةً من الاعتداءات الجديدة التي تضعها في ورطة كبيرة: وبالتالي فيجب أن نسأل هل تستطيع الذرات في مذهب ديمقريطس أن تخضع بطريقة فعلية للتجميع بينها دون إثارة مشكلات متعلقة بقضايا التعددية وإمكانية تكوين العلاقات؟

وأيضاً هل تستطيع التعددية المتمثلة في الأشكال الأفلاطونية التوافق مع الفرضية القائلة بأن الوحدة هي أساس الحقيقة، وبمعنى آخر فهل هي الإطار الذي يجمع بين كل الأشكال؟ وعلى الصعيد اليوناني لم تدرس تلك المشكلات بشكل أكبر من ذلك، حيث إن الحلول الوسطية كانت هي المسيطرة لعدة قرون دون أن يطرأ على المفاهيم الميتافيزيقية أية تغييرات إضافية[٢٢]، وكانت المعايير أكثر حدة بالنسبة إلى من ينتمون لمذهب الشك، بالرغم من أن موقفهم يدعو لإثارة الشكوك حول كل المواقف الفلسفية فضلاً عن امتناعهم عن المساهمة في أي بناء إيجابي، بالإضافة إلى كونهم جزءاً من ثبات المواقف الفلسفية في الفلسفة الهلنستية، وعلى ذلك فإن هناك استنتاج واحد يبرر عدم خوض الفلسفة اليونانية في مزيد من المشكلات العميقة، ألا وهو غياب فكرة الوحدانية لديهم، ممَّا أدى إلى تقدمها بشكل أكبر في التسلسل التجريدي الانعكاسي[٢٣].

أمَّا بالنسبة إلى هذه الإشكالية العميقة للعلاقات بين المادة أو بشكل عام الفلسفة التعددية، فقد كانت تحتل وضعاً مركزياً داخل المجتمع الهندي، وبالتالي؛ فإنَّ هذا يوضح لنا أن القضية تنشأ بشكل مستقل عن فكرة التوحيد، وبذلك يصبح التوحيد هو ما يعطيها شكلاً محدداً.

إنَّ كلاً من قضية الستكاريفاودو والأساتكاريافادا كانت نتاجاً للانتقادات البوذية في الفلسفة السنسكريتية المزدوجة التي كانت تسلط الضوء على نفس الإشكاليات العميقة في كلا النمطين الأساسيين، فكيف يمكن للكون أن ينبعث من التحول الحركي المفاجئ لجوهر مادة غير قابلة للتغيير؟ وكيف يتسنى لها أن تكون متصلة بشكل تام وتكون على عكس الوعي الصافي الذي

لا يقوم بشيء إلا المشاهدة بشكل لا يدعو للاضطراب، ومن ثم يستشف ما يجري عل صعيد الفكر المادي؟ يتمثل الحل الهندي في ضوء القدرة على تمييز مفهوم القوة الكامنة من خلال الواقع الوجودي، ففي هذه الحالة، فإن الحركة الأرسطية واجهت سلسلة أخرى من الاضطرابات العميقة: فهل تمثل تلك القوة الكامنة الحقيقة بحد ذاتها؟ وإن لم يحدث هذا الأمر، فهل نحن بصدد عدم الرجوع لنفس المعضلة؟ ومع ذلك، فإذا افترضنا أن القوة الكامنة هي الحقيقة، فكيف لهذا الجوهر الإضافي أن يتصل بالجوهر الملازم لها؟

ولذلك؛ فإننا نجد أن الفلاسفة الهنود استطاعوا إلى حد ما الانخراط مبكراً في تلك الاضطرابات العميقة من خلال مستويات أخرى. وبالتالي؛ فإن الموقف المبدئي للبوذيين في هذا المجال قد شمل تدميراً لحقيقة النفس والمجاميع الأخرى فضلاً عن الوصول لتدمير كل المواد المؤثرة وكل الحقائق على حد السواء. وبشكل عام قام ناغارغونا بشن هجوم شمل كل أنواع العلاقات الواضحة؛ حيث إنه استخدمها باعتبارها مؤشراً على القدرة الواقعية لحدوث الأشياء، فمن خلال نقاشه هذا نستطيع أن نستشف أن هذه العلاقة المتكونة من أسباب لا نهاية لها تؤدي بدورها إلى عدم واقعية الأشياء حيث إن السببية تلغي الجوهر. إن هذا الجدال لم يمارسه البوذيون المنتمون للعصور الوسطى فقط، أمثال ديغناغا ودهرماكيرتي الَّذَيْنِ قاما باختزال جوهر المواد وتحويلها إلى مفاهيم نفي، ولكن نجد كذلك أن الجانب الهندوسي كان متبنياً لهذا الجدل.

ومن ثَم؛ فقد قام شنكارا بتعميم فلسفته من خلال الانتقال من تبني النقد السببي إلى نقد العلاقات كيفما كانت: حيث إن العلاقة المتبادلة بين السبب والأثر تتضمن ضرورة وجود علاقة وثيقة في نهاية مطاف كل واحد منهما، وهذا بدوره يعني وجود علاقة أخرى بين العلاقة والمنطق، وهكذا دواليك من العلاقات التي لا نهاية لها، وبناء على ذلك كان الفلاسفة الجدليون الآخرون أمثال شري هارشة وأدفياتا يقومون بتوظيف حجَج مماثلة لمكافحة أية مفاهيم تتعلق بالحقيقة، فعلى الجانب البوذي نجد بشكل أساسي أن المفكرين الهندوس قد قاموا باستغلال تلك الإشكالية العميقة، وهذا يعني، استخدامها عن طريق اتباع الصوفية الإلحادية المتشددة[٢٤]. أما على الجانب الهندوسي فقد كان عداؤهم للفلسفة البوذية هو الدافع وراء تبنيهم

لنماء الفكر الفلسفي التوحيدي. وبذلك فإن الإشكالية العميقة بين المادة والعلاقة قد امتثلت لنقطة من المستويات العالية وهي نفس النقطة التي أحضرها شنكارا وأتباعه المنتمون للأدفايتا عندما بدأ التوحيد في إثبات وجوده داخل المجال الفلسفي ذاته.

وبذلك؛ فإنَّ البرهمانية التي أصدرها شنكارا لم تكن مجرد حامية للأفكار مجسمة، ولكنها فتحت أبواباً من أجل الحصول على المزيد من الاحترام الفلسفي الذي بدوره يدعم الفلسفات التوحيدية بشكل واضح، وبناءً على ذلك، نجد لاحقاً أن مناقشات الفلسفة الهندوسية التي نشأت بين كل من الأدفياتا والأشكال المتعددة للإيمان التعددي الميتافيزيقي، تعكس ما تم من محاكة الحياة الفكرية الهندية لمعظم الموضوعات التي نشأت في الساحة الأوروبية.

إنَّ الفلسفة العرضية أو المناسبية Occasionalism ما هي إلا نسخة لتجسيد الإشكالية العميقة بين المادة والعلاقة، وذلك يحدث عندما تقوم العقيدة الدينية بعرض الفلسفة من خلال فكرة التجسيد الإلهي متجاوزاً في ذلك حدود العالم المادي والروحي، وبالتالي؛ فإنَّ الفلسفة العرضية لا تنشأ في أجواء التسلسل الهرمي المتدرج للمادة والروح (كما هو مقرر عند الفلسفة الأفلاطونية الحديثة)، فضلاً عن عدم تكوينها من خلال اعتبار أن الروح هي الشكل الجوهري بداخل المادة. أما بالنسبة إلى الفلسفة المناسبتية العرضية الإسلامية فهي تعتمد على فكرة استدعاء الإله الذي من خلاله يتم ربط الشظايا الزمنية للعالم المادي معاً؛ وعلى ذلك؛ فإننا نجد أن العرضية في الديانة المسيحية تعبر عن معاصرة الواقع الحالي وذلك عن طريق استدعاء الإله بوصفه همزة الوصل بين المواد المادية والروحية على حد السواء.

ففي وقت من الأوقات كانت الفلسفة العرضية أكثر الفلسفات مركزية من حيث مناقشتها لنفس مجموعة القضايا الفلسفية الجانبية؛ فإنَّ فكرة استدعاء الإله بكونه هو الرابط بين الأشياء عند المسلمين، وبذلك يعتبر الإله جزءاً من الموقف الذي يستدعي عدم حدوث سببية طبيعية بين الذرات الزمنية للعالم، ففي ذروة الفلسفة الإسلامية احتلت كل من قضيتي الفلسفة العرضية والمصادفة الصدارة على نحو متزايد بين كل من الأشعري والغزالي. ففي

أواخر عام: (٩٠٠) استطاع البلقاني، وهو أحد المنتمين لمدرسة مذهب الأشعري، أن يدعم فكرة عدم وجود قوانين للطبيعة؛ على أساس أن الله قد خلق كل لحظة زمنية بشكل فريد لا يستدعي ضرورة لحدوث التكرار، وبعد فترة لاحقة لمرور نسب ثلاث أجيال، أصدر الفيلسوف الإسلامي الغزالي عملاً مشهوراً، وكان شبيهاً بعمل الفيلسوف هيوم من حيث تفنيده للسببية.

وعلى مدار أربعة أجيال قد سبقت الفيلسوف هيوم، كانت تلك الأجيال تستمد قوتها من خلال العمل على نفس مجموعة الإشكاليات العميقة، ويأتي تشابه هذا السياق أيضاً من خلال التصدي لفلسفة الوحدانية المنطقية التي تتصور وجود خالق مستقل، مخلوق، ولا ينبثق من عالم المادة[٢٥]، وبالتالي: كانت الفلسفة الطبيعية في الإسلام حاضرة بالفعل داخل النصوص الدينية البديهية التي تتضمن التجسيم لفلسفة التوحيد، بينما كانت الفلسفة العقلانية تنمو في كنف الجدل الفلسفي المحيط بها، فمنذ أمد بعيد، كانت الفلسفة العقلانية في أوروبا تعد أول الناقلين للنصوص فصاعداً، بينما جاءت الفلسفة المادية الطبيعية في المقدمة في حوالي عام: (١٦٠٠م)، حيث إنها أطاحت بكل من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والفلسفة الأرسطية. استطاع الفيلسوف ديكارت أن يقدم الإشكالية الثنائية للمادة في قوة كاملة، من خلال الجدل الملتهب الذي قاده ديكارت للوصول إلى مدى فائدة التناقضات داخل موقفه الفلسفي؛ فموقفه هذا أدى إلى حدوث انطلاقة فكرية جديدة ناجحة استطاعت أن تحتل مساحة كبيرة من الاهتمام.

وجاءت النتيجة بمجموعة من الحلول: فعلى سبيل المثال، ما جاء به كل من مالبرانش وجيولنيكس الذيْن قالا إن اللحظات الزمنية داخل الفلسفة العرضية يتم صوغها بشكل مستمر من خلال إعادة خلقها بواسطة الإله، أما بالنسبة إلى إسبينوزا، فقد تجنب المعضلات الثنائية للمادة وكان ذلك عن طريق طرح مادة واحدة لكي تتفاعل مع الجوانب النفسية والمادية، وكان ذلك بالإضافة إلى ما قام به ليبنيتز من استنباط التعددية من الكائنات الدقيقة أحادية الخلية المنغلقة على نفسها وربطها بالانسجام المقرر لها من قبل. إن نفس الصعوبة في مواجهة الإشكاليات العميقة التي تركزت في هذا الجيل، كانت تسير بالتوازي مع المواقف الفلسفية التي وردت في الفلسفة البوذية، والفلسفة الهندوسية والفلسفة الإسلامية على حد سواء.

بالتالي: نجد أن الشبكات الفكرية الإسلامية والأوروبية ظهرت فيها دائرة المشاكل نفسها التي تسببت في التمييز بين الخصائص الأساسية والثانوية. قام الفيلسوف لوك بالتوفيق بين تعددية المواد من خلال ترجمة هذه المواد وإدراكها على مستوى الحواس، وعلى ذلك فإنه يمكن استبدال الجوهر المادي ببعض الأفكار البسيطة التي تتضمن مدىً وحركة، فتلك الأشياء بدورها تجعل العقل لديه القدرة على إنتاج الخصائص الثانوية التي يتميز بها العالم المرئي.

أما بالنسبة إلى الأشاعرة فقد استطاعوا التوصل للخلاصة نفسها: التي تنص على أن مكونات الخصائص الأساسية متحركة، الحركة والسكون، فهي دائماً تعد مواد تلازم بعضها البعض، وعلى ذلك؛ فإن غيرها من الخصائص لا يتم اشتقاقها من هذه. ونجد أن ما توصل إليه هؤلاء الأشاعرة من مفاهيم ما هو إلا الجدال الفلسفي التوحيدي الخاص بفرقة المعتزلة الذين انشق عنهم الأشاعرة.

وعلى الجانب الآخر فإن ما قدمه الفيلسوف لوك من تمييز أساسي وثانوي، غالباً ما يتم تفسيره على أنه منظور مبكر للصياغة العلمية، الذي جعل من علم الفيزياء مولداً للصفات الذاتية للتجربة الإنسانية. وإذا قمنا بمقارنة إسلامية، فقد يتبين لنا شيء أعمق من ذلك: وهو أن نفس نطاق التمييز الفلسفي التوحيدي للإشكاليات العميقة يمكن أن نجده ظاهراً كذلك في سياق صياغة لوك لتلك الإشكاليات.

أمَّا بالنسبة إلى الحلول التي قدمها لوك فقد كانت تتعرض لعدم الاستقرار، حيث إن تلك الحلول التي كانت متضمنة لتلك الإشكاليات العميقة، فقد قام الجيل التالي بمناقشتها. إن بيركلي (الذي لم يستطع هو ولا بعض الشخصيات أمثال كولير ونوريس التفوق على لوك) أكد على أنه لا يوجد دليل مباشر على أن أي مادة يكمن وراءها خصائص مرئية للتجربة، وحتى الخصائص الأولية المجردة تنتقص الخصائص الثانوية مثل اللون.

فهذا يشير إلى أن التدخل المستمر من الإله يمكن أن يكون بديلاً عن النظام الذي يسير عليه هذا العالم، وهذه تعد نسخة من الموقف العرضي؛ وعلى ذلك فإن الإله يتدخل من أجل إحداث ترابط بين تسلسل خصائص

التجربة الذاتية بدلاً من تدخله لتأسيس الترابط بين الأحداث البدنية، والعقلية أو المواد بين المواد، فهذا الموقف يعد مماثلاً لموقف فرقة المعتزلة المتمثلة في الجدل الذي قام به نازام في ذلك، (ويمكن لنا أن نلاحظ أن كلاً من بيركلي ونازام فشلا في اكتساب أتباع يؤيدون مواقفهم، وذلك؛ لأنَّهم كانوا يتناولون هذا الجدل بطريقة غاية في التطرف والسخف من أجل التأثير على الآخرين، وكان ذلك يتم عن طريق اختبار حدود ما يمكن أن يقال عن مشكلة عميقة بحيث تسير في نفس الاتجاه على وجه الخصوص).

وفي ذلك مازال هيوم يتتبع ما هو أبعد من الآثار المترتبة على ما تناوله كلّاً من لوك وبيركلي، حيث إنه قام بملاحظتها من منظور تجريبي بحت يرى أنه لا يوجد دليل على وجود أسباب ضرورية أو انتظام للأنماط داخل هذا التيار الهائل، وبالتالي؛ فإن هذه المجموعة من النقاشات بلغت ذروتها على يد هيوم كما فعل الغزالي في فترة التسلسل الإسلامي.

شهدت الفلسفة الأوروبية إحياءً لحق بالفلسفة الميتافيزيقية ممَّا أدى إلى أن مشكلة المادة والتعددية قفزت مجدداً إلى الواجهة، فالشق الأول جاء يتضمن إثارة القضية على مستوى تجريدي أعلى عن طريق طرح الأسئلة بطريقة أكثر عامية بالنسبة إلى العلاقات، وكانت نسخة برادلي عن المثالية تعتمد على إبراز التنافر بين أي نوع من العلاقات مستخدماً في ذلك المنهج الجدلي نفسه الذي تبناه كلاً من شنكارا وناغارغونا، حيث إنَّه قام بالتأكيد على التراجع اللانهائي للعلاقات، وبذلك فهو يربط بين العلاقات بالمنطق الخاص بهم، وبناء عليه، فعندما قام راسل بتمييز العلاقات الخارجية والداخلية، فهذا بدوره أدى إلى جعل تلك الإشكالية حافزاً من أجل اتخاذ خطوة أخرى في اتجاه التسلسل الانعكاسي المجرد، فإذا أردنا إدراك تلك الأفكار على أساس اعتبارها كعلاقات داخلية (كما فعل برادلي، وليبنيتز، وإسبينوزا)، ولذلك؛ فإن خصائص تلك الأشياء يجب التعامل معها في إطار الصلة الوثيقة بحيث أن لو أراد الفرد التغيير فيها فقد تأتي بشيء مختلف (ونحن ندرك هنا هذه الرؤية الواضحة لنايايا فايشيشيكا من أجل التمسك بأساتكريفادا).

أمَّا إذا أردنا إدراك هذه العلاقات بكونها علاقات خارجية، فيمكن

القول بأن الخصائص الأساسية لهذه العلاقات هي جوهرية في حد ذاتها وسوف تبقى على حالها بغض النظر عن مدى تغير علاقاتها مع بقية العالم، وعلى ذلك فإن هذا الموقف الأخير يسمح بوجود التعددية، ولكنه يضفي غموضاً فقط على ما يكون خصائص الأشياء المتعددة في العالم، ونتيجةً لذلك فإن الموقف السابق يتسبب في تقليص حجم العالم ليكون بذلك متألفاً من مادة واحدة، وهذا يشبه الصفاء الذي جاء به إندرا في هواين البوذية. إن التمييز الذي تبناه راسل يهدف إلى الإطاحة بالفلسفة المثالية البرادلية عن طريق إظهار أنها ترتكز على الالتباس، إلا أن هذا سقط سريعاً من خلال النقاش المتعمق لدى فيتغنشتاين، مما أدى إلى إعادة إيضاح المشكلة في شكل جديد.

ففي الفلسفة الحديثة نجد أن الشق الآخر من القضية قد اتبع مساراً جعل هذه المشكلة العميقة مبنية داخل الهيكل الواقعي نفسه، بمعنى أنه يمكن اعتبار أن الحقيقة متعددة ومنفردة، وأن كلاً من العلاقات متماسكة وغير متماسكة؛ ومن ثم فإن هذا التناقض داخل الجوهر الميتافيزيقي يولد الوقت ويدفع نحو التغيير.

إن كلاً من فيشته وهيغل قام بالعمل من خلال تبنيه لهذا الموقف حيث إن هذه المشكلة العميقة يتم معالجتها على مستوى أعلى من ردود الفعل الانعكاسية، ممَّا أدى إلى أن تسلسل الفلاسفة جعلهم يدركون بشكل واضح وجود هذه المشكلة العميقة، وأصبح تكريس المحاولات لإيجاد حل لهذه المشكلة عن طريق الانتماء لهذا الموقف أو ذاك، فهذا كان بديلاً عن محاولة تأسيس فئة وجودية تنبثق منها وقد تؤدي إلى بناء مزيد من القواعد بداخلها، إن الفترة التي تكونت فيها هذه الأنظمة الجدلية المثالية نجحت في المقابل بواسطة الفلسفات المعادية للفلسفة المثالية.

ولكن المشكلة الأساسية العميقة ظلت موجودة، ليتم إعادة استغلالها مرة أخرى في أيِ وقت يتم فيه ظهور هذا الحافز بهدف تأسيس نظام فلسفي جديد، حيث إنَّ الوجوديين، نظراً للعداوة الموجودة بينهم وبين المثالية، عملوا على إعادة وجود اللهجات الخاصة بفيشته وهيغيل في نسخة تعمل على إنكار أولوية المواد الخام وتعطي أولوية للإنكار باعتباره حقيقة بشرية

عظيمة، كما أن معادي الجوهرية الفلسفية والتابعين لجيل ما بعد الحداثة استمروا في العمل على هذه التضاريس بأسلوب آخر، ولا يوجد هناك شك أن فلاسفة المستقبل سيعملون على حل هذه المشكلة العميقة طويلة الأجل.

الشبكات الرياضية وتميز الفلسفة الأوروبية

دعونا نلخص الموقع الذي وصلنا إليه حتى الآن، في حالة مواصلة الأوضاع الخارجية في الإبداع الخاص بالشبكات الفكرية للعديد من الأجيال؛ فإن المحتوي سيتم اشتقاقه إلى ما بعد الأوصاف التكميلية الخاصة بالعالم بغرض الأسئلة الانعكاسية المتعلقة بالطبيعة الخاصة بالمعرفة نفسها، وتتضافر نظرية المعرفة مع التكهنات الصحيحة، حيث إنَّ ذلك الأمر عمل على البحث عن عالم الخصائص المجردة لما هو موجود هناك، كما أن هذا التسلسل الخاص بنظرية المعرفة وبالتكهنات يقوم بدفعه العديد من العمليات الاجتماعية المختلفة التي اخترت منها العمليات الآتية.

أولاً، الكثافة المطلقة واستمرارية الجدل الناجم عن القضية المتعلقة بمكونات المعرفة، وبشكل مبدئي على المستوى الخاص بالتأكيد المجرد، ويأتي بعد ذلك الوصف. أدت القواعد الخاصة بالصياغة والمتعلقة بالبحث إلى قواعد المنطق باعتبارها آليات للحقيقة، وكالمعتاد، فإن هناك خطر حول التسلسل الجانبي الذي سيستقر، الذي عمل على إنهاء التقسيمات الدراسية بحد ذاتها، ولكن في حالة وجود الأوضاع للحفاظ على التسلسل الانعكاسي التجريدي الذي استمر عبر هذا الاتجاه الخاص بالانقسامات؛ فإن المنطق سيتضافر مع علم الوجود وأصبح جزءاً من الإطار التجريدي الخاص بالأمور الموجودة بشكل عام.

وفي بعض الأوقات فإن كثافة مناقشة المقولات تتدفق في مجال الانتباه مع وجود الأوضاع المتنافسة، كما أن هذا الأمر يتجاوز الكثافة الأفقية التي تعد قدرية بالنسبة إلى التسلسل الانعكاسي التجريدي أيضاً، وذلك نظراً لكونه يولد التشكك الخاص بنظرية المعرفة، كما أن هذه الفئة تأخذ موقفاً ميتاً بالنسبة إلى «الطاعون الموجود في كل بيت»، حيث إنه أنكر بناء على الخلفيات الانعكاسية الإمكانية ذاتها المتعلقة بالمعرفة، حيث إن هذا الأمر بدوره يزودنا بتربة خاصة بالتحرك التأملي، إلى جانب تزويدنا بخلفيات

متجاوزة للنظام المتعلق بنظرية المعرفة ـ والتكهنات. ويعد هذا التجمع «الأفقي» ـ المتعلق بالضمير الجماعي للشبكة له ـ نظيراً في التجمع «العمودي» الذي حدث في حالة استمرارية الحروب الطائفية التي استمرت عبر الأجيال، كما أن مثل هذه المناقشات طويلة الأجل التي واصلت التسلسل الانعكاسي التجريدي عن طريق رفع مستوى الانعكاس المتعلق بأصناف الجدل: الأسماء، والعوالم، والخصوصيات، والطوارئ الجذرية.

وعقب الجدل الأكثر فائدة عندما يكتشف المشاكل العميقة، كما أدت الرحلة المكثفة الخاصة إلى التجريد ذات المستوى العالي عبر التوحيد، نظراً لكونه مصدراً أولياً للمشاكل العميقة، وسواء أكان الأمر من المشاكل العميقة السطحية أو الخاصة المتعلقة بالخلود أو بالإرادة الحرة، فإن الشبكة وصلت إلى مشاكل أعمق ومتعلقة بالجمع وبالمواد، إلى جانب السببية والارتباط، حيث إنَّ التوحيد لا يعد الطريق الوحيد الذي يمكن التوصل من خلاله إلى أجوبة لبعض الأسئلة التي تم التوصل إليها، ولكنها جعلتهم يتسمون بالحدة بشكل خاص، كما أنها أنتجت فلسفة مجردة مبكراً في التاريخ الخاص بالشبكة، كما هو الحال مع المفكرين الإسلاميين الأوائل، وأنتج المجتمع الجدلي الخاص بالتوحيد أدلة على وجود الإله، الأمر الذي ارتفع إلى مستويات أكثر حدة إيذاء، ما تم إثباته وما لم يتم إثباته؛ حيث أصبحت لعبة الأدلة حرة كما لو كانت تضاريس فكرية بحكم حقّها الشخصي.

وبمجرد تحديد القوى المحركة للشبكة؛ فإنها قد تمت خلال الحضارات الأدبية الموجودة في العالم، إلى جانب بعض التعدادات في التأكيد: ولم تذهب الصين بعيداً في مجال التسلسل الخاص بنظرية المعرفة وبالتكهنات، وبعد سلالة هان، قامت بالتركيز على الانقسام الأخلاقي الخاص بعلم الكون والمتعلق بالمستوى المعتدل للتجريد؛ الإسلام، والديانة اليهودية، والديانة المسيحية، وحصدت أوروبا العقبات الأقوى في الحوافز الخاصة بالتوحيد، التي كانت موجودة أيضاً إلى حد ما في الفلسفة الهندية التالية للعصور الوسطى. إلى جانب التسلسلات الخاصة بعلم الكون وبالتكهنات، وبنظرية المعرفة، هناك ممر ثالث كبير في الفلسفة العالمية: ألا وهو علم الرياضيات.

ويعد هذا الأمر ذو أهمية أكبر في أوروبا الحديثة، حيث إن الإقلاع في الرياضيات الحديثة تزامن مع ذلك الموجود في الفلسفة الحديثة، وتعد تأثيراتها مرئية بشكل اكبر في الشبكات الموجودة حول ديكارت، وليبنيتز، ونيوتن، ومرة أخرى مع فريجة، وهوسرل، وكرناب، وجودل فيما يتعلق بالقارة، إلى جانب السلالة البريطانية من بويل إلى راسل وفيتغنشتاين، وإذا أضفنا الجانب المقاوم للرياضة لنفس هذه الشبكات (على سبيل المثال بيركلي، وهايدغر، وموري، وفيتغنشتاين الأخير)، حيث إنَّهم أسسوا مواقعهم بواسطة المعارضة، حيث إنه يمكننا القول إن الفلسفة الأوروبية الحديثة قادتها علوم الرياضيات.

ودعونا نكون أكثر حرصاً على فهم ما يعنيه هذا الأمر، حيث إن الفلسفة الأوروبية لم يقدها فقط علم الرياضيات؛ فإنها تتكون من جميع العمليات الكبرى وذلك بمجرد تحديدها. كما أنها استمرت في السلسلة الخاصة بالمناقشات ذات الكثافة العالية وتعد أيضاً وريثة التوحيد، وبمرور الفترة الخاصة بالعلمانية الدينية فقط في ذلك الوقت وبذلك عبرت مرة أخرى إلى الإقليم الخاص بالمشاكل العميقة في مفهوم الإله، وفي الحقيقة فإنها استمرت خلال هذه المنطقة مرتين: وفي القرن السابع عشر، وفي نهاية الحروب الدينية، ومرة أخرى في القرن التاسع عشر مع انتشار الثورة الجامعية الألمانية التي انتهزت وجود السيطرة العلمانية لمعقل التعليم الديني، مؤسساً التكهنات المثالية التي استخدمت كغطاء في منتصف الطريق بالنسبة إلى الفلاسفة المتعلقين بالسباق الديني، وتعد الثورات الخاصة بالرياضيات الحديثة متداخلة مع كل هذا، وتعد الأوضاع الاجتماعية للطرق الأخرى موجودة في مكان آخر، وفي القرون الوسطى بالهند وفي الإسلام هناك العديد من المتوازيات مع الفكر الأوروبي من ديكارت إلى برادلي، نظراً لوجود مجتمعات عالية الكثافة من الجدل التي عبرت أيضاً، وبالنسبة إلى الاتجاهات المختلفة، فهو التضاريس الموجودة بين الدين المطلق للمنطق وللتوحيد المجسم. وتعد الرياضيات عنصراً جعل من الفلسفة الأوروبية فريدة من نوعها، تقودها إلى المستويات العليا الخاصة من التجريد والانعكاس.

وهل تعد الرياضيات مجرد تدخل خارجي عرضي على الفلسفة؟

ليس الأمر كذلك؛ ولا يجب أن نعتبرها كاتجاه خاص بالفلسفة بغرض أن تصبح «علمية» عند نضجها. ولا يعد علم الرياضيات متطابقاً مع العلم، وكما رأينا من قبل، فإن علم الاكتشافات التجريبي في حد ذاته لا يوصل إلى التسلسل الانعكاسي التجريدي ولكنه يتجه إلى جعله ثابتاً بالنسبة إلى المستوى الممنوح، وعلى الأقل لفترات طويلة من الوقت، لذلك فإن الاكتشاف «الأحادي» يمكن أن يحدث، كما أن علم الرياضيات يعد له تأثير عميق على التركيب الخاص بالمجتمع الفكري لأنه يكشف بعضاً من الصفات الداخلية لهذا المجتمع إلى نفسه.

ويعد المقرر الاجتماعي الأساسي لهذا التأثير الرابط بين الشبكات الرياضية والفلسفية، وقد وجدت الرياضيات في جميع الحضارات العالمية. حيث إنها وصلت إلى بعض التطورات التوضيحية البسيطة في الصين (خاصة في الجبر الخاص بسلالة تشانغ) وفي اليابان (الحسابات خلال طوكيوغاوا)، إلى جانب وجود خطوات من التطور في الهند، وإلى جانب المزيد في الإسلام الموجود في العصور الوسطى، وبالطبع في اليونان القديمة، كما رأينا من قبل، النماذج الشبكية التي تنوعت بشكل كبير، وانفصلت الشبكات الفلسفية والرياضية بشكل تام في الصين والهند، حيث إن هناك تجاوز شبكي معتبر في جميع الحالات الغربية الأربع. ويعد هذا الأمر أكثر بروزاً في اليونان وفي أوروبا الحديثة، حيث إنها قامت بعمل ليس فقط تجاوز للشبكات بالنسبة إلى الشخصيات الصغيرة، ولكن أيضاً في النجوم أو في مراكز الشبكات كل على حدة التي تعد مترابطة بشكل كبير، وتتزامن في بعض الأوقات مع الشخص نفسه.

وفي اليونان، تم التأثير على التطورات الحاسمة في محتوى الفلسفة وفي محتوى الرياضيات من قبل هذا الاتصال، وكان السفسطائيون، الذين حفزوا القفز إلى تجريدات أعلى في الفلسفة، الدائرة أيضاً التي عملت على وجود شعبية للألغاز الرياضية. وبدا تابعو فيثاغورث على أنهم تابعون لعلم الكون القائم على المفاهيم الأولية للرياضيات، وبعيداً عن رتبهم التي أظهرت الرياضيات المتخصصة، إلى جانب المشاكل الرئيسية العميقة مثل

المشكلة اللاقياسية الخاصة بالأعداد غير العقلانية، ويكون هذا الأمر عبر تركيبة الشبكات والمفاهيم الخاصة بالسفسطائيين وبتابعي فيثاغورث حيث إن أفلاطون قام بإنشاء نماذج مجردة من الفلسفة.

وتراجعت الفلسفة أيضاً إلى علم الرياضيات، كما أن منطق أرسطو المشكل أصبح أساساً للأنظمة البديهية التي توجت تأليفات إقليدس المتعلقة بالهندسة، كما أنه في الفترة الهيلينيستية، اتجهت الرياضيات الفنية إلى أن تصبح منفصلة، واختلطت التقسيمات الدراسية بالسحر المتجهة نحو العامة إلى جانب علم الكون الخاص بالمنبثقات العالمية، وبعد مرور هذه الفترة الكلاسيكية، فإن التداخل الفلسفي ـ الرياضي لم يعد مشاركاً في التسلسل الانعكاسي التجريدي، ويمكننا حتى القول إن التداخل الخاص بهم والمتعلق بالقليل من الأجيال التي صنعت هذه الفترة وجعلتها «كلاسيكية» في كلا المجالين.

في أوروبا الحديثة، أنتجت الثورة الرياضية التي انطلقت في خمسينيات القرن السادس عشر شكلاً جديداً لعلم الرياضيات، كما كانت دافعاً لظهور الفلسفة الحديثة التي تضمنت الاندماج بين المنظومات الفلسفية والرياضية الأكثر إبداعاً لحقبة من الزمن.

لماذا ينبغي أن يكون لدمج المنظومة هذا التأثير؟

تتطلب الإجابة على هذا السؤال رؤية علم الاجتماع للرياضيات. يمثل تاريخ علم الرياضيات الحالة الأكثر تجريداً لمتسلسلة التجريد والانعكاسية حيث تعد الأهداف التي يقوم علماء الرياضيات بدراستها عمليات فكرية. يدرك المجتمع تلك العمليات الفكرية على مدار العديد من الأجيال التي يوجد بينها تنافس فكري مستمر، ففي بادئ الأمر، يمثل علم الرياضيات مجالاً لدراسة الأشياء الموضوعية، مثل إحصاء الأرقام الذي استخدمه الفيثاغوريون إلى جانب النماذج الأفلاطونية، لذلك تمر هذه المنظومة بمستويات متعاقبة من الانعكاس الذاتي لكي تكتشف أن بمقدورها إنتاج عمليات وصيغ جديدة لمعالجة النظام الرمزي لها ودراسة نتائج هذه المعالجة، ومن ثَم: تنطلق الرياضيات العليا من خلال دراسة انعكاسية العمليات الرياضية.

وبإضفاء صبغة الذاتية إلى التفكير من خلال عدم الانخراط داخل أي منظومة اجتماعية، يصبح علم الرياضيات دراسة لخصائص التفكير المجرد الخالي من المحتوى مثل العمليات الفكرية التي توصف بكونها ذاتية الاتصال التي من الممكن أن تتضح عند استعراضنا لأكبر ثورتين في مجال الرياضيات الحديثة.

اكتشاف الرياضيات للصفات الانعكاسية والتأملية الخالصة في العمليات الفكرية

انطلقت الرياضيات الحديثة في خمسينيات القرن السادس عشر وأوائل ستينيات القرن السابع عشر من خلال تحول الرياضيات لتصبح آلة لحل المسائل الحسابية. فقد استبدلت الطرق الفعلية التي كانت تجرى من خلالها المجادلات الرياضية مسبقاً بطريقة الرمزية الشائعة، وبأهمية أكبر، بطريقة استخدام جهاز لمعالجة الرموز الرياضية وفقاً لقواعد محددة، وبذلك أصبحت الرياضيات تكنولوجيا للرموز المكتوبة المصفوفة داخل معادلات، حيث أصبحت المبادئ التي توضح كيفية نقل الرموز ـ مثل تحويل رمز إلى آخر آليّاً ـ سبلاً لحل بعض المسائل الخاصة، كما أنَّها اعتبرت مجالاً لاكتشاف قوانين عامة موثوق بها، ومن ثَم اكتشاف طرق جديدة لحل مسائل المعادلات ذات الدرجات الدنيا (فعلى سبيل المثال يقدم علم الجبر مبادئ عامة لدرجات مختلفة من المسائل الحسابية).

ويمكن اعتبار هذه الطرق بدورها نماذج لمعادلات الدرجات الدنيا التي يمكن من خلالها اكتشاف مبادئ لحل معادلات الدرجات العليا، ويعني ذلك أنَّه يمكن تجميع عمليات الدرجات الدنيا في صورة رمزية (حيث عبر عن الأرقام بالرموز مثل المجاهيل الجبرية س، ص وغيرها؛ ويعبر عن عمليات الجمع والطرح وغيرهما في صورة دالة، كما يمكن تجميع الدوال في صورة دوال داخل دوال)، وتبعاً لذلك، يمكن دراسة قواعد رموز المعادلات ذات الدرجات العليا، وحيث إنَّه قد وجدت حلولاً للمشكلات القديمة لحل المعادلات، اقترحت إضافات جديدة (فعلى سبيل المثال، فيما يتعلق بقواعد حل المسائل الجبرية المتضمنة للمعادلات التكعيبية (معادلات الدرجة الثالثة)، فرض علماء الرياضيات المتنافسون تحديات جديدة لحل معادلات

الدرجة الرابعة والخامسة وغيرها)، وعلى نحو مفاجئ، أصبح هناك تدفقاً في الاكتشافات الرياضية، فقد بدأت هذه المنظومة الفكرية تنبض بالطاقة حيث إنها تبحث قطاعاً واسعاً من التجريد: حيث تبحث السمات العامة للمعادلات الجبرية وحساب المثلثات التي تقوم بدورها بتهجين المجالات القديمة للرياضيات مثل الهندسة وتولي مسائل الأشكال المجسمة الأكثر صعوبة مزيداً من الاهتمام، وكذلك القطوع المخروطية التي تكتسب تمثيلاً حركياً، وبذلك تفتح الطريق لدراسة حساب التفاضل والتكامل.

كان ديكارت أحد أعضاء المنظومة الفكرية الذي جنى أول شهرة كبيرة لهذه الثورة، فقد وضع ديكارت الطرق العامة لما أصبح يعرف بالأنماط القياسية لإنشاء المعادلات والتعبير عن المجاهيل بالرموز ووضع القواعد الخاصة بمعالجتها، كما وحد مفهوم الهندسة الجبرية لديكارت جميع مجالات الرياضيات في مجال مفهومي واحد، فقد وجه بؤرة الاهتمام إلى مفهوم الفضاء البعدي، الذي يمكن فيه دمج النقاط والخطوط والمربعات والأبعاد التي تتجاوز تلك التي توجد في الكون المادي في عملية واحدة من عمليات المعالجة الرياضية، كما أتاح ديكارت للعالم الفكري الاطلاع على تجريد ما وراء المستوى موضحاً النتائج الخاصة بذلك بالإضافة إلى النظرية العامة للمعادلات، كما لفت الانتباه إلى الأبعاد الرياضية العليا، وعلى نحو أكثر أهمية، أعلن ديكارت للعالم أن المجتمع الرياضي يمتلك الآن طريقة لإنتاج مجموعة من النتائج الجديدة الموثوق بها التي تعد آلية لصنع الاكتشافات.

ولقد أثمر التجريد المنطلق من هذه الآلية لصنع الاكتشافات عن ظهور أول موجة للرياضيات الحديثة، فبقرب حلول سنة: (١٨٠٠)، انطلقت الموجة الثانية للتجريد والاكتشاف الرياضي. وفي هذه المرة، انبثقت هذه الموجة عن الانعكاسية الشديدة لما يقوم به علماء الرياضيات ذاتهم، إنه الإدراك الذاتي المتزايد الذي أدى إلى إدراك أن الرياضيات في حد ذاتها لا تقتصر فقط على دراسة الأشياء ولكنها تهتم أيضاً بدراسة العمليات الخاصة بها، فقد بدأت هذه الموجة للرياضيات العليا نتيجة حدوث تحول تنظيمي، وظهور المناصب الأكاديمية والمنظومات الفكرية والمطبوعات التي يمكن من خلالها بحث الرياضيات بصورة مستقلة عن العلوم الطبيعية وتطبيقاتها.

ومن ثَم؛ بدأت دراسة الآلية الرياضية في حد ذاتها بعيداً عن النتائج التي تثري بها القوانين العامة المتعلقة بعالم الطبيعة، والآن، بدأ توجيه النقد للطرق العملية المستخدمة في الفترة السابقة عندما تمت دراسة مجالات مختلفة من حساب التفاضل والتكامل، حيث إنها تفتقر الدقة، ولتضمينها بعض العمليات الحسابية مثل طرح الحدود والقسمة على الصفر وافتراض بعض المفاهيم مثل مفهوم المجموعة غير المتقابلة.

لقد أصبحت الدقة معياراً جديداً للمباراة التنافسية التي تجرى الآن على رقعتها المجردة، فعلى النطاق النظري، لم يعد من الممكن تبرير الطرق الغامضة لمجرد أنها تأتي بنتائج جيدة في علوم الفيزياء والهندسة؛ وفي الوقت ذاته، تم وضع معايير جديدة للبرهان في إطار التحديات التنافسية بين عالم رياضيات وآخر. ثم تحولت هذه المباراة المعقدة المقصودة إلى نجاح؛ فضلاً عن كونها مجرد تحسين غير ضروري، فإن الدقة قد افتتحت مجالاً جديداً فسيحاً لبحث ودراسة الرياضيات المجردة، وبذلك، انطلقت آلية صنع الاكتشافات مرة أخرى، ولكن كانت هذه المرة على مستوى أعلى، فطبقت طريقة تبسيط الحقائق، التي تضع بعناية قواعد العمليات الفكرية، ليس فقط على علم الهندسة (حيث أصبحت مجموعة من المبادئ البديهية المادية المقيدة قياسية منذ عصر إقليدس)، بل أيضاً على علم الجبر ثم على مجالات أخرى أكثر تجريداً مثل نظرية الزمر.

لقد كان التقدم في هذا المجال مثيراً وذلك من خلال الخبرة المتواترة في مجال اكتشاف المتناقضات: مثل النماذج التي كانت تبدو منافية للعقل من وجهة نظر مفاهيم الواقعية الرياضية المقبولة مسبقاً، بالإضافة إلى الأمور الرياضية الغريبة عديمة الفائدة التي تغضب المتمسكين بالتقاليد، وتبعاً لذلك، بدأت المجموعة الذاتية في الانطلاق: حيث نشَّطت الصراعات على المتناقضات بذل مزيد من الجهود لتخطي هذه الصراعات من خلال إعادة التنقيب بصورة أكثر حذراً عن أسس بديهية وتوضيح عمليات الآلية الرياضية التي تعمل على إنتاج هذه الأسس، فقد أتاح المزيد من تبسيط الحقائق والدقة دراسة أنواع أخرى من المجموعات البديهية واكتشاف مستويات أكثر شمولاً للفضاء المجرد التي يمكن من خلالها اكتشاف المزيد من التصنيف المتناقض، فليس الحدس المكاني فقط هو الذي يدخل في إطار دائرة الشك

بل تتضمن أيضاً أياً من الإجراءات أو المفاهيم البديهية المقبولة.

وافتتحت مجالات جديدة سريعة للرياضيات العليا في الوقت نفسه زاد النزاع بشكل حاد بين أكثر المكتشفين حماسة لهذه المجالات للاختراع الرياضي الحر ـ مثل جورج كانتور بمستوياته المتعددة الخاصة بالأرقام العابرة المحدودة ـ والمعارضين الذين أوضحوا أن الدقة يجب أن تقوم على حقيقة محدودة ثابتة. تنقسم الرياضيات ـ المعيار العتيق للحقيقة المطلقة والاتفاق بالتراضي ـ إلى نزاع تأسيسي، وفي هذه النقطة توصل بعض علماء الرياضيات إلى نفوذ فوقية تشبه فرعاً من الفلسفة، ونشأ هجين جديد من الفلسفة الرياضية.

هجائن الفلاسفة ـ علماء الرياضيات
من ديكارت إلى راسل

تأتي النقاط الرئيسية للفلسفة الحديثة عندما تنتقل الشبكة الرياضية إلى أرض فلسفية. يحدث ذلك بشكل طبيعي لأن كل المواضيع تم تتبعها على مستوى عال كاف من التجريد والانعكاس وتترك المشاكل المحددة للممارسين الأصليين وتلتقي النفوذ الفلسفية. كان ديكارت في اهتماماته ونواياه الخاصة عالم رياضيات و(ما قد نسميه) عالماً طبيعياً. كان شخصية بارزة في إعلان وتوطيد انطلاق الثورة الرياضية مستشعراً الأدوات الوطنية التي تم تطويرها من خلال أسلافه وتحويلها إلى آلية واضحة للتلاعب بالمعادلات. تعرض هندسته التحليلية المشهورة المنشورة في حديث الطريقة كيف أن حتى الأجزاء الأكثر تقليدية للرياضيات يمكن دفعها للأمام بآليته الجديدة.

يمتد ديكارت في تصريحاته الفلسفية الأوسع للمجال الكامل للمعرفة الثقة الخاصة بالثورات الرياضية والعلمية الشعور بأن الاكتشاف السريع واليقين مرتبطان من خلال استخدام الآلية المنهجية. كانت الرياضيات إلهامه ومعياره لمحاولة الاستقطاع الشامل لجميع المعرفة المؤكدة وكان هدفه هو استقطاع جميع المبادئ العلمية من ملكيات الشيء أو المادة الممتدة التي حلت الآن محل علم الكونيات الأفلاطونية الحديثة والأسطورية.

وتجددت مساحة الانتباه الفلسفية من خلال الأجزاء التمهيدية لنظام ديكارت. أصبحت مسائل الكوجيتو والعلاقات بين المواد المزدوجة المشاكل العميقة التي انطلق فيها الإبداع الفلسفي المحدد، وأتى تطفل بارز آخر من علماء الرياضيات عندما استخدم ليبنيتز المضمون والمطور الأكثر عدوانية لحساب التفاضل والتكامل قيادته الخاصة بالتطور الرياضي الحديث ـ قفزة نوعية أعلى من قفزة جيل ديكارت ـ لحل هذه المشاكل الميتافيزيقية.

كان اقتراب ليبنيتز للغز المادتين لإعادة مذهب دراسي يحتوي جوهرها على جميع تنبؤاتها. قدم حساب التفاضل والتكامل الخاص به قياساً حديثاً يثير الاحترام.تحتوي كل مادة على الأحوال الماضية والمستقبلية الخاصة بها، مثل نقطة تتحرك مع تنسيقات رياضية؛ لأن نقطة التحرك في التمثيل الهندسي تشبه نقطة في حالة استراحة يجب أن تحتوي النقطة على نوعية رياضية إضافية (سميت بعد ذلك «طاقة ناشطة») تنتج الحركة من الماضي إلى المستقبل. فتح حساب التفاضل والتكامل الدقيق الطريق لتصور الترتيب الثاني والعلاقات (العليا من ذلك) بين علاقات الترتيب الأول.

استخدم ليبنيتز ذلك لحل مسألة نشأت حول كل من مادة ديكارت الممتدة والمذهب المادي المنافس للمذهب الذري، أي: إنَّ كل المادة المادية قابلة للانقسام بلا حدود ولذلك تتلاشى إلى لا شيء. من وجهة النظر المستوحاة من حساب التفاضل والتكامل الخاص بليبنيتز، هناك ترتيب متعالٍ ينشأ من اختبار نمط التقسيم غير المحدود الذي يوضح كيف أن الكميات متناهية الصغر تصنع استمرارية صلبة. تكون الموناد لوجي الخاصة بليبنيتز ترتيباً غير محدود من المواد المستقلة الذي يحتوي كل من الجوهر الخاص بها على جميع تنبؤاتها أو نوعياتها بما في ذلك علاقات الزمان والمكان والعلاقات العادية الخاصة بها. إنها رؤية عالم الرياضيات الخاصة بالكون[٢٦].

وتأتي القفزة الكبرى التالية في الميتافيزيقا والمعرفة مع كانط. إنه ليس عالم رياضيات نجماً على مستوى ديكارت وليبنيتز، لكنه تعلم الرياضيات والعلوم مبكراً في مهنته وكانت اهتماماته الأولى ـ وجهات اتصال الشبكات الأكثر بروزاً الخاصة بها ـ في العلوم والرياضيات. كما ورث موقع ليبنيتز

بداخل الفلسفة كجزء من مدرسة وولفين التي سيطرت على الأكوان البروسية، كان إبداع كانط هو الرد الخاص بهذه الشبكة؛ لأنها تلبي التحديات المفروضة على الجانب الديني والتحديات المفروضة من أنصار نيوتن الذين كونوا موجة مضادة لهجين ديكارت وليبنيتز على مدار هذه الفترة. مرة أخرى مع كانط، كان اعتبار الملكيات المجردة للرياضيات هو المفتاح للفلسفة الخاصة به. كان اكتشافه المهم هو مفهوم التركيبية الأسبق، وحتى هذا الوقت كان الرأي التقليدي هو أن يلخص علماء الرياضيات معرفة تحليلية، والتحقيق في الآثار المترتبة للتعريفات والمُسلَّمات، لكن هذه المعرفة هي مجرد تكرار للمعنى أراد كانط نسخة من المعرفة تكون تركيبية وليست تكراراً للمعنى مضخمة لما نعرفه بدلاً من مجرد توضيح ما نعرفه بالفعل.

واتخذ كانط خطوته الحيوية من خلال المناقشة أن الرياضيات ليست في الواقع تحليلية لكنها تركيبية بينما تبقى مسبقة، ونتج عن ذلك أن هناك نوع من المعرفة يقيني وإعلامي يذهب وراء مجرد المعرفة للمفاهيم. استمر كانط ليحقق ماهية المقولات التركيبية بالفهم المسبق، متوصلاً إلى أن الوقت والمكان والسببية هي مقولات تتم من خلالها تصفية جميع التجارب بالضرورة، ويمكن من خلال اللوائح المطلوبة الخاصة بها صوغ جميع المعرفة العلمية الصالحة. فتحت طريقة كانط المتعالية حقل لعب بالكامل ـ في الواقع حقلين ـ للفلاسفة بصرف النظر عمَّا يمكن أن يقوم عليه العلم بهذه الطريقة. أحدهما هو الطريق إلى المثالية مكوناً جميع الحقيقة من العمل من خلال الوعي. والطريق الآخر، الذي ثبت أنه أكثر تحملاً، هو الجانب الحاسم لطريقة كانط المتعالية. إنَّها طريقة العمل للخلف محققة في أي حقل من حقول التجربة ما هو مفترض مسبقاً بالضرورة لتتم صياغة التجربة.

وتصنع هذه التجربة المعرفية الحاسمة في السؤال الفلسفي المركزي. في الوقت نفسه ـ كانت نقطة لتقديم أسس لحركة كانطية جديدة ضخمة في نظام الجامعات المزدهرة ـ فقد جعلت الفيلسوف وسيطاً لأوضاع المعرفة لكل نظام فكري آخر. انتشرت هذه الطريقة في جيل كانط الجديد مثل النار في الهشيم؛ لأنها أعلنت الاستقلال عن المفكرين الفلاسفة فوق اللاهوتية. بالفعل إعطاء الفلسفة موقف النطق في الأوضاع لادعاءات المعرفة في اللاهوتية مثل أي حقل آخر. كانت المعرفية الكانطية الحاسمة هذه هي

الأيديولوجية لثورة الجامعات، وبما أن جامعة البحث كانت ولا زالت القاعدة التنظيمية الأساسية للمفكرين منذ ذلك الحين، فنحن جميعاً بعد الكانطية منذ أن تمحورنا حول مركزية المعرفية الحاسمة(٢٧).

كانت هذه الحركات منذ ديكارت إلى كانط أجزاء من موجة واحدة ممتدة من السلسلة الأولى من الثورة الرياضية. وكانت الموجة الثانية من الرياضيات الانعكاسية أو العليا المجردة التي تتسم بالوعي الذاتي هي المحفز لفلسفات نهاية: (١٩٠٠)، فقد بدأت بأشخاص اتبعوا (على الأقل مبدئياً) المهن الرياضية ـ فريجه وهوسرل وراسل ـ وتشعبت إلى الحركات ليس فقط حركات الفلسفة الوضعية المنطقية، ودائرة فيينا، والفلسفة التحليلية بشكل عام لكن أيضاً إلى علم الظواهر والوجودية.

حفزت الدقة تجاه الحركة الرياضية برد فعل انعكاسي والإبداع المتعمد للأنظمة الرسمية ذات الترتيب الأعلى حفزت الفلسفة بطرق متعددة. أصبحت الانعكاسية والتجرد ذات الترتيب الأعلى مواضيع للمناقشة بحقهم الخاص مؤدين إلى أدوات مثل نظرية راسل الخاصة بالأنواع وطبقات هوسرل للحد من علم الظواهر أو إيبوخية. يشجع علماء الرياضيات العليا تكوين اللغات الجديدة التي قاده فريجه في المنطق التي حولها أتباعها في جميع المجالات الشفهية. وحولت مشاكلها العميقة إلى الجدل حول أسس الرياضيات التي عممت إلى المضمار الفلسفي ونشطت الفعل في كامبريدج وغوتنغن وفيينا.

تراكم تاريخ الرياضيات العليا في مستويات التجريد بينما استمر البحث للتعميم الأعظم. في الواقع، تم تكوين علم الحساب باعتباره تعميماً لمبادئ العد ملخصة في قواعد ستكون عليه النتيجة من أنواع عديدة من العمليات (إضافة الأشياء معاً وإزالة البعض والتقسيم وإعادة المزج). يقدم الجبر تعميمات ذات ترتيبات عليا حول فئات بأكملها من العمليات التي يمكن أن تنقذ في علم الحساب (لذلك من الممكن دائماً مراجعة معادلة جبرية بمثال عددي محدد). كان انطلاق الرياضيات الحديثة فيما بين عصر تارتا جليّاً وكاردانو في صوغ مبادئ بترتيب أعلى حسب كيفية حل فئات بأكملها من المعادلات، يعطي هذا بدوره لنشأة المزيد من الأسئلة، كما أنه سواء أكانت الحلول العامة ممكنة في مناطق متعددة (مثال السؤال المشهور

للحل العام للمعادلة ونقطة ساخنة للرياضيات المجردة في: ١٨٢٠).

كانت الثورة في الرياضيات العليا هي تكوين مستويات لا تزال أعلى من التجريد للتعامل مع القضايا العليا مثل نظرية المجموعات. تحول هذا بشكل ثوري كما بزغت في علماء الرياضيات أنهم كانوا في عمل اكتشاف المستويات المتتالية من التجريد وأن بإمكانهم تكوين أنظمة مجردة بالإرادة حتى يحلوا مشاكلهم أو بالفعل فقط للإبداع الحر لاكتشاف هذه المجالات. انطلقت الهندسيات غير الإقليدية عندما تم إدراكها بأنه لم يعد هناك حاجة لاتصالها بالتمثيلات المادية المقبولة، في الوقت نفسه، تم اختراع جبر بديل من خلال تنوع المجموعات البديهية بشكل مقصود للعمليات التي تؤكد الجبر التقليدي.

وكان لهذه الانعكاسية المتزايدة التي ذهبت مع هذه الحركة اتجاه مزدوج: تتراكم على مستويات عليا من التجريد ويتعمق أيضاً في التراجع مرة أخرى إلى المفاهيم التي كانت تستخدم في الأخذ والعطاء، بطريقة غير انعكاسية في وقت سابق في تاريخ الرياضيات، وتم إنشاء الجبر الأعلى عندما تبين أن مجموعة من البديهيات التي يقوم عليها علم الجبر الابتدائي كانت واحدة فقط من المجموعات المجردة المحتملة، ولا يزال التعمق مستمراً، يصل الواحد في علم الحساب ومن ثم في مفهوم العدد نفسه، وترسم هنا الرياضيات المحافظة خطاً، طبقاً لما أعلنه كرونيكير، «قام الله بعمل الشيء الصحيح، وقام الإنسان بعمل كل ما تبقى» ودمر أشكال أكثر تطرفاً من علماء الرياضيات الثورية لضخامتها ومفارقاتها، وبرغم ذلك، فقد افتتح هذا المجال بقوة كبيرة من قبل كانتور وفريجة، المسارُ السابق لإعادة البناء الثورية السابقة، اعترف فريجه أن الأرقام ليست أشياء أوّلية مُعطاة ابتداءً، ولكن تظهر في نظم العمليات، بل هناك أبعاد متعددة لهذه العمليات، وفي نفس الطريقة التي حدد بها كانتور عدة أوامر نهائية بطرق عديدة للحساب، وحدد فريجه الخصائص الأوّلية والترتيبية للأرقام، وبشكل أكثر شمولاً، عن طريق فحص العمليات التي تنطوي على استخدام علامة يساوي (=) في المعادلة، فقد كشف أن الأبعاد المتعددة في مفهومنا للكمية متساوية في الأخذ والعطاء؛ وبعمومية أكثر أصبح التمييز بين الحس والمرجعية.

وفي نهج فريجه هذا قام بإجراء إصلاح في النظام بأكمله من تدوين العمليات التي تشكل منطقاً تقليدياً، لتحل محل مفاهيم الأخذ والعطاء للموضوع والمحمول، على غرار اللغة، بالنظام الرسمي الذي ينص صراحة على الأبعاد المتعددة للعمليات التي جلب عليها في رياضيات الأرقام، وكانت هذه الآلية التي جعلت راسل يرى أنه قد تكون مثل الثورية في مجال الفلسفة كما كان في معادلات الآلية مع ديكارت الذي كان قد شجع على خروجها من الرياضيات الحديثة.

ومرة أخرى، أصبح الطريق مباشرة نحو حل جميع المشكلات بأداة جديدة وقعت في تأجيج للإبداع على مستوى أرض مكشوفة حديثاً، وما جعل حركة فريجه ـ راسل مثمرة فلسفياً أنها لم تبن الكثير عن نيتها المعلنة، والممارسة التقنية لترجمة المشاكل الفلسفية في الشكلية الجديدة وبالتالي التخلص من الارتباك إلى الأبد، كما أنها كشفت المشاكل العميقة، وأصبح راسل أكثر شهرة لنظريته بالأنواع وجهازه لإصلاح المشاكل الكبيرة، من أجل البرنامج اللوجيستي (المنطق) نفسه. وجاءت شهرته الحقيقية للحركة مع فيتغنشتاين، الذي طالب ببناء نظام ـ ميتا من خلال التضارب مع الصعوبات العامة في برامج هرمية مثل نظرية الأنواع، ومع دائرة فيينا، الذين روجوا منطق (لوجيستيك) راسل مثل الثورة التي كانت من أجل التخلص من مغالطات في الفلسفة. بعد الألعاب الخطيرة في المراحل الأولى من القتال، فإن ما استقر من حيث المرج الفلسفي الجديد كان استكشاف لأنواع الأشياء في أنواع مختلفة من أنظمة التدوين أو الرمزية. بمعنى عظم فيتغنشتاين من اكتشاف كانط حول البداهة النمطية: وما سبق أخذه على أنها تعسفية ورموز منطقية إلى أن تكون عالماً مع ملامح خاصة بها، وهي أرض مجهولة ليتم استكشافها، حيث أن الاكتشافات قد تكون أبعد من الأخذ والعطاء من التاريخ الماضي أو المعنى «المشترك».

وهذا إلى حد كبير نفس الذي تقوم به الرياضيات العليا، وفي وعيه الكامل الانعكاسي، هذا هو السبب في أننا يمكن أن نقول إن التجريد الرياضي، والتسلسل الانعكاسي ـ النظرية الحسابية كان الحافز على التسلسل الانعكاسي ـ النظرية الفلسفية في أوروبا الحديثة.

متناقضات الانعكاسية الأسمى: الشكليّة والمناهضة للشكليّة لهوسرل وفيتغنشتاين

قد تعتري الدهشة جمعاً كبيراً من فلاسفة أوروبا الحديثة إذا ما تنامى إلى علمهم أنَّ علوم الرياضيات هي القوى المحرّكة للفلسفة الحديثة. رغم هذا، فإنَّ العالم الفكريّ قائم على المتناقضات فليست الفلسفة غير الرياضيّة وحدها هي محط الاهتمام الحديث ولكن ثمّة طائفة مناهضة لفلاسفة الرياضيات بقوة، فمقومات الفلسفات الحديثة المناهضة لفلسفة الرياضيات تدين بالكثير لخصومها من الملاذ الذي يوفره خصومها لبعضهم البعض، حيث يرتكز انعكاس علوم الرياضيات المتقدمة على فروع شتى مناهضة لأرباب فلسفة الوضعيّة، ففي فترة ما بعد الحداثة في أواخر التسعينيات يتردد صدى موضوعات أزمة أسس الرياضيات بحدةٍ لمن يسترعي هذا الأمر انتباههم(٢٨).

فالدفع بالشبكات الرياضيّة في تجريد وانعكاسية أسمى هو ما يمنح فلسفة الغرب الحديث أفضليّة ذات طابع مميز، فقطعاً تسلسل التجريد والانعكاس بشكل عام يرفع من مستوى الانعكاس التأملي، ولكن تسارعت وتيرة هذا الأمر على نحو مفرط في الغرب من جراء الاتجاهات بعيدة المدى لشبكتين نظاميتين. مما نشأ عنه تلك السلسلة الأخيرة من الوعي الذاتي عن أنظمة الرموز التي تؤثر سلباً على الجانب التطبيقيّ.

فمنذ حوالي: (١٧٠٠) والوضع الفكريّ في هذا الصدد فريد من نوعه تاريخياً، فلم يصدق معظم الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين والمسيحيين في العصور الوسطى(٢٩) هذا الموقف المناهض للفلسفة الرياضيّة من هذا النوع. كان هؤلاء لا يعدّون علوم الرياضيات منزلة دنيا من الحسابات الدنيويّ، بل جوهر التسلسل الهرمي للفلسفة المتعالية والصوفيّة. حيث كانت تجمع علوم الرياضيات ما بين الدين والإيمان. إلّا أنه بعد النقص العظيم للتحالفات، في وقت علمنة العالم الفكريّ في أواخر الستينيات، ظهرت جبهة مناهضة للفلسفة الرياضية والعلميّة، وفضلاً عن هذا فلم تتألف تلك الجبهة من أرباب الرجعيّة الدينيّة فحسب، بل فقد اشتملت على معارضة علمانية للمسار الرئيسي للتنمية الفلسفية.

لقد حدثت الفجوة نتيجة للمعارضة لعلم الوجود الديكارتي عند هوبز التي تشكلت من مادة موسعة، وبالرغم من أن نيوتن هو رائد الحركة العلمية إلا أن راسيته كانت في ضد شبكة اللاديكارتية والهوبز والأفلاطونيين في كامبريدج ممَّا أدى إلى نشوب النزاع حول نظرية الحركة لنيوتن التي اتسمت بالغموض من وجهة نظر معاديها (أعدائها) والفلسفة الديكارتية التي سمع دويها في أرجاء ممَّا أدى إلى تولد الخلافات على أعتاب المعارك الجديدة نتيجة لتوافد الفلاسفة بأعداد هائلة من بيركلي شبكة نيوتن ـ هيوم الذين لم يألوا جهداً في تحطيم مطالب علم الرياضيات على أنه فلسفة شاملة، ومن ثَم؛ فإن تطوراً يدفعه الفعل المنعكس والتجريدية العالية على التسلسل الرياضي يجد له نظيراً على الجانب اللارياضي: حيث قامت الفلسفة المتعالية لكانط بالترويج للفلسفة الجمالية في الوقت الذي كانت تعمل فيه على تشويه سمعة النظرية الرياضية لهيغل واعتبارها قديمة (عفى عنها الزمان) ولا تتعدى حدود الوعي السطحي على مستوى الحساب المحض ومنذ ذلك الحين أصبح الوحى الرياضي واللارياضي هو سبب الأزمات المعقدة في فلسفة الإبداع.

لقد أصبح النزاع من أجل وضد الشكلية الرياضية هو الخط الفاصل الرئيس في الفلسفة بعد عام: (١٩٠٠)، حيث وضع هوسرل علم الظاهرات على أنه علم دقيق جداً يتمكن من حل أزمة الفكر الحديث التي قصد بها مبدئياً أزمة الأسس التي ما برحت أن انفجرت وكانت سبباً في بداية المعارك البرنامجية بين كل من الشكليين والحدسيين (البديهيين). انتقلت الحركة الظاهرية بالكلية إلى الجانب الآخر من الميدان، حيث أتى هوسرل بنفسه ومعه الفروع الوجودية لتجربته ليرى إضفاء الطابع الرسمي على أنه تقنية بلا حراك.

وضد هذا حصلنا على مكافحة التكنيكية لهايدغر وكذلك تعريف الوجود لسارتر على أنه مجرد منطق لا أساس له. وقد حدثت الحرب الكلامية نفسها في مخيم لعلماء المنطق التي كانت وليدة شبكة فريجه وراسل.

كما تمت صياغة فلسفة اللغة العادية كرد فعل على البحث عن لغة مثالية منطقياً وأصبح فيتغنشتاين شخصية بارزة في الاهتمام بالفضاء وذلك نتيجة

لخوضه طريقاً مليئاً بالعقبات (بالعراقيل) بمفرده ولم يتخذ رفيقاً إلّا مجموعة من المفاتيح لعبت دوراً رئيسيّاً في كل مخيم تقريباً.

ويطرح السؤال نفسه: هل أن الزخم الرياضي وصل إلى حده؟ فمنذ أن مثلت الرياضيات نسخة أخرى من تسلسل التجريد والانعكاسية كان ذلك يجرد التجريد والانعكاسية لكي يصل إلى أنقى الضروريات.

ويمكن للمرء أن يقول إن كُلّاً من التيارين التقيا (دمجاً) في النقطة التي يصبح عندها الوعي الذاتي قادراً على أن يستقي الفكر من وحي الفلسفة الرياضية ومنذ ذلك الحين لازالت الرياضيات تحظى بمضمارها المميز حيث أن نسل العمليات كان بدائياً وتم اشتقاقه من العد والقياس، ويمكن رؤية المسار الملتوي للرياضيات كما البالون الذي قد انزلقت مراسيه وأصبح يحلق بعيداً في الأرجاء على مستوى عالٍ من العمومية التي تعتبر نسل الفلسفة الوراثي.

مستقبل الفلسفة

هل للفلسفة مستقبل؟ ولِمَ لا؟ القول بأن الفلسفة وصلت للنهاية هو بمثابة القول إن سلسلة الانعكاسات التجريدية توشك على النهاية. مثل القول إنه لا مزيد من المشكلات العميقة التي تؤدي إلى المعارضات. ومثل القول إنه لا مزيد من قانون الأعداد الصغيرة مُقسماً لمساحة الانتباه، ولا مزيد من ترتيب الشبكات في مواجهة التحولات في قواعد تنظيم الحياة الفكرية. إنها سمة حزبية تعلن أن عصر الأسئلة التأسيسية قد انتهى. إنها حركة داخل المعارضات العادية للصراع على مساحة الاهتمام الفكري. إن النداء لإنهاء الفلسفة يتكرر، خطة قياسية بين أجيال إعادة الترتيبات، غالباً مقدمة لجولة جديدة من المشكلات العميقة والإبداع الجديد. لقد صيغت النسخة المشهورة في الثمانينيات والتسعينيات في إطار تزايد الانعكاسية في هذا العصر، وفشلت في أخذ انعكاس في علم النفس بعيد بما فيه الكفاية عن إدراك طبيعة حلبة السباق الفلسفي. إن البحث عن أسس دائمة هو تكرار الخطة، المصطلحات القياسية لدعم طلب إقليم معين لأرض المعارك الفكرية. لم يدرك كل من الطرفين أن الفلسفة تمثل حقلا للصراع، وأن المشاكل العميقة، وليست الحلول

الدائمة هي الكنز المتمثل في التركيز الضمني للصراع لامتلاك مساحة الانتباه. الفلسفة هي حلبة سباق التفكير الذي يُداوم التعمق في أسسها المفهومية، فالأسس هي حقول ليس لأنها الأساس، وإنما لأنها قمة دائمة التقلص لسلسلة الانعكاسات التجريدية، التقلص إلى علو السماء وليس للأسفل ولا للداخل. وقد صنع هذا التعمق اللانهائي نتائج وهمية من التوصل لمزيد من تحليل الفلسفة إلى العدم، وأكثر من تفاضل وتكامل ليبنيتز المتناهي الصغر.

يمكن أن يكون التشخيص نفسه في أن الفلسفة أصبحت منهكة؛ لأن محتوياتها أخيراً قسمت بحرية لتصبح علوماً تجريبية. وهذا المفهوم توقف على إدراك خافت، إنه يوجد تشعبات في المسارات لسلسلة الانعكاسات التجريدية، جدلية الإدراك التي عَرفت الفلسفة بالسلسلة الكونية فقط. هذا هو عدم إدراك طبع ساحة الانتباه الفلسفي، وفشل في رؤية أن العلوم تجد مشكاتها في مستوى منخفض من التجريد. إن الممارسات الاجتماعية للاكتشافات السريعة للعلوم الطبيعة الحديثة ليست بالشبكات الفكرية في الفلسفة، وإن مشكاتها في ساحة الانتباه أن تحل محل بعضها البعض. يُنادى بنهاية الفلسفة مرة أخرى حتى الآن، عندما تنشق العلوم الاجتماعية عن الشبكات الفلسفية.

وكما نرى، أن التأثير قد استقل على كليهما وحطم محتويات الفلسفة الحديثة. يمكن أن يكون الاستدلال الخاطئ أن ترى في ذلك أي شيء أكثر من التنشيط المتدفق الذي يحدث في الشبكات الفكرية عندما تتغير أساسيات المواد المحيطة، فاتحاً بين الساحة الفصائلية لإعادة الإبداع.

جعلت الثورات التنظيمية في الجامعات الحديثة توسيع عدد التخصصات في فروع المعرفة ممكنة حديثاً، ويزود كل تخطيط جديد بموضوعات جديدة لمناقشات على المساحات الفكرية الأكثر تجريداً، فالفلسفة تعتبر أكبر من مجرد رحم لفروع المعرفة، ولا يوجد خطر من تفريغها لتجد لا شيء متبقياً منها، ولكن بعكس ذلك، إن الانشقاق في فروع تجريبية معينة قد أدى إلى تجريدها من جوهر موضوعاتها والمشكلات المتعمقة لسلسلة الانعكاسات التجريبية.

وطالما أنَّه يوجد شبكات فكرية قادرة على عمل مستقل لتقسيم مساحات انتباههم، سيكون هناك فلسفة، ولكن إذا كنا عرفنا الهيكل الاجتماعي للعالم الفكري من الآن حتى نهاية الوعي البشري في الكون، لَكُنَّا خططنا لسلسلة طويلة من الأجيال جديدة من الفلاسفة.

الخاتمة: الواقعية السوسيولوجية

غالباً ما يفترض أن البنائية الاجتماعية تقوض الحقيقة. إذا كان الواقع يتم بناؤه اجتماعيّاً، فليس هناك موضوعية وليس هناك واقع. أستنكر هذه الخاتمة. إن البنائية الاجتماعية هي الواقعية السوسيولوجية؛ والواقعية السوسيولوجية تحمل معها مجموعة واسعة من النتائج الواقعية.

التفكير السوسيولوجي

يتمثل الجدل الأقوى فلسفيّاً عادة في الأساس الذاتي، المؤكد بحد ذاته، دون اللجوء إلى الملاحظة التجريبية، ويسعى الجدل الكلاسيكي من هذا النوع، التفكير (Cogito)، إلى الحقائق الدامغة من خلال تمرير عبارات عبر مطرٍ حمضي من الشك، عبارة «أنا أفكر» هي أمر دامغ؛ لأن عبارة «إني لا أفكر» تعرض بالرغم من ذلك تفكير الذات.

الخاتمة المألوفة من التفكير هي وجود الذات. هذا ليس الممر الأكثر نفعاً للجدل. الذات التي يتم إثباتها غامضة، من الممكن أن تكون لحظية ووهمية فقط. وبمراعاة ما ثبت أيضاً عن طريق التفكير.

أولاً وقبل كل شيء، الوقت موجود. للشك في ذلك «(الوقت غير موجود») هو أن تدلي ببيان في وقت من الأوقات. يحتل التفكير الواعي السرج الخلفي من الوقت الحاضر، مع الاندماج بشكل دقيق مع الماضي والمستقبل.

ثانياً، التفكير موجود. هذا التفكير المثبت على نحو دامغ يحدث في اللغة؛ إنَّه يمثل نوعاً من الحوار، نفسي تقول شيء إلى نفسي(١). يعكس التفكير المتحدث والجمهور، ويثبت الإنكار ذلك. للتفكير في الذات «ليس هناك تفكير واحد» تفوه به متحدث؛ ليس هناك جمهور لهذا التصريح تلقاه الجمهور. يتمتع التفكير بشكل اجتماعي.

لم يثبت بعد وجود أفراد آخرين. وهذا أيضاً يُعطى بالتفكير اللفظي. تحدث اللغة بكلمات تحمل معنى، وتتبع قواعد لغوية تعد بدرجة كبيرة حتمية إذا كانت العبارات ذات معنى، أنا لا أخترع لغتي الخاصة؛ يعتمد تفكيري على أشكال أتت إلي جاهزة، من ما وراء اللحظة الحاضرة من الوعي. إن القيود في استخدام اللغة، مع قدرتها على تحويل المعنى، تنطوي على وجود كينونات صريحة تتعدى ذاتي. إن إنكار وجود أفراد آخرين ـ في هذا المعنى المحدد ـ هو إنكار قابلية التواصل والموضوعية، ويمثل بالفعل الجدوى من الأحكام الذاتية.

وتشتق حقيقة الأفراد الآخرين من مظهر آخر من اللغة التي نفكر بها. الكلمات إلى مدى بعيد عامة. إن المفاهيم (باستثناء الحقائق) تفوق التفاصيل؛ إنها تمكن الفرد من الإشارة إلى شيء أو صفة كما تظهر مرة أخرى في وقت ما وفي سياقات مختلفة؛ وباختصار يتم تعميمها. تطبيق اختبار من الشك: «العموميات غير موجودة» يتمثل في عبارة تستخدم العموميات. ولكن المفهوم العام ينطوي على وجهة نظر عامة مجردة، لا يمكن أن تشير شظية زمنية من الوعي إلى تجربة مثل «شجرة»، أو حتى «تلك الشجرة مرة أخرى»؛ يجب أن يكون هناك نوع من الوعي يتضمن كلاً من الاستمرارية والعمومية. كيف يمكن أن تؤدي تجربتي العابرة إلى ظهور فكرة العام؟ يجب أن تأتي لي من الخارج.

إنَّ وجود العام والكلي والعموميات ينطوي على وجود مجتمع. مفهوم يحمل معه موقفاً اجتماعياً: ليس مجرد فرد أو شخص آخر، ولكن وجهة نظر منفتحة ومعممة من مجموعة من أشخاص آخرين. كم عدد الأفراد فقط هذا التضمين غير معطى. إنه أكثر من اثنين، في الحقيقة يجب أن يكون عدد مما تشتمل عليه غير محدد بوضوح، نظراً لأن المفاهيم تنطوي على معنى لأي ولكل موقف شخصي على الإطلاق. المفاهيم التي تمر عبر عقل الفرد هي أكثر من شيء سريع الزوال، وذات أهمية أعلى من لحظتي الخاصة من التفكير. إن عمومية المنظور تكون في صميم قدرتنا على التفكير، وهذا التعميم ينطوي على وجهة نظر اجتماعية جماعية، منتشرة في كل مكان.

ثالثاً، الفضاء موجود. على الرغم من أن الفضاء ليس واحداً من البنود التي تعطى مبدئياً بداهةً من خلال التفكير السوسيولوجي، فإنه مفهوم يمكن

أن يشتق سريعاً، إذا كان هناك أشخاص آخرون، غير متطابقين مع بعضهم البعض في خصوصياتهم، فإنهم يجب أن يتواجدوا خارج بعضهم البعض. هذا الوجود الخارجي لا يمكن أن يكون إلا في الوقت المناسب، نظراً لأن الوقت عبارة عن بعد فردي لا يقدم في حد ذاته مجالاً للتعدد المتزامن. يجب أن يكون هناك بعض الأبعاد الأخرى التي يوجد فيها تعدد الأنفس؛ ويمكننا استدعاء هذا البعد[٢].

لدينا الآن وجود عالم وقت ـ الفضاء باعتباره حقيقة ثابتة. وهذا هو العالم المادي للأجسام العنيدة في تجربة عادية، مقاومة خارجياً لبعضها البعض. أحد هذه الكائنات، الأكثر يقيناً من الجميع، هو الجسد الخاص بالفرد. تعدد الأنفس موجود، خارج أحدنا الآخر في الفضاء. هناك انقسامات بيني وبينهم؛ هذا الحاجز، كما أستشعر من الداخل هو جسدي. جدل آخر لنفس الغرض (اللطف لـ Maine de Biran): أشعر بالمقاومة لإرادتي؛ هذه المقاومة هي الأهمية النسبية لوجود الوقت والفضاء، الذي يقابلني في المقام الأول مثل وجود جسدي.

وهكذا يعطينا التفكير السوسيولوجي تأكيداً لعدة عناصر من الواقع: التفكير، واللغة، والناس الآخرون، والزمان والمكان، والأجسام المادية. هذا لا يعني أن الأوهام لا وجود لها، أو أنه لا يمكن أن ترتكب أخطاء حول أشياء معينة من هذا النوع، ولكن الأوهام الإدراكية وغيرها من الأخطاء يمكن اكتشافها وتصحيحها بالطرق المعتادة؛ تحدث أخطاء معينة في إطار اللغة الاجتماعية، والوقت، والفضاء، ولا يستدعي واقع الإطار إلى تساؤل. ويمكن التدليل على هذا بواسطة أسلوب الشك الديكارتي. بالقول: «هذا ليس شخصاً حقيقياً ولكن صالة عرض وهمية (أو جهاز كمبيوتر»)، فهو مع ذلك للتأكيد على أن اللغة موجودة، مع قاعدتها الاجتماعية وهكذا، ومع ذلك الوضع تمت صياغة احتمال أنني أحلم عندما أصنع هذه العبارات، بنفس النتائج؛ سواء أنا في حلم أم لا ففي هذه اللحظة الخاصة، يوجد كل من اللغة والمجتمع[٣].

ويبدو أننا قد جنحنا خارج مجال الخبرة التجريبية. هذا يبدو لا مفر منه. التمييز بين التفكير النظري المجرد والخبرة التجريبية ليس مطلقاً،

وبالفعل من الصعب التأكد بشكل دقيق. لا سيما عندما يؤكد الفرد رؤية سوسيولوجية للتفكير، هناك مناطق تندمج فيها التجريبية والنظرية؛ فعلى سبيل المثال، يحدث هذا الانصهار في كل لحظة معينة من تجربة التفكير. عملية الشك الديكارتي عبارة عن لعبة منهجية؛ نستخدمها لصالح الجدل، منح خصم الفرد التخيلي المتشكك أقصى التنازلات الممكنة، لإظهار ما يمكن أن ينشأ على أعلى مستوى من اليقين. يرى بيرس أن الشك الديكارتي مستحيل، حيث في الواقع لا يمكن أن يشك الفرد فعلياً في كل شيء، ولكن يركز فقط على شعاع الشك المستهدف بعض النقاط المحددة. بيرس يعني أن الفيلسوف ديكارت منغمس بالفعل في تيار اللغة. لقد كنت أرسم التضمينات الواقعية السوسيولوجية لهذا الانغماس.

ودعونا الآن نمر خارج التفكير المنهجي. يمكن أن نسترشد بمبدأ منهجي ثان: نكون دائماً في وسط الأشياء. نحن نجد أنفسنا دائماً في وسط الزمن، والفضاء، والخطاب، وأشخاص آخرين. في وسط الأشياء يعني أن تفكيرنا ـ دائماً ما ـ يسبقه تفكير آخر، تفكيرنا وتفكير الأشخاص الآخرين. أينما كنا هناك منطقة يمتد منها مساحة نحو أفق غير محدود. في وسط الأشياء عبارة عن تجربة البدائية، قبل أن نبدأ بالتحقيق للدقة. إن تاريخ الفلسفة، والرياضيات، مليء بالمشاكل العميقة التي تنشأ في البحث عن حدود دقيقة وحدود خارجية. تنشأ صعوبات مع اللانهائية في الزمان والمكان، وبشكل نظري مع الأساس، المبدأ الأول والجدل الأخير. تظهر المتاعب بسبب أن تلك الصياغات تنشأ أيضاً وسط الأشياء.

يمكن اتخاذ وسط الأشياء كملاحظة تجريبية. ومع ذلك فإنها ذات نظام عال من العمومية، حيث يبدو أنه ليست هناك استثناءات. في وسط الأشياء تبدو أيضاً جزءا من الإطار النظري الذي لا مفر منه، منطقة يندمج فيها التجريبي والنظري[٤].

ثم قمت بدراسة الجانب التجريبي من الجدل الذي كنت أعده من أجل الواقعية السوسيولوجية. من أين أحصل على أفكار الفقرات السابقة للارتقاء إلى هذا الحد فقط من الجدل حول التفكير السوسيولوجي؟ من الواضح أنه، من الفصول السابقة من هذا الكتاب، ومن العمل التجريبي والنظري لهذه

الشبكات من الفلاسفة وعلماء الاجتماع التي كانت تمثل موادها. لم أزحف إلى الموقد، مثل ديكارت، فجأة وبشكل لا يمكن تفسيره في حل الشك في كل شيء، ثم الاكتشاف تلقائياً أنه لا يمكنني الشك في أنني أفكر بلغة اجتماعية. لقد شيدت هذا الجدل عن طريق استيعاب مجادلات الشبكات الفكرية التي يرجع تاريخها لأجيال، وسيكون اصطناعياً إنكار وجود تلك الشبكات التاريخية، ليس فقط كأفكار تتكشف في وقت من الأوقات، ولكن أيضاً كأجسام لبشر حقيقيين يعيشون في مساحة مادية. نظراً لأنِّي أخذت موضوعي على محمل الجد، يجب أن أوافق على أنني أفكر في محادثة داخلية تحاول بناء تحالف من الجماهير الفكرية، وأن الطاقات العاطفية التي تنشط كتابتي تأتي من تجربتي الخاصة في شبكات فكرية. الواقع الوشيك للنشاط الخاص بي يعني واقع عالم أكبر من الخطاب، والمجتمع والوجود الجسدي.

وليس هناك أي مبرر لرسم أي حدود حادة بشأن ما هي الحقائق التي يدعمها هذا القبول. لا يمكن أن أنكر حقيقة الشبكات الفكرية؛ ولا يمكن أن أجد أي سبب لافتراض أن هذه الشبكات وحدها موجودة، هناك عصابة رقيقة من خيوط الوجود التاريخي عبر القرون، دون عالم اجتماعي ومادي محيط بهم.

تعطينا نظرية البنائية الاجتماعية للحياة الفكرية، بعيداً عن كونها مضادة للواقع، وفرة من الحقائق. الشبكات الاجتماعية موجودة؛ وهكذا قواعدها المادية، والكنائس والمدارس والجمهور والرعاة الذين لديهم الطعام والملبس؛ وهكذا العمليات الاقتصادية والسياسية والجغرافية السياسية التي تشكل المجال الخارجي من العلاقة السببية، ولا تعرض هذه الطبقات المتعاقبة من السياق لعقول الفلاسفة حدوداً حادة. لا يوجد معيار للتوقف اعتباطاً، للتصريح أنه «اعترف بأن الواقع الاجتماعي موجود؛ ولكن عالم الطبيعة المادية لا يوجد»، تتمثل كلها في قطعة، جميعها على الاستمرارية في وسط الأشياء.

إنَّ الاستنتاجات التي نتوصل إليها عن طريق اتباع المسار التجريبي في وسط الأشياء يعمل على تعزيز بداهة استنتاجات التفكير السوسيولوجي. في

كل من الاتجاهين، تؤدي البنائية الاجتماعية إلى الواقعية السوسيولوجية.

نظريّاً لا أحد يشك في واقع عالم التجربة العادية. إنه فقط داخل الشبكات الفكرية المتخصصة تثار مسألة ما إذا كان يمكن إثبات هذا الواقع المبتذل إلى مقياس عال من الجدل؛ وحتى المثقفين، عندما يكونوا «خارج الخدمة»، يعودون إلى افتراض واقع عالم الفضاء والزمن العادي. تبين الواقعية السوسيولوجية أنه حتى في إطار الخلاف الفكري في معظم انعكاساته، من الممكن دعم الواقعية المبتذلة. إنها لا تتبع أن كل نوع من الواقع الوجودي مدعوم. هناك عدة أنواع من الواقعية وضد الواقعية؛ دعونا نرى الآن ما تتضمنه الواقعية السوسيولوجية لبعض من هذه العوالم غير العادية.

تؤكد الواقعية السوسيولوجية الحقائق العقلية والجسدية في زمن وفضاء بحجم الإنسان. تنشأ المشاكل عندما تصدر بيانات حول واقع خارج العالم بحجم الإنسان. تشمل هذه الكائنات العلم، بقدر ما أن تلك الكائنات تتمثل في كيانات أو هياكل لا تتم ملاحظتها بالعين المجردة أو يتم العمل عليها بالأطراف دون مساعدة. مفاهيم الرياضيات؛ الواقع النظري أو المجرد في حد ذاته، الأفكار وخاصة العوام؛ العقل، تؤخذ ككيان أو جوهر. مجموعة متنوعة من المواقف التي اتخذت فيما يتعلق بهذه الأمور، إما بإنكار حقيقتها أو بتأكيد أن لديهم واقعاً أعلى من الخبرة العادية. هذه المواقف، من الإنكار أو التجاوز للحقيقة الواهية، يتم إنتاجها عن طريق الشبكات الفكرية، التي تناضل للابتكار في حيزها من الاهتمام الجدلي قد دفعت مراراً وتكراراً وراء العالم بحجم الإنسان.

الرياضيات بصفتها عمليات تواصلية

الرياضيات هي خطاب اجتماعي، والحقيقة لا مفر منها إذا ما تفحصنا المعطيات بشكل مستقيم. هناك جدل رياضي من التعقيد التقني الخفيف:

(1) $a = bx + cy$

(2) $a - bx - cy = 0$

إنَّ تسلسل هذه البيانات صحيح وذو معنى بالنسبة إليَّ فقط، لأنني

أعرف ماذا تعني الرموز، وأنا أعرف إجراءات مقبولة للتعامل معها، حتى تصبح المعادلة (١) المعادلة (٢) إن الرموز، مثل أي شكل آخر من الخطاب تعني الاتصالات. ويعني هذا البيان المتواضع من التجريد الرياضي أنه كان لي اتصال مع شبكة من المعلمين، ومما لا شك فيه أنه تمت إزالة العديد من الروابط من أولئك الذين أنشأوا هذه الرياضيات. دعونا نأخذ مثالاً من مستوى أعلى من التجريد. [كلاين، (١٩٧٢: ١١٢٨)]:

إذا كان A_{ik} مكون من موتر (مُمتد tensor) متغير مشارك من الدرجة الثانية، فإن مشتق المتغير المشارك له بالنسبة إلى x يعطى بالمعادلة.

$$A_{ik,l} = \frac{\partial A_{ik}}{\partial x^1} - \sum_{j=1}^{n} \{il,j\} A_{jk} - \sum_{j=1}^{n} \{kl,j\} A_{ij}.$$

أصبحت شبكة الرياضيات الآن أكثر تقييداً؛ فهي إلى حد ما تقتصر على شبكة من علماء الرياضيات الناشطين الذين يقومون بإنشاء مقدمة البحث من الحقائق الرياضية.

للمقارنة، عليك دراسة بيان أجري في الرياضيات الصينية من جبر سلالة سونغ في «الشكل ٥ ـ ١». الصعوبة ليست مجرد أنَّنا (إذا كنا غربيين) لا نعرف الرموز الفردية بنفس الطريقة لدرجة أن الغربيين عادة لا يستطيعون فهم المعادلة: (٤ + ٥ = ٩) إذا كانت مكتوبة 四 + 五 = 九 ولكننا لا نعرف العمليات التي تحدد كيفية معالجة هذه العلامات. أجريت الرياضيات الصينية على لوحة عد مقسمة إلى مربعات [مرسومة في هذا النص كسلسلة من المصفوفات (٣ × ٣ أو ٣ × ٤)، اعتماداً على الكم الذي تم استخدامه من لوحة العد]. جبر سونغ، الذي كان يدعى «طريقة العنصر السماوي»، عبارة عن مجموعة من الإجراءات لتمثيل تعبيرات عن الثوابت والمجهولات التي أثيرت بدرجات مختلفة عن طريق وضع علامات عددية في أماكن معينة على اللوحة المحيطة بالعنصر المركزي.

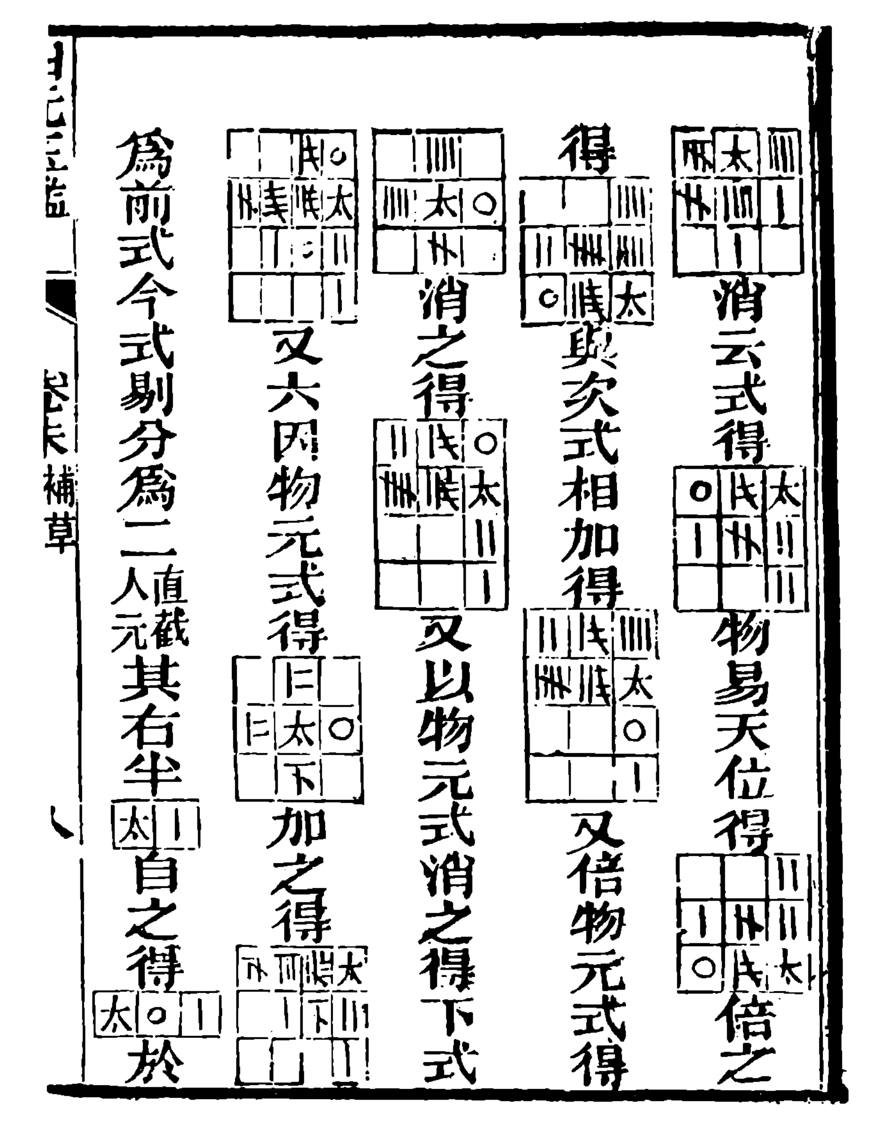
فعلى سبيل المثال، في التدوين الأوروبي الحديث التقليدي، يمكن ذكر الإطار في منتصف العمود الأول على اليمين كالآتي:

xy2 - 120y - 2xy + 2x2 + 2x

الآيدِيوغراف ideographs الصيني بين الإطارات عبارة عن جدل في كلمات (القراءة من الأعلى إلى الأسفل ومن اليمين إلى اليسار)، يشرح كيفية تحويل تعبير جبري إلى آخر، وهذا تسليم لفظي للنتائج الرياضية؛ في الممارسة الفعلية، يستخدم علماء الرياضيات مجموعة من الإجراءات القياسية لمعالجة العدادات على اللوحة وبالتالي تحويل تعبير إلى آخر. تختلف العمليات الفيزيائية والبنية الرمزية (ليس فقط الرموز الفردية) عن قواعد ديكارت لنقل التعبيرات من جهة علامة يساوي (=) إلى الجهة الأخرى؛ التشابه موجود في النموذج العام لهذه الممارسة، الذي يسمح باشتقاق سلاسل من التعبيرات الرياضية من بعضها البعض.

سيقول الأفلاطوني إن شكل البيان غير مفيد؛ وإن الاشتقاق من تعبير حسابي إلى آخر صحيح، بغض النظر إذا كان مكتوباً في جدل لفظي باللغة اللاتينية، في رمزية بوستكارتيسيان، وفي جبر سونغ، أو أي شيء آخر، ولكن الأفلاطونية مجرد نظرية، وتفترض ما يلزم إثباته، إن الحقائق الرياضية موجودة في مكان ما في عالم لا علاقة له بالأنشطة البشرية لصنع العبارات الرياضية. قد تظهر واحدة مع تفكير شبه رياضي: إذا أنكرت أن العبارة الرياضية يجب أن تكون موجودة في شكل نوع خاص من الخطاب. فإني أعرض في القول الحقيقي بياناً في حوار. إذا تراجعت عن تأكيد أن الرياضيات يجب أن تكون فائقة لأنها يمكن ترجمتها من لغة إلى أخرى؛ فإنَّني أعلق ادعائي إلى وجود الترجمات، العمليات التي تربط العديد من الحوارات المنفردة معاً؛ لا يتخلص هذا من الحوار فقط لكنه يضيف أيضاً نوعاً آخر من الخطاب(٥).

للرياضيات حقيقة اجتماعية في أنها حوار لا مفر منه بداخل مجتمع اجتماعي. قد يبدو هذا نوعاً أصغر من الحقيقة. لكن لا يجب علينا افتراض أن الحوار الاجتماعي ليس له أي هدف، نوعية متعنتة، نوع من القيد القوي الذي يجيب على مفهوم «الحقيقة»، ولتوضيح سبب امتلاك الحوار الرياضي لهذه النوعية، يجب علينا اكتشاف الشخصية المميزة للشبكات الرياضية.



الشكل: (الخاتمة ـ ١) سونغ دايناستي الجبر عنصر سماوي [Needham، (١٩٥٩: ١٣١)].

تم ربط الشبكات الرياضية تاريخياً إلى الوراء بعلماء الرياضيات السابقين. ليس هذا بالمعنى النسبي نموذجياً لجميع المفكرين المبدعين فقط؛ لأن الشبكة المركزية للمبدعين المشهورين في جيل واحد تنتج بشكل نموذجي الجيل الجديد من المكتشفين، فعلماء الرياضة يركزون بشكل مميز على التاريخ الخاص بهم، بالقدر الذي يصنع به الطريق الرئيسي للاكتشاف الرياضي موضوعاً من الطرق المستخدمة في مستوى سابق من الرياضيات

لإعداد رموز تجعل بعض العمليات الواضحة في السابق مفترضة ضمنياً، ولاكتشاف التعقيدات الخاصة بالترتيب الأعلى للرموز المجردة. يعمم الجبر قواعد علم الحساب، مكوناً طرقاً يمكن من خلالها حل فئات كاملة من المشاكل الحسابية، وتنتج المستويات العليا من الجبر قواعد عامة حول قابلية حل الأنواع المختلفة من المعادلات الجبرية، وحدثت التسلسلات نفسها في التحليل ونظرية الأرقام والهندسة وهجائنها المتعددة.

وعلى مدار مسار هذه التسلسلات، تم تكوين مفاهيم جديدة تزيل وتلخص فئات بأكملها من العمل السابق. الرموز الجبرية التقليدية للمجهولات (Y, X) ترمز إلى أي رقم أياً كان، وعلى مستوى أعلى ترمز علامة الاقتران F(x) إلى التعبيرات الكاملة لأي شكل. ومازالت وظائف الاقتران تقوم بالمزيد من التلخيص وكذلك المجموعات والدوائر والحقول وما إلى ذلك. لا يهم ما إذا كان المستخرج قد تم أخذه إلى رقم مجهول، أو عملية، على مستوى أعلى تم تلخيص عمليات علم الحساب التقليدي إلى فئة من العمليات التي قد يتم اختيارها وتوضيحها بطرق متعددة لتتسبب في علم حساب بديل، جبر بديل ـ باختصار الطريق إلى رياضيات عليا.

الرياضيات هي الأنظمة الأقدم تاريخياً بمعنى أن موضوعها المركزي يحفر إلى الوراء إلى ما تم التسليم به في عمله السابق. لا يتضمن الجبر فقط علم الحساب والمستويات العليا للجبر والتحليل وما إلى ذلك، لا يتضمن فقط المستويات الأقل التي تم التحقيق فيها سابقاً من التجريد في هذه الحقول. تشير رموز الرياضيات في أي نقطة في تاريخها إلى أنواع العمليات التي تم تنفيذها في الرياضيات السابقة. من المستحيل التخلص من التراكم التاريخي للنتائج السابقة المضمنة في معنى أي تعبير رياضي محدد، وقد تم تجسيد تاريخ الرياضيات في رموزه، بعد ديكارت، تألفت آلية معادلات التلاعب في الإجراءات لتحويل الرموز من ناحية واحدة من علامة التساوي إلى الناحية الأخرى، ولإعادة ترتيب الشروط حتى تأخذ المعادلة نموذج ما يجب إثباته. ومفتاح هذه الطريقة هو عكس الاتجاهات. قد يتم اعتبار نتائج العملية نقاط البداية من خلال تعيين رموز لها يمكن التلاعب بها في المعادلة. تعامل رموز الأرقام المجهولة (Y, X) التي ترضي معادلات محددة كما لو كانت معروفة بالفعل، وبنفس الطريقة أي فئة أخرى للتعبيرات، بما

في ذلك التعبيرات التي لم يتم اكتشافها بعد، يتم تقديمها باعتبارها عناصر نائبة في المعادلة. لا تضمن الآلية من خلال جهلنا بأي حقيقة محددة، فعن طريق الرمز إلى فئات بأكملها، بما في ذلك كل من النتائج السابقة، من المحتمل البدء في إجراءات معادلات التلاعب والتوصل إلى نتائج تظهر كيف ترتبط شروطها.

في معنى واحد، الرموز هي أدوات. تعامل العناصر كما لو أنها أشياء من خلال ترميزها بطريقة تشبه الأشياء فهي تعطي قوة واضحة لهذا X، أو اقتران (X) هذه التي هي إغراء آخر لمعاملة عناصر الرياضيات كما لو أنها كانت حقائق أفلاطونية. لكن هذه الأدوات مؤقتة فقط من أجل الاستمرار بتكنولوجيا معادلات التلاعب. وتنتمي الرموز إلى تاريخ مستمر، فهي تشير إلى الأمام وإلى الخلف: تشير للخلف لأن المرجع الأكثر وضوحاً للعنصر النائب الرمزي شيء من النوع الذي تم العثور عليه في مستوى أكثر واقعية. قد يتم الاستعاضة عن X برقم يحل مشكلة رياضية؛ وظيفة (X) يمكن تجسيدها من خلال تعبير جبري محدد، وبسبب أن الرمز رمز تجريدي عام فهو يشير إلى فئات أكبر من الرياضيات: ليس فقط جميع المجهولات المحددة التي يمكن تبديلها برمز لكنها تشير للخارج إلى مساحة الاحتمالات المجردة في عائلة من أصل واحد من العمليات.

وبهذه الطريقة؛ فإن صياغة رمز جديد ـ يعني دائماً أنظمة جديدة من التمرين والإجراءات للتلاعب بمجموعة من الرموز ـ يفتح مناطق جديدة من الاكتشاف وترتيبات أعلى من الرياضيات ليتم التحقيق فيها. لذلك لا تشير الترتيبات المتعاقبة من الرموز إلى الخلف فقط للعمل السابق التي تقوم على أساسه، لكنها أيضاً تشير إلى الأمام لنوع جديد من المشاكل.

الرياضيات اجتماعية، بمعنيين أقوى بشكل متعاقب: أي شخص يقوم بأداء الرياضيات حتى إلى درجة فهم معادلة ما في علم الحساب الأولي مشترك في نوع من الحوار الاجتماعي وشبكة من المعلمين والمكتشفين، وتجسد الرموز والإجراءات التي تكون الرياضيات كرد فعل منعكس تاريخ هذه الشبكة المبدعة رجوعاً إلى روابطها السابقة، فالانعكاس الذاتي في عملياته السابقة الخاصة به هو في ذاته البنيان للرياضيات العليا.

فلنؤكد ناحية إضافية تثبت أن الرياضيات اجتماعية تماماً، فموضوع الرياضيات هو العمليات وليس الأشياء، فهي ليست حقلاً يختبر ماهية أنواع الأشياء الموجودة في العالم أو بطريقة ما في عالم خلف العالم. ارجع إلى نقطة الصفر الخاصة بالرياضيات؛ لأنه قد تتم معاملة الرقم باعتباره اسماً في جملة، فمن السهل الافتراض أنه شيء، لكن الشيء البدائي في الرقم هو مجرد العد فهو يتكون بصنع الإيماءات، الشفهية أو غيرها، تجاه شيء في أثناء توبيخ تسلسل، «١، ٢،٣. . »، فإجابة «كم عدد؟» هي الرقم الذي يقف عنده الشخص مع اكتمال إيماء شخص له بدوره، فالأرقام بدائياً هي النشاط أو العملية الخاصة بالترقيم.

وفي هذا الصدد، الأرقام مثل الرموز الأخرى التي تكون الحوار الإنساني. تأتي عموم الأرقام من استخدامها العام وليس من أي رمز من الأشياء التي يتم استخدامها فيها، فالترقيم هو عملية تقسيم وإشارة. يمكن تطبيقها على أي شيء: على الأشياء المادية التي قد يكون لها فواصل واضحة فيما بينها لكن يمكن تطبيقها أيضاً على الأشياء التي تكون حدودها غامضة ومتنقلة (السحب، على سبيل المثال)، أو بالفعل على «الأشياء» التي لا تعد أشياء على الإطلاق التي قد تكون عمليات أو مجردات أو تصورات، فالترقيم هو عملية جعل العناصر معادلة من خلال تعديدها تصبح عناصر؛ لأنها يتم معاملتها على هذا النحو، ولا يعني هذا أن الأرقام أوهام فهي حقيقة باعتبارها عمليات نفذتها كائنات بشرية، أنشطة تم تنفيذها في وقت وموقع مكاني. الأرقام أيضاً قابلة للتعميم والانتقال من وضع لآخر لأنها عمليات يمكننا تطبيقها مراراً وتكراراً، وتأتي عموميتها من كونها عمليات للحوار الإنساني.

وعمليات الرياضيات عمليات اجتماعية من المستوى البدائي للعد إلى أعلى. ليس مجرد أننا نتعلم لنعد عن طريق تعليم الآخرين لنا وأن مهارة العد واسعة الانتشار إلى أبعد الحدود في معظم المجتمعات، حيث ينطبق مبدأ علم اجتماع العقل. قد يكون العد نشاطاً اجتماعياً علنيا: فأنا أعد هذه الأشياء أمامنا، وأدعوك لتعدهم أيضاً أو أن تقبل العد الخاص بي لأنك إذا اتبعت الإجراءات نفسها ستتوصل للنتيجة نفسها[٦]. يتم استيعاب التفكير الخيالي من الحوار الخارجي ويتخذ معناه فقط لأنه يتضمن جمهوراً خارجياً،

ويعتبر العد الذي أقوم به لنفسي منفرداً عملية أيضاً بداخل إطار اجتماعي. وقد يتم تكرار النتيجة التي تم التوصل إليها سابقاً في هذه الحالة: فالعد ينتج المُسلَّمات؛ لأنَّه يتخذ موقفاً عاماً، وهو موقف أي شخص على الإطلاق يتبع تقليد الحوار هذا.

ما قيل عن العد يمكن قوله مرة أخرى عن كل شكل من الأشكال الأكثر تجريداً المتتالية الخاصة بالرياضيات. يعمم علم الحساب النتائج الخاصة بالعد: إضافة إعطاء القواعد أو الاختصارات مثلما سيحدث إذا قام شخص **أولاً** بعد مجموعة واحدة، ثم مجموعة أخرى ثم عد كليهما، وما إلى ذلك. يعمم الجبر الأولي النتائج من أنواع متعددة من المشاكل الرياضية، فهناك سلسلة تعميم وانعكاس من نوع واحد من الرياضيات لنوع آخر ومن عملية العد من خلال دراسة العمليات فوق العمليات التي ارتفعت إلى درجات معقدة في الحساب المجرد، وفي كل مستوى تحقق الرياضيات في العمليات وتصنفها، فهي تجعل العمليات معادلة لبعضها من خلال التعامل معها باعتبارها معادلة من خلال إخضاعها لمجموعة تنظيمية من عمليات ذات ترتيب أعلى، فنحن نجعل أرقام نظام العد معادلة من خلال فرض أعراف الإضافة وتنويعها، بالنسبة إلى الرياضيات، ليس هناك مشاكل من خلط التفاح والبرتقال، فقد اخترع علماء الرياضة مفهوماً جديداً للشيء المعادل بينهم، وليس هناك حاجة في أن يكون المعادل «نوعاً طبيعياً» مفهوماً في اللغز (مثل الفاكهة)، لكن فقط كما فرضه التعادل، الذي تم تقديمه من خلال العملية، عليها. إذا كان العد يتكون من صنع سلسلة من الإيماءات التي بموجبها تكون شيئاً باعتباره سلسلة، فعلم الرياضيات يتكون من صنع الإيماءات تجاه عملية الأرقام، والجبر الأولي من صناعة الإيماءات تجاه عمليات حسابية، والجبر الأعلى من صنع الإيماءات تجاه عمليات الجبر الأولي التي تعاملها باعتبارها معادلة.

تشترك هذه الإيماءات مع الإيماءات الأخرى في مجتمع علماء الرياضيات. يصبح الشخص عضواً من خلال تبني واحد من أعرافها الخاصة بالتواصل، والبنية الاجتماعية على شكل الهرم، عبر القاعدة، يوجد المجتمع الضخم لهؤلاء الذين يستخدمون تقاليد العد الخاصة بعلم الحساب، وببناء خطوة حكيمة فوق تلك توجد المجتمعات التي تحتوي على علماء الرياضيات

المتخصصين والمقصورين على فئة معينة بشكل متزايد والشبكات التي اتخذت العمليات الاتصالية ذات المستوى الأقل والتقاليد ذات المستوى الأقل باعتبارها مواضيع للتجرد والتعميم الانعكاسي.

وأشياء علماء الرياضيات أشياء حقيقية بنفس المعنى بأن التواصل الإنساني حقيقي، إنَّها حقيقة الأنشطة الخاصة بالكائنات البشرية الحقيقية التي تم تنفيذها في الوقت والمحددة في المكان، وإنها بشكل مضاعف الحقيقة القوية المتصلبة للاجتماعي الخاص بالأعراف واسعة الانتشار للحوار التي هي التصريح بالأنشطة المشتركة التي تم تنفيذها وما الذي يكون مجتمع من هؤلاء الأشخاص فقط الذين يتبنون هذه العمليات التقليدية، قد نقول حتى إنَّه قوي بشكل ثلاثي لأن شبكة علماء الرياضيات هي الشبكة التي نمت حول النشاط المركزي من إنشاء آليات لبناء عمليات فوقية التي تتخذ كمحتوى العمليات السابقة للمجتمع.

والعرض منذ فترة طويلة لعلماء الرياضيات كمملكة من المثل الأفلاطونية عرض خاطئ. وقد ناقش بعض الفلاسفة وعلماء الرياضيات اليونانيين أن أهداف الرياضيات يجب أن تكون مثالية لأن الحقائق التي أثبتوها حول الأشكال الهندسية أشارت إلى دوائر وخطوط مثالية وليس إلى الخطوط المرسومة بشكل منقوص على الرمال[٧]، وقد جادل آخرون بشأن مثالية الرياضيات من خلال استخدام المذهب التجريبي كوقود، فالأرقام ليست الأشياء التي نلاحظها في العالم؛ لأنه يمكننا سرد الأشياء من خلال الأرقام. وقعت كل من خطوط الجدال في نفس الخطأ (وكذلك فعلت ما تحتفظ به ما أثاره علماء الرياضيات من خلال الاستقراء من تجربة الأشياء): على افتراض أن الحقيقة يجب أن تتكون إما في أشياء ثابتة أو أفكار قائمة ذاتيّاً، لكن المفاهيم الرياضية ليست أياً منها، فهي شعارات للأفعال وللعمليات الخاصة بالحوار الرياضي، فالمُسلَّمات والأفكار هي أنشطة للحوار الاجتماعي، حيث إنها حقيقية مثل هذا الحوار أي يمكن القول إنها حقيقية مثل عالم حجم البشرية العادي للفعل، وليس هناك حاجة لتعيينها لعالم آخر.

والخطأ الآخر هو تفسير الرياضيات باعتبارها تتكون في الحشو.

والهُوية بين هذه العناصر في الجانبي علامة اليساوي (=) في معادلة رياضية ليست نفس نوع الهوية كالتي تم إنشاؤها من خلال إعطاء شيء ما اسماً، إنه ليس الحشو الفارغ المجسد من خلال توضيح «الجاذبية» باعتبارها «نزعة طبيعية للسقوط»، تم إدخال التكافؤ الرياضي والحشو اللفظي في ألعاب مختلفة للغات وفي أنظمة مختلفة للعمليات. لا تؤدي الحشوات الاعتباطية للغة العادية إلى أي مكان، والإجراء الآلي هو آلية صنع الاكتشاف، وتعمل آلية المعادلات الحسابية في اتجاهات متعددة كما سجل فريجه في تمييز المعنى والمرجع. تفتح أعراف صنع التعادل الخاصة بالرياضيات فئات متتالية من العمليات المجردة التي يمكن التحقيق في ممتلكاتها، فالأعراف اعتباطية لكن الاكتشاف في الرياضيات يتكون من اكتشاف الأنماط المفتوحة من خلال تبني أنواع متعددة من الأعراف، فالرياضيات هي حقل خاص من الاكتشاف التجريبي، بقدر ما كما يعني «التجريبي» التحقيق في التجربة في الوقت، إنها تجربة الشبكة الرياضية للتحقيق فيما تم تضمينه في الأعراف الرمزية التي تتبناها.

النظريات التي تقول إن الرياضيات يجب أن تكون مجالاً متعالياً للأشياء الأفلاطونية أو على الأقل حقائق بديهية متأصلة في الحشو هي نظريات وجيهة؛ لأنها تساعد على توضيح الشعور بأن الرياضيات مؤكدة أن نتائجها عالية ولا تقبل جدل مستوى من الحقيقة كالتي يمكن أن يحصل عليها البشر. يمكن شرح هذه الحقيقة من خلال الصفة الاجتماعية الخاصة للشبكات الرياضية؛ لأن محتويات الرياضيات مرتبطة ببعضها البعض على مدار الوقت من التجريدات المخلخلة إلى العمليات العادية للإحصاء فالصرح مربوط على مستوى مدهش من الضيق. ليس مجرد أن النتائج قد انتقلت بتكاسل من جيل إلى آخر مثل النموذج التقليدي منذ فترة طويلة الذي لا يهتم أحد ببحثه. على العكس، الصلة عميقة ولا مفر منها؛ لأن مواضيع الرياضيات الأكثر تجرداً بشكل متعاقب كانت الأنماط الأساسية للعمليات الخاصة بالرياضيات السابقة. جسدت الرياضيات تاريخها في إجراءاتها لاستخدام الرموز لدرجة لم توجد في أي حقل آخر. ينتج الممارس الأكثر سذاجة النتائج نفسها كما يفعل أي شخص آخر لأن أي شخص يتعلم أن يتبع الأعراف يمكنه تكرار سلسلة النقاش. الرياضيات مؤكدة؛ لأنها قابلة للتكرار ويمكن الاعتماد عليها وهذه التي تتكون من تكرارية سلسلة من الأعراف الاجتماعية.

مواضيع علم الاكتشاف السريع

ترتبط البنائية الاجتماعية في علم اجتماع العلوم عامة بالرأي المضاد للواقعية فيما يتصل بكيانات العلم، ولنرى مدى تبرير ذلك؛ فإن نشاط العلوم الطبيعية، وإن لم يكن اسمها، موجود في منظومات الفكر الاجتماعية في أماكن متعددة من العالم منذ العصور القديمة، وعلى مدار معظم فترة التاريخ (كما يصف الفصل العاشر)، خضعت هذه المنظومات إلى قانون الأعداد الصغيرة وكانت تنقسم إلى آراء متناقضة حول علم الفلك والفسيولوجيا الطبية والرياضيات. هذه الكيانات العلمية كونت حقائق متعددة ومتنافسة داخل المنظومات الفكرية التي تصورتها، وفي الأجيال الأوروبية في الفترة بين: (١٥٠٠)، و(١٧٠٠) تكوّن فرع من المنظومات الفكرية مرة أخرى بالطريقة نفسها التي غير بها العلم صفته أي أنه أصبح علم الاكتشاف السريع الذي لاقى في النهاية إجماعاً كبيراً، ووجهت المنظومة الفكرية انتباهها إلى سلسلة من الاكتشافات المتقدمة، وصارت النزاعات أقل عمراً ومن النادر أن تبقى لأكثر من جيل واحد. الانقسام بين الآراء المتعارضة تحت قانون الأعداد الصغيرة الذي تحول إلى خلاف مؤقت حول تخصص البحث، هذا الانقسام تم استبعاده، حيث توجه الانتباه نحو النطاق التالي للاكتشافات.

ما وصفته للتو هو على مستوى الواقع الاجتماعي للمنظومات الفكرية الخاصة بالعلماء: وهي تشير إلى كيانات العلم فقط لدرجة اعتبارها محتويات يتم التأكيد عليها والنزاع حولها وقبولها واجتيازها بمحاذاة المنظومة. كانت منظومة العلماء في الغالب وقت ثورة الاكتشاف السريع فرعاً من المنظومة الفلسفية الموجودة منذ القدم، وبالتدريج أصبح انفصال المنظومة العلمية عن الفلاسفة في مجاله الخاص منظومة مزدوجة: منظومة مفكرين من ناحية (سلاسل من المعلمين والطلاب) وسلاسل من أدوات البحث يتم تعديلها من جيل إلى الجيل الذي يليه من ناحية أخرى.

وانتقلت سلاسل النسب الخاصة بتكنولوجيا البحث بمحاذاة المنظومة البشرية: فهي أشخاص أحياء يطورون العدسات إلى أجهزة تلسكوب وميكروسكوب ومن ذلك إلى أدوات مغملية تتصل بالبصريات ومناظير تحليل الطيف وهذان النوعان من المنظومات يعتمد وجود كل منهما على الآخر،

والتنقل السريع لأدوات البحث من تطور إلى آخر هو أساس أسلوب الاكتشاف السريع الذي يثق فيه العلماء إلى حد كبير، فهم يجدون أن الاكتشافات توجد مع وجود زاوية بحث معينة؛ لأن الجيل السابق من الأدوات أدى إلى ظواهر تتناسب مع الحياة الفكرية الخاصة بالمنظومة البشرية، والجانب المفضل في المنظومة العلمية هو ذلك الجانب الذي يحتوي على أقرب مدخل إلى الجيل السابق من أدوات تحقيق الاكتشاف الناجحة؛ لأن هؤلاء الأشخاص يتخذون وضع تطوير أو تعديل الأدوات لمد مسارات تحقيق الاكتشاف السابقة، وهذا ينطبق على نمو الاكتشافات الصغيرة داخل نموذج ناجح يتحقق بصفة عامة من خلال تطويرات أو توسعات بسيطة في تطبيق تقنية موجودة، وينطبق على مسارات اكتشاف مهمة جديدة تنشأ كلياً من خلال تداخل أنواع الأدوات أو ابتكار تكنولوجيا بحث جديدة جوهرياً مثل تطور البطارية الكهربية واندماجها مع أدوات التجربة الكيميائية، ومن ذلك إلى أدوات الفلك وهكذا[٨]. لا توجد نهاية واضحة لهذه العملية من حيث الزمن، فالتداخل الاندماجي لسلاسل أدوات البحث سوف يستمر على نحو واضح في إنتاج ظواهر تتصل بالاكتشافات العلمية طالما أن المنظومات الاجتماعية موجودة من أجل تعزيز سلاسل الأدوات.

تسلسلات أدوات البحث حقيقية بمعنى أن عالم الأشياء التي يسيطر عليها البشر من حيث الزمن والمكان حقيقي، هذه التسلسلات هي تسلسلات أشياء مادية، ويتم التفسير أحياناً على أن التجارب العلمية هي نظريات مطبقة، إن أدوات البحث تحمل في أصلها واقعاً عقلياً، وهذا يفوق الحالة بجدية، وتُحمل سلسلة الأدوات جنباً إلى جنب مع منظومة المفكرين العلميين الذين يحصدون نتاجهم التكنولوجي ويهجنوه للحصول على نتائج تجريبية يمكن زرعها داخل سلسلة مستمرة من المناقشات الفكرية، وهذا لا يعني أن العلماء يجرون التجارب دائماً في ضوء النظريات التي تمنح تفسيراً مدعوماً لما تفعله أدواتهم. التعامل مع الأدوات أو تهجينها أو ابتكارها مبدئياً قد يتم من خلال معنى بسيط جداً للأمور النظرية التي تتطور فيما بعد نتيجة هذه الأدوات، وتقدم منظوراً ارتجاعياً لتفسير ما تقوم به الأدوات، وسواء كان المفكرون العلميون لديهم مفهوم نظري واضح لأدواتهم ويمكن الدفاع عنه أم لا، فإنهم ينشغلون بالعمل المادي العلمي كلما استخدموا

الأدوات. تعمل منظومة العلماء في العالم المادي العادي الذي يربط بين الوقت والمكان والكيانات النظرية التي يناقشونها، ويمرون بها في هذه الأثناء؛ لأن محتويات علمهم تقوم على أساس عالم الجسم البشري وأدوات البحث الذي يسيطر عليه الإنسان.

ما هي إذن حقيقة الكيانات العلمية النظرية؟ باعتبارها كيانات أو عناصر غير مرئية، تكون فريسة للمعضلات الفلسفية التي تنشأ كلما حاول شخص أن يخطو خارجها نحو عالم به دقة أفضل وجوهر دائم. ومع ذلك، هذا لا يجعلها بالضرورة كيانات أو عناصر وهمية أو غير واقعية؛ لأنَّ النماذج النظرية يمكنها أن تكتسب ميزة ملموسة مثل ميزة عالم الواقع العادي؛ لأنها تتصل به بطريقتين على الأقل. وهذه النماذج مركز حقيقي للانتباه وللإجماع، عبر الوقت، داخل منظومة علماء حقيقية. هذا الإجماع الاجتماعي متميز في نوعه وهو موجه نحو سلسلة من اكتشافات الواقع الملموس؛ لأن الكيانات العلمية أيضاً تقوم على أساس التسلسلات المادية لأدوات البحث: مع وجود كيانات علمية تضم جانباً نظرياً، وتضم الأدوات بدورها جانباً غير نظري، وظواهر تنتج عن الطرق التي تعمل بها هذه الأدوات.

هذان الرابطان مع الواقع العادي المتصل بخبرة مادية يسيطر عليها البشر يمتدان من حيث الزمن؛ لأنَّ كلاً منهما له أجيال من الأسلاف وكلاً منهما يحمل دائماً الخبرة السابقة لأجيال سالفة وكلاهما يضم الممارسات التي ستعمل مرة أخرى في المستقبل، وهذا الأمر خاصة يتمتع بالقوة داخل سلسلة الأدوات، فتكنولوجيا البحث تعددت وتطورت، ولذلك هي تبدي نتائج قابلة للتكرار. يعد توازن الكيانات العلمية هو النظير المطابق في الخطة الفكرية للتوازن التي تم وضعها عملياً داخل أدوات البحث. يمكننا اعتبار أن هذا التوازن هو وقت التفاعل بين عقول المختبرين والأدوات. مدى تطور الأدوات وتوازن الكيان النظري (إلكترون ما مثلاً) يعتمد على الطريقة التي أصبحت من خلالها سلسلة الأدوات أسهل في استخدامها على نحو ناجح، يصل التوازن إلى درجة عالية جداً عندما تخرج من المختبر أدوات قياسية أو نوع ما من هذه الأدوات؛ فتكون الدوائر الكهربية شبكة أسلاك يستخدمها ملايين الناس في الحياة اليومية وتصبح أجهزة كشف الموجات الكهرومغناطيسية أجهزة استقبال لاسلكية، وعندما يحدث ذلك، فالمنظومة

الاجتماعية البشرية التي ترى بوجود كيان نظري تمنحه واقعية فعلية خالية من العيوب. المنظومة الفكرية المتخصصة، التي تميل إلى نسج غموض العالم الخفي، تتلاشى عن الحضور، فتصبح الكهرباء مرتبطة جداً بحقائق الأجسام البشرية غير القابلة للشك والأشياء التي يسيطر عليها البشر التي تحيط بهم وتبدو مستمرة مع الواقع العادي.

إنّها حقّاً كذلك بالرغم من قلة إدراكنا حقيقة أن المفاتيح الكهربائية والبطاريات وكاشفات الموجات وغيرها هي الجيل الحالي لدرب طويل من المعدات السابقة المستخدمة لفترة طويلة في سلاسل المعامل. إنه هذا القطار الطويل، الذي يمتد إلى الأمام وإلى الخلف على مر الزمان الذي يجعل بعض الكيانات العلمية متعنتة؛ حيث ترتبط هذه الكيانات بصورة وثيقة ومتكاثرة بالواقعية الطبيعية التي يصعب انفصال هذه الكيانات عنها.

إنَّ الواقعية المتعنتة التي تكتسبها بعض الكيانات العلمية تنبع بشكل كبير من مادتها المعتمدة على استخدام المعدات بدلاً من التصور النظري، كما أن للكهرباء واقعية عملية واسعة الانتشار منذ سنة: (١٨٥٠) تقريباً[٩]، حيث تغير تفسيرها النظري في إطار جوهر منظومة البحث عدة مرات، وعلى المنوال نفسه، تغيرت المفاهيم الحديثة للمكونات الأساسية لعلوم الكيمياء والفيزياء عبر الأجيال من الذرات إلى مدارات الإلكترونات إلى إعادة الترتيب التعاقبي لعائلات الدقائق المكونة للذرات والجسيمات المضادة إلى مجموعات، حيث يقترح فحص الكتب المدرسية القياسية على فترات زمنية منفصلة تبلغ: (٣٠) عاماً نموذجاً للتطور المستمر وعدم وجود ما يدعو لافتراض أن الكيانات العلمية الحالية سوف يتم قبولها على أنها أكثر من عمليات تقريبية غير مصقولة لفترة من الوقت في المستقبل[١٠]، وتعتبر السلاسل التاريخية للمكونات النظرية للعلوم هي ما كنا نتوقع أن تُثمر عنه المنظومات الفكرية التنافسية، فتُكفل الواقعية المتعنتة والراسخة لكل من «الكهرباء» و«العدوى البكتيرية» وغيرهما من الكيانات المألوفة الحالية من خلال ترسيخهم في سلاسل استخدام المواد التي تنتشر بين غير المفكرين، ووفقاً لمفاهيم علم الاكتشاف السريع، تنبع الواقعية السامية من المنظومات الطفيلية المزدوجة المشتركة لهذه الجماعة، وسلاسل الأدوات والمفكرين الإنسانيين، يحدث فرعاً ثالثاً، سلاسل الأدوات، التي قد وجدت مستقراً لها

بعيداً عن النزاع المستمر للمفكرين حول فكرة السعي وراء وضع الحدود الفكرية، فلا تهم كيفية تفسير الحدود الفكرية الخفية في هذه اللحظة «للكهرباء»، حيث تمثل الكلمة التي لم يجرِ فحصها مؤشراً للواقعية المتعنتة للحياة اليومية.

يؤدي التكوين الاجتماعي للكيانات العلمية إلى الواقعية الزائفة بحد أدنى، ومع أن جميع الكيانات العلمية، مثل المكونات الفكرية، ليس لديها الاحتجاج نفسه ليتم اعتبارها واقعية، تتشابك بعض هذه الكيانات العلمية بصورة وثيقة مع الواقعية المبتذلة للحجم البشري التي يصعب تعيين حدودها، ومع أن التبرير المعرفي لهذه الكيانات أكثر تعقيداً من نماذج الواقعية التي لا تدحض الخبرة الاجتماعية الحالية؛ فإنها تعتبر بحد أدنى قريبة الصلة.

فكيف يصبح من الممكن كون علم الرياضيات ـ غالباً ما ـ يمكن تطبيقه على العالم الطبيعي غير البشري المجرد؟ ولماذا أصبح ذلك ذي جدوى كبيرة في مجال العلوم؟ فلا تصبح هذه المسألة غامضة بدرجة كبيرة بمعرفتنا أن الرياضيات تنبع داخل المنظومات الاجتماعية البعيدة التي تعد جزءاً من العالم الطبيعي. كما تُعَد الصفة المميِزة لمنظومة علماء الرياضيات هي تركيزهم على النماذج المجردة غير ذات المحتوى للعمليات الاتصالية البشرية: تركيزهم على استخدام العلامات لتحديد الحدود المتكافئة وترتيبها في سلاسل، وعلى عمليات الترتيب العليا التي تبحث بصورة انعكاسية ضم واتحاد هذه العمليات. يبدأ استخدام العمليات الأولية ـ مثل الحساب والقياس ـ كدلالات للأنشطة والكيانات الجسدية ذات الحجم البشري المعتاد لواقعية الزمان والمكان. تمتلك هذه الأنشطة جودة الواقعية نفسها كأي شيء آخر على مستوى هذا العالم المبتذل المعتاد. ويظل علم الرياضيات المجردة التي تنعكس على هذه العمليات جزءاً من العالم الطبيعي، ففي الواقع، يعد ذلك بحثاً تجريبياً لأحد جوانب هذا العالم الطبيعي، الجزء الذي يتكون من خلال الأنشطة الاتصالية لعلماء الرياضيات حيث يقومون بابتكار أنماط جديدة لتطبيقها على عملياتهم السابقة.

يظهر علم الرياضيات بين أشياء أخرى وينمو بصورة سلسة من مستوى لآخر من مستويات تجريده، فلا يوجد حد فاصل بين أهداف علم الرياضيات

وعالم العلوم الطبيعية، ومن ثَم، لا تُعتبر التطبيقية العلمية للإجراءات الرياضية أمراً مدهشاً.

يظهر الوفاق الكبير بين أهداف العلوم فحسب في منظومات الاكتشاف السريع؛ التي تتألف بدورها من علاقات طفيلية مشتركة بين سلاسل أدوات البحث والمنظومة الجدلية للمفكرين العلميين. ويضيف علم الاكتشاف السريع الرياضي منظومة ثالثة تشمل مجموعة التقنيات المستخدمة في معالجة الرموز الرسمية التي تُمثل فئات العمليات الاتصالية، فلا يمدنا علم الرياضيات بعين سحرية تمكننا من رؤية ما وراء السطح الظاهري للتجربة بصورة فائقة، وكذلك الكيانات غير المرئية للنظريات العلمية، كما يرتبط علم الرياضيات بالمنظومتين السابقتين المستخدمتين في العالم الظاهري للتجربة.

فمن ناحية، تمت صياغة المقاييس التي توصلت إليها أداة البحث في إطار نماذج واقعية رياضية، حيث يستخدمها البشر كمؤشرات على المنوال نفسه الذي تُعد فيه العملية الرياضية البدائية للحساب الإجراء الاجتماعي للإشارة إلى (ومن ثم تحديد المكافئ) حدود التجربة، فكما يوضح سورل Searle، لا يوجد أقزام في أدوات البحث؛ إنَّهم علماء الرياضيات الإنسانية ممَّن يقومون باستخدام الأدوات لتوسيع قدرتهم على صنع الإشارات، وتلك هي الإشارات الفورية للعالم غير البشري وكذلك للتواصل الاجتماعي، التي تُكون ذخيرة من الطرق الموثوق بها التي تُستخدم لتحويل إحدى مجموعات الإشارات الرمزية إلى مجموعة أخرى.

ومن ناحية أخرى، ترتبط سلسلة التقنيات الرياضية بمنظومة المفكرين العلميين التي تُكون الأشياء الهادفة وكذلك الحجج التي تُكون محتويات العلوم المألوفة بشرياً. تُنتج سلاسل الأدوات بعض الظواهر في عالم التجربة، حيث يقوم المفكرون العلميون بتفسير هذه الظواهر مما يفيد في نيل الحجج وانطلاق المنظومة لتضم موضوعات أخرى من موضوعات البحث، ويقوم المفكرون بإنشاء العالم «غير المرئي» للكيانات العلمية بدلاً من إنتاجها بصورة مباشرة من خلال استخدام الأدوات، ومن ثَم، أصبحت التقنية الرياضية أمراً مهمّاً للعلماء، حيث تُمكنهم من إضفاء سمة التعنت بحد أدنى إلى أجزاء من حججهم، وتُعد هذه هي الواقعية المتعنتة لبعض السلاسل

ذات العمليات الاتصالية الانعكاسية. تمنح الواقعية الاجتماعية المتعنتة الواضحة العزم الحجج التفاوضية الاجتماعية للائتلافات العلمية.

يُعد علم الرياضيات جسراً: حيث يشترك مع المنظومة العلمية في السمة الاجتماعية، كما يشترك مع سلاسل الأدوات في كونه يُمثل سلالة من التقنيات، وحيث إن سلالة التقنية الرياضية هي مجموعة من الاكتشافات المتعلقة بعمليات واقعية الزمان والمكان (أي المتعلقة بالعمليات الرياضية)، حيث تتداخل جيداً مع ظواهر توليد الأدوات التي تُعد عمليات متعددة الأبعاد، التي لا يُمكن تفسير نمطها باستخدام المستويات الدنيا للتجريد والانعكاسية التي يتم الاصطدام بها فيما يتعلق بالاسم والصفة والفعل في علم تركيب الكلام أو في علم الرياضيات الاعتيادي. (ولهذا يكون بحث علم الجبر العالي ـ الرباعيات، والموجهات، والمصفوفات ـ مثمراً لتطوير علم الفيزياء الحديث)، وهنا نجد ثانية أن الواقعية الاجتماعية لعلم الرياضيات تندمج على نحو غير ملتحم مع الواقعية الطبيعية غير البشرية لظواهر توليد الأدوات.

الشبكة الاجتماعية الأساسية في العلوم ستظل محور اهتمام المفكرين، فالاهتمام بالعلم وتحقيق النجاح هي قضايا يتم الاهتمام بها على نحو جوهري شكلاً وموضوعاً، فالمشروعات الرياضية البحتة مثل نظرية الأوتار لا تلقى قبولاً اجتماعياً كبيراً في الواقع[١١]، طالما ظل هناك تفسيرات لفظية لأفكارها الأساسية، التي تترجمهم كمسميات متعارف عليها «كالكيانات» التي تعد واقعاً له أهمية قصوى في اللغة العادية، لكن ينبغي علينا أن نلاحظ هنا أن علوم الرياضيات يمكنها أن تتجسد أيضاً على هيئة عبارات، وهذا ما يذكرنا بأن «الرياضيات» عبارة عن شبكتين متحدتين تشكلان كياناً واحداً، فتقنيات سلسلة النسب والشبكة الإنسانية واللتان تعرفان كيف تُوظف هذه التقنيات وتترابط داخل المحاورات الفكرية المعتادة للحجج الموضوعة بعضها البعض.

يعد الحوار اللفظي الإطار الأكثر شمولية، والعمود الفقري للحياة الفكرية؛ فالرياضيات تمثل جسراً مهمّاً للتواصل بين الشبكات الإنسانية وغير الإنسانية التي تكون العلم، وهذا مرده أن علماء الرياضيات يميلون لمزج كل

السمات المتشاركة للإنسانية من خلال الحوار اللفظي مروراً برؤيتهم الخاصة للانعكاسية الرسمية.

إنَّ الرياضيات علم تجريبي ومفهومي في آن واحد؛ فهي تشتمل على كل من الملاحظة والتجربة في الزمن والفراغ، الذي يظل دائماً ذو وضع خاص وعارض إذ يتعامل مع المسلمات والتعميمات، حيث تتواجد هذه الأنماط على نحو لا يمكن دحضه بين المفاهيم الكونية؛ لأن صلب اهتمامها هو التوصل لتعميمات تامة للعمليات التواصلية البشرية، فهذه هي الأنشطة التي تعنى بتحقيق تكافؤ عمل الأشياء وتحويلها من شكل لآخر.

يعد هذا الموضوع شأناً عالمياً، إذ يشتمل على عمليات التعامل مع الأشياء باعتبارها مُسلّمات وتجريبية في الوقت ذاته، حيث تثار من خلال التجربة على نحو يمكن تطبيقه على التجارب بسبب أن الرياضيات تعد نشاطاً يحدث في وقت وعبر شبكة اجتماعية.

فعمل علماء الرياضيات يستند على اكتشاف المظاهر العالمية لعلم الرياضيات على نحو تجريبي من خلال التحقق من الأنظمة المتنوعة للعمليات، كون موضوع علم الرياضيات نظامهم للاتفاقيات التواصلية، فما يكتشفه علماء الرياضيات بخصوص هذا الشأن يتميز بالموضوعية والواقعية التي لا تتزعزع، فلو قلنا إن علم الرياضيات ذو بنية اجتماعية؛ فإنه يعمل على التحقق التجريبي من الصفات المتصلبة للبنية الاجتماعية. فهو يتميز بكونه واقعياً جداً لأنه مبني اجتماعياً على نحو جيد.

لماذا ينبغي على الشبكات الفكرية أن تشكك في أسسها؟

تُؤكِّد النظرية البنائية الاجتماعية للعالم الفكري على الحقائق العديدة التي لا مفر من التسليم بها كالأفراد الآخرين ونظام التواصل البيني لهم، وعالم الزمن والفراغ، والأشياء المادية ذات الحجم البشري بما في ذلك أجسادنا.

تعمل الرياضيات على التوصل لاكتشافات حول الحقائق المتصلبة للعمليات الفكرية، والسلاسل المتداخلة للإيماءات من خلال ما نشير إليه من تكافؤات وتحويل للبيانات المجردة لبعضها البعض.

فقد أصبحت سلاسل النسب لمعدات البحث العلمي جزءاً من الواقع العادي الذي لا مناص منه، حيث تتمثل فاعلية هذه المعدات في إنتاج وإعادة إنتاج الظواهر الخاصة بالزمن والفراغ العاديين، التي تكون شبكة التفسيرات العلمية المفكرين وتربط بين الكيانات غير المباشرة للنظريات العلمية وبين الواقع العادي عن كثب، وإن لم يتم هذا على نحو فوري.

كيف إذن يتولد هذا الشك بعيد الأثر في كثير من هذه الحقائق؟ يتواصل الأمر جزئياً، وعلى نحو مبسط بدءاً من النشاط الأساسي الإبداعي وقانون الأعداد الصغيرة، والمفكرون ينجحون على جانب المعارضة في تقسيم مساحة الاهتمام إلى أقسام تتراوح بين ثلاثة وستة أقسام، ساعين نحو رسم خطوط للإبداع عن طريق نفي المذاهب الأساسية لمنافسيهم، وإعادة تنظيم هذه المذاهب لتكوين ائتلافات جديدة أو إثارة المعارضات عند تعاظم القاعدة المادية لأحد هذه الأقسام أو ضعفها. يمثل الصراع حول مساحات الاهتمام حقيقة اجتماعية راسخة لدى المفكرين، ويستتبعه إفراز المفكرين للعديد من الرؤى المتنافسة للحقيقة، وسوف تتواصل هذه المعارضة مستقبلاً بتواصل وبقاء المنظومة الفكرية.

طالما كانت الاختلافات حول الحقائق الأساسية شأناً طبيعياً في الحياة الفكرية منذ ظهور المنظومات المتخصصة؛ ولم تشهد أوساط المفكرين في المنظومات الأوروبية الحديثة ميلاد هياكل اجتماعية تفرز إجماعاً على بعض القضايا سوى في الإثني عشر جيلاً الأخيرة. شهدت منظومة المفكرين انقسامات لفروع عدة ما بين فلاسفة ومفكرين ذوي أغراض عامة استمرت أنشطتهم محكومة بقانون الأعداد الصغيرة، والعلوم التي تتواصل مكتشفاتها على نحو سريع التي نشأت عن أسلوب يتجنب اتباع قانون الأعداد الصغيرة، وعلماء الرياضيات الذين يستنيرون بالبحث التراكمي المتضافر الذي يبني جوهر اليقين الفعلي في تسلسله المعرفي. إلى جانب ذلك نجد مبادئ العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية يطويها النسيان ما بين العلوم سريعة التطور والفلسفة، حيث تشبه هذه المبادئ العلوم الطبيعية في تناول القضايا ذات الطابع التجريبي (بما في ذلك تلك التي تستلزم بحثاً تاريخياً)، ولكنها تشترك مع الفلسفة في البناء الاجتماعي الذي يؤدي إلى التجزئة الفكرية وفقاً لقانون الأعداد الصغيرة.

بينما تواصلت انقسامات المنظومات الفكرية، وخاصة بتسارع التوسع في الأوساط الأكاديمية منذ سنة: (١٩٠٠)، دخل نقد حقيقة الأشياء الذي تناولته فروع بعينها مرحلة جديدة، فبعض الفروع تستفيد من بعضها البعض عند بحثها في قضاياها. نشط الإبداع الفلسفي منذ الثورة الأكاديمية التي شهدها القرن التاسع عشر إلى نحو كبير عن طريق اللجوء إلى حدود انضباطية جديدة، وزاد ظهور تاريخ العلوم وعلم الاجتماع المعرفي ومفهوم النصية في النظرية الأدبية وغيرهم من التراكيب الفعلية والمحتملة من التعويل على الانعكاسية لدى الأوساط الفكرية عامة، وتحول البحث عن الإشكاليات ونقاط استثارة الاهتمام وتحفيز الجدل الذي يمثل روح المنظومات الفكرية إلى تعريض دعاوى الحقيقة الداخلية للفروع المتخصصة المتعددة للمنظورات البديلة للفروع المختلفة.

معظم الحركات الفكرية في الوقت الحالي تنشأ عن الصدامات بين المبادئ المتعارضة، ولكن هذه السمة ذات الصلة بعلم الاجتماع لم تصبح بعد حكماً معرفياً على حقيقة الأشياء التي تدرسها مجالات بعينها، والدراسات التحليلية ليست كمثل الدراسات النقدية، والانعكاسية في حد ذاتها ليست بالضرورة ذاتية التقويض، فقول «أنا أكذب» ينطوي على مفارقة لا ينطوي على مثلها قول «أقول الحق». لماذا إذن من السهولة بمكان افتراض أن الانعكاسية ذات الصلة بعلم الاجتماع تقوض حقيقة أي معرفة من المعارف مجتمعية المنشأ التي تركز عليها؟

الافتراض ذائع الانتشار الذي يقول بأن الحقيقة يحددها الواقع هو افتراض يكتسب صحته من تطابقه ومعايير الحقيقة لا غير، فإذا كانت الحقيقة تحددها الأبعاد الاجتماعية فلن يكون مرجعها الحقيقة في ذاتها، فذلك أشبه بقول إنَّ المرء لا يرى الأشياء بدقة إلا إذا أدركها بعين بصيرته لا بصره، كما لو أن المعرفة لابد وأن تتم دون استخدام أي أدوات بشرية للمعرفة.

الحقيقة تميز الأقوال، والواقع هو الذي يجعل من الأقوال حقائق، ولكن الواقع في ذاته ليس حقيقياً أو زائفاً؛ فهو ببساطة كائن فحسب. تصدر الأقوال حتماً عن البشر، وتمثل الحقيقة متى قامت حتماً ظاهرة في عالم البشر، والحقائق المجردة التي نحن بصددها، التي نرصدها في أقوال المفكرين، تنشأ في السياق المتخصص للمنظومات الاجتماعية، فمفهوم

الحقيقة بذاته ومعايير إدراكها تنشأ في المجتمعات البشرية، وطالما كانت عرضة للتغير والتجريد والتنقيح عبر الأجيال التي مرت بالمنظومات الفكرية، وهذه مجرد حقيقة تاريخية، والقول بأنَّ مفاهيم الحقيقة منبعها البشر والتاريخ لا يفصل الأقوال الحقيقية تلقائياً عن الواقع.

لا تنشأ الحقائق في الآفاق المنعزلة والعقول المجردة، ورسالة هذا الكتاب هي أن العقل ليس جوهراً أو كياناً؛ فالفكر التعبيري الذي نحن بصدده هو نشاط يخص المحادثات الصريحة والمتعمدة، فالفكر ـ دائماً ما ـ يرتبط بسيل من الرموز التعبيرية من جسد بشري إلى آخر، بين الأجهزة العصبية التبادلية المركزة، التي تنعكس مع الإيقاعات المشتركة للاهتمامات، وتمثل رموزها وجهات نظر عامة مجردة؛ لأنَّها إشارات قابلة للنقل؛ بمعنى أنَّها أنشطة ترتبط بالموقف الذي يتشارك فيه كافة أفراد المنظومة، وتستثار النقاشات في هذا الصدد بالطاقة الانفعالية التي تنشأ عن الكثافة الشعائرية للتفاعلات في جوهر المنظومات الفكرية، حيث تتركز المعارضات وتتكون الائتلافات، فالمفكر الفريد في عزلته يرى أهمية الشؤون المهمة للمنظومة فقط من منظور كون حواره، ذكراً كان أم أنثى، يمثل جزءاً من الحوار الأشمل ويشارك في إشكالياته، وإذا كان الأفق متقداً وضاءً بأقوال حقة فهذا لا يحدث إلا لأن هذا الأفق ينبض بما هو مستمد من الماضي ومن المستقبل المرتقب للمنظومة الاجتماعية، وتنبع الحقيقة من المنظومات الاجتماعية، ولا يمكن أن يكون لها منبع آخر.

لا يقوض البناء الاجتماعي للعلم الحقائق العلمية، وتمثل المنظومات الفكرية جزءاً من العالم المادي الزمكاني، والقول إن المنظومات الاجتماعية تفرز علماً هو قول بأن العالم الطبيعي يحفز المعرفة الخاصة بالعالم الطبيعي، فالمنظومة الاجتماعية لعلماء الرياضيات تستقصي الخصائص المطلقة للمجتمعات البشرية، ويعد التواصل البشري جزءاً من العالم الطبيعي؛ أي أنه يمثل مجدداً جزءاً من واقع يبحث في ذاته ويعمل على اكتشافه. يدرس علم الاجتماع وغيره من مبادئ البحث الاجتماعي والإنساني، على كافة مستويات الانعكاسية التي تذهب نحو بناء مقاصده، جزءاً واقعياً بإيجاز؛ لأنَّ مقاصده مقاصد اجتماعية.

وتنتهك الانعكاسية الاجتماعية فرضياتنا ـ فقط ـ عندما نكون مفاهيم

ترى الحقيقة باعتبارها كائنة بمعزل عن البشر، أو باعتبارها حلقة اتصال بين العقل الملاحظ المستبصر المجرد والواقع المنعزل، فنحن كوّنّا معارف تضاهي معرفة الإله في الديانات المتجاوزة. يصوغ دوركايم هذا الأمر في صيغة منظور بقوله إن أعلى كيان مقدس ـ والمتمثل في الإله ـ هو المجتمع. يرى المفكرون أنَّ المجتمع الذي يعلو على كل شيء هو ذلك الذي يمنحهم الطاقة الإبداعية، ويمثل معيناً لأفكارهم وميداناً لاستعراضها، وهو منظومتهم الاجتماعية الخاصة، يمثل مفهوم الحقيقة المتعالية تعبيراً عن الاستقلالية المستشعرة للأنشطة الداخلية للمنظومة الفكرية[١٢].

يعتبر تداخل الانعكاسية المستمدة من علم الاجتماع ازدراءً لشأن مقدس يخص الحقيقة، ويستشعر هذا الازدراء بشدة بواسطة أفراد مجتمعات فكرية بعينها لا يعد عملها في ذاته شديد الانعكاسية، وبينما اختلفت المبادئ اتخذت الفلسفة من اكتشاف الإشكاليات العميقة التي تأخذهم عبر سلسلة من التجريد والانعكاسية المتزايدين ميداناً لها، فيما اتخذت العلوم الطبيعية من استقصاء القضايا التجريبية والمفاهيم في المستويات المعتدلة من التجريد نطاقاً لها، وبما أن مستوى التجريد الخاص بها يظل ثابتاً إلى حد كبير، لا يهتم العلماء بإشكاليات الانعكاسية، وخاصة الإشكاليات العميقة التي تتسم بدرجات عالية من الوعي الذاتي الذي بدأت الفلسفة في إدراكه منذ القرن العشرين. علماء الاجتماع المعنيون بدراسة المعرفة يعتبرون مزيجاً من المنظومات الفلسفية، ومن ثَمَّ؛ فهم يتشاركون في الانعكاسية بدءاً من شيلر ولوكاش ومانهايم في عشرينيات القرن العشرين عن طريق تأثير فيتغنشتاين والتأثير المنهجي الإثني على علم اجتماع العلوم في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين[١٣].

تتعارض هذه الانعكاسية مع نسبية المفاهيم الأكثر مادية لدى العلماء. الكثير من العلماء وبخاصة حال عرضهم لمكتشفاتهم على جمهورهم غير المتخصص (بمن فيهم السياسيون وأصحاب الصناعات الذين يمولون أبحاثهم) يتحدثون عن أهدافهم النظرية كما لو كانت أهداف طبيعية على نفس مستوى الوقائع المعتادة للحياة اليومية. باعتبار العلماء خبراء براغماتيين متمرسين داخل مجتمعاتهم البحثية فهم يتبنون في غالب الأمر موقف الواقعية البسيطة التي ترقى لمستوى التجريدات غير مباشرة التجسيد التي يتعذر تمييزها عندما يتواصلون مع من هم خارج هذه المجتمعات.

تؤجج الحيرة على نحو ما هذه المناقشة، وهي حيرة تنشأ قبل كل شيء في حالة المفكرين المعاصرين رفيعي المستوى وهم العلماء، فعلماء الاجتماع المعنيون بدراسة العلم تجردوا من المثاليات التي قدم العلماء نتائجها على نحو تقليدي حاجبين أبحاثهم ومناقشاتهم الحقيقية عن الأنظار كما لو كانوا يقدمون حقائق علمية لم تمسسها يد بشر. لا يتصل الأمر بالضرورة بالأعمال الشائنة التي يقترفها العلم فالأنشطة الاستنتاجية العادية تجهز على حقائقه، وعلى الجانب الآخر من الصراع يسعى الكثير من علماء الاجتماع نحو بحث المبادئ الأخرى بأسلوب يفضح زيفها، وهو أمر ليس بمستغرب من منظور علم الاجتماع، حيث إن الطاقات الاجتماعية في الحياة الفكرية تنبع من كشف مساحات الاختلاف. لإعادة الاستنتاجات التي تم التوصل إليها نقول إن البناءات الاجتماعية في حد ذاتها لا تقوض الحقيقة بالضرورة لأنه لا يوجد سبيل آخر لنشأة الأقوال الحقيقية بخلاف الأنشطة التي تمارسها المنظومات الاجتماعية، وبينما تعد البنائية الاجتماعية في ذاتها شكلاً من أشكال الواقعية فبوسعها مصاهرة الواقعية في مجالات العلوم والرياضيات.

يترك هذا الأمر مساحة في العالم الفكري قد لا تأخذنا الواقعية المستمدة من علم الاجتماع فيها بعيداً، فقانون الأعداد الصغيرة يواصل تحديد نمط الإبداع في مجالات الفلسفة وعلم الاجتماع وغيرهما من مبادئ البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية. هل يعني ذلك عدم وجود واقع مفرد أو حقيقة مفردة في هذه المجالات؟

أمامنا مخرج واحد من هذا الاستنتاج وهو إمكانية التكامل بين الوقائع المتعددة والحقائق المختلفة. ربما نأمل أن يكون الأمر بمثابة لمس الكثير من الرجال المكفوفين لأجزاء مختلفة في فيل واحد؛ أو دعونا نصوغ الأمر بأسلوب أكثر ملاءمة بما أن التصوير شديد الجمود فربما نأمل أن تسعى الفرق المتنافسة المؤلفة من الفلاسفة أو علماء الاجتماع نحو اتخاذ سبل متعددة لبلوغ ذات البقعة، ولكن يمكن ألا يكون الأمر كذلك، حيث إنه لا يمكن استكمال خريطة موحدة طالما كانت السبل لا تتقاطع.

تشتمل العمليات الاجتماعية في الحياة الفكرية على إشارة لانطواء المستقبل على المزيد من التفرع لا على المزيد من نقاط التلاقي، فهناك قضايا جديدة تنشأ عن سلاسل أعمال فكرية سابقة التكوين، ومن الممكن

المزج بين موضوعات البحث والمنظورات النظرية للجيل السابق لإثمار دراسات جديدة[١٤]، ومازالت الخطوط الانضباطية المتقاطعة توسع من الإمكانات المحتملة، فالأساليب الانعكاسية التي تتعامل مع قضية ما من منظور تاريخها والنقد النسوي الموجه لها والأبعاد الاجتماعية لبلوغها وبلاغتها النصية وغيرها من زوايا النظر تسفر عن المزيد من الاختلافات في نمط التبادل والتوافق، ومازالت هناك الكثير من الموضوعات التي من الممكن أن تنشأ باعتبارها تمثل مستويات عليا من التجريد والانعكاسية المأخوذة من التتابع طويل المدى في الحياة الفلسفية، وهو الأمر الذي يتيح إعادة دراسة الإشكاليات السابقة في مستويات متعاقبة من سلسلة التجريد والانعكاسية، لا تحدث الاختلافات اللانهائية للتوافقات الفكرية بأسلوب ميكانيكي، كما لا تستبعد فكرة أن العمل المتلقى هو عمل مبهر مستبصر، وهناك نزعة إلى إمكانية بلورة تصورات جديدة تؤلف بين مكونات جديدة، ويحفز هذا التمشي قانون الأعداد الصغيرة الذي يقسم مساحات الاهتمام والإبداع، باتخاذ مواقف جديدة بحق في بعض الأحيان وبإنكار تكوينات أساسية لمواقف أخرى معارضة في أحيان أخرى.

يتضمن الواقع العملي خطر تراجع المفكرين المستقبليين عن الموضوعات الإبداعية، ولا يهم مدى تزايد الأعداد في التعليم العالي مستقبلاً، مع تزايد تيار المبالغة في أعمال الاعتماد، ولا يهم عدد الأساتذة الموجهين إلى تأليف مقالات وكتب من أجل النهوض العلمي؛ لأن هناك دائماً موضوعات ليكتب عنها، فذلك الهرم المقلوب لعمليات النشر القائمة على عمليات نشر سابقة ليس له نهاية حقيقية.

هل يقصد هذا الدعم الاندماجي المتزايد الخاص بعمليات الإنتاج الفكري أن الطبائع البشرية والعلوم الاجتماعية سوف تنقسم في المستقبل إلى حقائق متعددة بصفة لانهائية؟ تضمن العمليات الاجتماعية أن هذا الانقسام الفكري لن يبعد كثيراً. يحدد قانون الأعداد الصغيرة في أي مجتمع فكري خاص عدد الآراء التي يمكن أن تجذب الانتباه على نطاق واسع، ولا يزال ذلك الأمر قادراً على أن يترك لنا ستة آراء محكمة ومضمونة داخل كل تخصص، ولكن لن يتم وضع حدود والسبب الأول هو أن العديد من عمليات النشر تكونت من خلال دمج عناصر من مسارات عمل سابقة، كلما

زاد عدد المفكرين تحت ضغط نشر مؤلف أصلي، سيكون هناك سلسلة واسعة أكثر تحفيزاً تتخطى الحدود بحثاً عن عمليات دمج جديدة.

ينشأ معنى الواقع العام داخل إطار متعدد الأشكال حيث تتراص أجزاء الإنتاج الفكري جنباً إلى جنب، وهذا لا يؤدي إلى واقع مماثل للأشياء يشترك فيه كل المفكرين الموجودين في مجموعة معروفة، في إطار عالم واحد أو يفترضون نوع حقيقة العالم نفسه التي يبحثون جميعاً عن صفاتها. إذا لم يكتمل البناء الاندماجي للموضوعات الفكرية من خلال خصائص اجتماعية أخرى داخل العالم الفكري، لا ينتج هذا البناء مفهوماً رئيسياً ولا إطاراً محدداً حول ما يعتقد هؤلاء المفكرون أنهم يدرسونه، ومع ذلك، لا يؤدي ذلك البناء إلى حقائق فردية متفرقة بلا حدود، بل يؤدي إلى وجود منظومة غير رئيسية ذات حقائق متداخلة.

ويظل المجال الرئيسي في الفلسفة نظريّاً بدلاً من كونه تاريخيّاً أو تجريبيّاً، لذلك يبدو أن وجود نموذج انقسام قوي هو مصير البناء المكون من حقائق متعددة. تتخذ الفلسفة من اكتشاف المعضلات الكبيرة، والصعوبات التي تعلن عن نفسها، مجالاً لها، وتمثل هذه المعضلات النظرية الكبيرة كنوزاً خفية لإبداع الفلسفة المتميز، ويكسب اكتشافها لمن يظهرونها شهرة، يعني غرس بذور المعضلات التي تتسبب في وجود خلاف، وهذا يعني أنه يجب الحفاظ على قانون الأعداد الصغيرة، ممَّا يؤدي إلى التركيز على جدل شديد الصراع يوقد نشاط التقدم النظري.

ومع ذلك، تكمن حقيقة مشتركة في أساس الفلسفة، وتدمج الفكرة الحقيقية لمعضلة كبيرة عنصراً من عناصر الواقعية مع نتيجتها الحتمية من حيث انقسام الحقائق، تتحقق المنظومة من المعضلات الكبرى دون أن تدعيها فقط؛ لأنَّها ملموسة وغير قابلة للتغيير، وهي تقيد وتشكل مسار المنظومة الفلسفية عبر الأجيال، وبالطريقة نفسها، يعد تسلسل التجريد والانعكاسية الذي يفسد نفسه اجتماعياً عند مستويات عالية من الانعكاس الذاتي واقعاً ملموساً كذلك وقيداً يشكل مساراً طويل الأجل داخل المنظومة، ويعتبر التجريد والانعكاسية مجالين اكتشفهما الإدراك الذاتي الفعلي والتغير المستمر في كل المنظومات، ويمثلان كذلك واقعين؛ لأنَّهما نشاطان نابعان من الوجود التاريخي للمنظومة الاجتماعية نفسها، وتمثل الفلسفة، ذلك المجال الرئيسي المتعارض الخاضع لقانون الأعداد الصغيرة، الذي ينمو إبداعه على المعضلات التي تعلن عن نفسها، وتجري اكتشافاتها عن الواقع في حد ذاته.

الملاحق

الملحق رقم: (١)

تكتّل الإبداع المتزامن

الأسلوب النموذجي في منظومات الفكر العالمية بالنسبة إلى الفلاسفة الذين هم على مستوى متقارب في المكانة الإبداعية، هو تجمّعهم وتكتلهم في نفس الجيل، وتوجد في الصين الاستثناءات التالية:

الشخصية الرئيسية	العام	الشخصية الثانوية
كونفوشيوس	(٤٨٠) قبل الميلاد	
	(٤٥٠)	Tseng Tzu (تسينغ تزو)
Mo Ti (مو تي)	(٤٢٠)	
	(٣٨٠)	يانغ تشو
	(٨٠) بعد الميلاد	Wang Ch'ung (وانغ تشونغ)
	(٩٥٠)	Ch'en T'uan (تاي تشي شوان)
	(١٤٨٠)	Ch'en Hsien-Chang (تشن شيان تشانغ)
Wang Yang-ming (وانغ يانغ مينغ)	(١٥٢٠)	Lo Ch'in-shun (لو تشون شون)

لا تُحصى الحالات لكونها اختلافات تنشأ فقط عن وضع فواصل تعسفية بين الرتب أو بين الأجيال.

تتمثل أهم الشخصيات المنعزلين في الفلاسفة الرئيسيين في أول الفترة في هذا الجدول في: كونفوشيوس وموتي، والأخير وانغ يانغ مينغ. يمثل هؤلاء الشخصيات الرئيسية الحقيقية وخاصة الشخصيتين المذكورتين في البداية، حيث سيطرت أسماؤهما على الفكر الصيني لآلاف السنين في فترة، ومئات السنين في فترة أخرى. ولكن يمكن هنا أن نقع ضحية التوهم الرجعي، وكما أشرت في الفصل الرابع، إن العمل الفلسفي لهاتين الشخصيتين كان مبدئياً أي أن سلالاتهما هي التي رسخت شهرتهما المتزايدة. كان كونفوشيوس وموتي هما أكثر شخصيتين مهمتين بصفتهما مؤسسين لمنظومات فكرية وممثلين رمزيين وليس بصفتهما مبدعين فكريين. وبذلك، كان تسينغ تزو هو أكثر الأسماء ظهوراً في الجيل التالي بعد كونفشيوس (وذكر اسمه باعتباره شخصية ثانوية فاصلة) وذُكر بأفضل صورة بين رواد السلالات التنظيمية السبعة أو الثمانية التي تفرعت من هذه النقطة. يجب النظر إلى كونفوشيوس وتسينغ تزو والشخصيات الثانوية الأخرى في ذلك الوقت باعتبارهم حركة واحدة؛ فلا يمكن أن تبقى شهرة أحدهم دون الباقين.

كان مو تي الذي انقسم عن هذه المدارس الكونفوشيوسية بعد جيل آخر قد بنى جانباً فكرياً يعارض «التأسيس الكونفوشيوسي» وتتشابه مكانته من الناحية الهيكلية مع كونفوشيوس خاصة وأنه في الحالتين لا تتضح أية أجزاء من معتقداتهما ونصوصهما المقدسة، وهي عمل مؤسسي المذهب وأي منها هو عمل تابعيهما. ويوجد سبب لنصدق أن عمل طالب موتي الأساسي Ku-li (كو لي) هو صفوة الفكر لأقدم قسم من أعمال Mo Tzu (موزي). [رقم: (٢٨) في الشكل: (٤ ـ ١)]، ويلقي هذا الأمر الضوء على أن رأي يانغ تشو أثار جدلاً كبيراً في عصره باعتقاده أن كتاب Way of Heaven (طريق الجنة) هو تغذية للاحتياجات الحيوية للفرد فضلاً عن التزاماته الاجتماعية. زيادة على ذلك، انغلق يانغ تشو في معاداته ضد الكونفوشيوسيين وخاصة الموحدين كما عُرف بجدله مع Ch'in Ku-li (تشن كو لي)، ومن وجهة النظر التي تحتمل أن «العقائد المستقلة»، أو «الاكتفاء الذاتي الزراعي» قد تفرع من السلاسلة الموهية في تلك الفترة (مثل هسو شينغ في الجيل التالي بعد تشن كولي)، ويتضح أن هناك مسألة أخرى حيث تُصاغ البدائل الإبداعية بتناقضها مع بعضها البعض.

إنَّ حالات الفصل الأساسية داخل حقبة زمنية واحدة هي تلك الحالات التي لا تزال تتكون من شخصية رئيسية واحدة أو شخصيات ثانوية، والفيلسوف الرئيسي هو وانغ يانغ مينغ الذي أحيى المعتقد الأرثوذوكسي الخامل في سلالة مينغ، ومع ذلك، لم يكن ضده منافس ذي مكانة كبيرة؛ فهو ينتمي إلى تصنيف داخل أجياله من الشباب والناضجين، [أي: (١٤٦٥ ـ ١٥٠٠)، و(١٥٠٠ ـ ٣٥)]، حيث ضمت تلك الفترة شخصيات ثانوية عديدة من الكونفوشيوسيين الجدد من متبعي أسرة Ch'eng-Chu (تشنغ تشو) المهيمنة ومعارضيه بالإضافة إلى من انقسموا عن مدرسة وانغ، وهنا توجد مكانة متحيزة على الأقل ضد مكانته البارزة. وهذا يؤدي إلى وجود شخصيتين ثانويتين: تاي تشي شوان وهو شخصية ثانوية فاصلة وعالم كوني تابع للطاوية في: (٩٥٠ بعد الميلاد)، حيث لم يحدث في ذلك الوقت المزيد بعيداً عن سلالات تشان، ولا يُعد تشن شوان فاصلاً في حقبة زمنية واحدة لأنه أدى إلى وجود ما أصبح في النهاية علماء الكونيات التابعين للكونفوشيوسية الجديدة بعد أربعة أجيال.

وأكثر شخصية منعزلة داخل الجدول الصيني كله هو وانغ تشونغ، الاسم الوحيد ذو الأهمية الخاصة على مدار أربعة أجيال بعد أسرة هان السابقة [أي: الفترة كاملة منذ: (٣٥)، إلى: (١٦٥ بعد الميلاد)]، وهو أيضاً من المفكرين الفريدين، فهو عقلاني صريح ومعادي للأفكار الخرافية. استمر في بحثه النقدي في موضوعاته لمدرسة النصوص القديمة التي نشأت لمعارضة القوى الخارقة والأثرية الزائفة وأعمال التقليد التامة لما يسمى مدرسة النصوص الجديدة أي أن هذه كانت معركة داخل مذهب الكونفوشيوسية بين تركيب القوى الخارقة الذي اشتهر على يد تونغ تشونغ شو عام: (١٣٠ تقريباً قبل الميلاد)، وحركة باحثي النصوص النقدية التي اشتهرت على يد Liu Hsin (ليو هسين) عام: (١ تقريباً بعد الميلاد)، [مؤلف Fung (فانغ)، الصادر عام: (١٩٥٢ ـ ١٩٥٣، صفحة: (٢: ١٣٣ ـ ١٦٧)]، ولكن يانغ تشونغ ينقصه وجود منافس معاصر له في دراسة القوى الخارقة. نجد هنا استثناءات تقريبية لنموذج الإبداعية التنافسية المعاصرة.

* وبين الإغريق نجد الاستثناءات الظاهرة كما يلي:

الشخصية الرئيسية	العام	الشخصية الثانوية
Carneades (كارنياديس)	(١٨٠) قبل الميلاد	
	(١٢٠) بعد الميلاد	Calvenus Taurus (كالفينوس تاوروس)
	(٢٢٠)	Origen (أوريغانوس)
أفلوطين	(٢٥٠)	Mani (ماني)
Porphyry (فارفريوس)	(٢٨٠)	
Proclus (بروكليوس)	(٤٥٠)	

مرة أخرى لا أسرد الاستثناءات القائمة فقط على أساس اختلافات طفيفة في تحديد الرتب أو الأزمنة، ومع غياب معاصرين لكل من Pythagoras (فيثاغورس) وأفلاطون بدرجة عقلياتهما للوصول إلى مكانتهما المشهورة، إلا أنه كان لهما لفيف من المنافسين، ولم يمكن أفلاطون أشهر الفلاسفة الإغريقيين فقط، ولكنه عاش أيضاً في جيل من أغنى الأجيال المتطورة تضم ستة فلاسفة مدرجين في الشكل: (٣ ـ ٤) باعتبارهم فلاسفة ثانويين. تداخل وقت وجود اركسيلاوس وكريسيبوس وتجادلا بنفسيهما، اتبع كارنياديس ذلك الأكاديمي الشكي العظيم درب كريسيبوس، وأصبح ما لدينا هنا هو تتابع الأجيال المتداخلة، والمدارس الأكاديمية والرواقية، وردود أفعال مضادة في ثلاثين عام تقريباً. أقر كارنياديس نفسه بذلك «إذا لم يكن كريسيبوس موجوداً، لما كنت أنا». [مؤلف Tarrant (تارانت)، الصادر عام: (١٩٨٥)، صفحة: (١٢٧)].

يظهر أفلوطين مثل استثناء ضد Gnostic Mani (ماني الغنوصي): شخصية ثانوية في الفلسفة وينقص فارفريوس في الجيل التالي وجود منافسين مؤثرين، ولكن يقترب وجه المقارنة عندما ندرك أن ماني هو مؤسس الهرطقة المانوية التي كانت تتلقى انتباهاً فلسفياً كبيراً في المسيحية كما كان أفلوطين قد أسس تحولاً دينياً عن المذهب الأفلاطوني الذي كان سيصبح نقطة الإجماع الفلسفية للوثنيين في كفاحهم ضد الديانة المسيحية. علاوة على ذلك،

تداخل كل من أوريغانوس وأفلوطين وفارفريوس، واتخذ كل منهم قاعدة الآخر وحول فارفريوس الفكرة المناهضة للمسيحية إلى جدل عنيف صريح لأول مرة في التقليد الأفلاطوني الجديد.

كان الاتصال الشخصي الوثيق بين هؤلاء المؤسسين للآراء المتنافسة في الغرب معاصراً لكنيسة الآباء في الشرق: غريغوريوس أسقف نيصا (Gregory of Nyssa)، وغريغوريوس النازيانزي (Gregory of Nazianzen)، ولكن عمل أوغسطين في الفلسفة ينقصه وجود النسخة المنافسة التي ظهرت في اللاهوت، ولا زال بروكليوس ينحرف عن التعميم الهيكلي: شخصية رئيسية دون منافسين أو معاصرين بارزين، ومع ذلك، يتصل بكل السلاسل المهمة التي تخص الأجيال المتقاربة وهي تتضمن فقط الشخصيات الرئيسية من ناحية أهميتها على المدى الطويل.

ومن الجدير هنا إجراء مقارنة مختصرة للشخصيات المنعزلة في القوائم المدرجة داخل حقبة زمنية واحدة تمثل الإبداع المعاصر بقوائم تضم فلاسفة رئيسيين وثانويين يعتبرون منعزلين على مستوى حقب زمنية متتالية عن سلاسل واصلة بين معلمين وطلاب:

الصين:
Shen Pu-Hai (شن بو هاي)
Shang Yang (شانغ يانغ)
مؤلف كتاب الطريق إلى الفضيلة
وانغ تشونغ
اليونان:
Melissus (ملسيوس)
Numenius of Apamea (نومينيوس الأفامي)
ماني
Pseudo-Dionysius (ديونيسيوس المجهول)

قد لا ينتمي مؤلف **الطريق إلى الفضيلة** إلى هذه القائمة، ويمكنني أن

أحرز أن هذا الشخص كان على الأرجح في منظومة متبعي تشوانغ تزو ومتبعي كونغ سون لونغ في الغالب في محكمة Wei (في) ولكنني لن أركز على هذه النقطة، وصدرت النصوص الموهية المقدسة مجهولة المؤلف مع ذلك، بالتأكيد في المنظومة الفكرية لشخصيات معروفة من المدارس الموهية.

توجد هنا شخصيات قليلة وغير مؤثرة نسبياً ممن انفصلت عن سلاسل تربط معلمين بطلاب أو روابط شخصية أخرى بين مفكرين معروفين، وربما يكون Lucretius (لوكريتيوس) هو أكثر استثناء ملحوظ هنا.

وتمثل نماذج المنظومات الفكرية للفلاسفة الإغريقيين والصينيين ما نجده في تاريخ العالم، وتظهر حلقات إبداعية في الإسلام في العصور الوسطى واليهودية والمسيحية وأوروبا الحديثة بين المتنافسين المعاصرين وسلاسل تعاقب الأجيال الهامة. توجد توقعات قليلة نسبية، ومن بين الفلاسفة المدرجين بصفتهم شخصيات رئيسية نجد فقط ما يلي:

فلاسفة معزولين في حقبة زمنية واحدة (غياب المتنافسين المؤثرين):

ابن سينا (Avicenna)	(١١٢٠) بعد الميلاد	إيران
الغزالي	(١١٨٠)	العراق، إيران

فواصل في حقب زمنية متتالية (غياب روابط بين المنظومات الفكرية):

لا يوجد

وكما نعرف لم يكن Levi ben Gerson (ليفي بن جيرسون) ذلك العالم الفيلسوف اليهودي في أوائل القران الرابع عشر متصلاً اتصالاً مباشراً بالفلاسفة اليهود الثانويين في جنوب فرنسا في عصره، ولكنه كان متصلاً بالمحكمة البابوية في أفينيون فقط في الفترة التي كانت مركز العديد من الفلاسفة المسيحيين، وبذلك على الأرجح ارتبط بطريق غير مباشر بمنظومة الفكر التالية. [قاموس السيرة العلمية الصادر عام: (١٩٨١)، صفحة: (٨)، و(٢٧٩)، إلى: (٢٨٠)].

وحتى هؤلاء قد لا يكونون استثنائيين بدرجة كبيرة. لم يكن في وقت ابن سينا فلاسفة معاصرين خلاف شخصية ابن مسكويه (Miskawayh) الثانوية

ولكنه كان يتصل بنوابغ العلم وكان معظم عمله في العلم. [انظر الشكل: (٨ ـ ٢)، والمناقشة الموجودة في الفصل: (٨)]، عاش الغزالي في وقت حيث كان العالم الفكري الإسلامي ينحصر داخل اتجاه إسلامي جزمي، ومع ذلك، كان عمر الخيام (Umar Khayyam) عالم الرياضيات والشاعر الفلسفي الشهير قريباً منه في الزمن. توجد استثناءات أكثر بين فلاسفة ثانويين:

مفكرون منعزلون داخل حقبة زمنية واحدة (غياب منافسين مؤثرين):

الحسن البصري (Hasan al-Basri)	(٧٢٠) بعد الميلاد	العراق
أبو حنيفة (Abu Hanifa)	(٧٥٠)	العراق
ابن تيمية (Ibn Taymiyah)	(١٣٢٠)	دمشق
ابن خلدون (Ibn Khaldun)	(١٣٨٠)	الجزائر، مصر
باسوي (Bassui)	(١٣٨٠)	اليابان
إكيو (Ikkyu)	(١٤٥٠)	اليابان
ألان أوف ليلي (Alan of Lille)	(١١٨٠)	باريس
كاوسنوس (Cusanus)	(١٤٥٠)	ألمانيا، إيطاليا

مفكرون منعزلون في حقب زمنية متتالية (غياب روابط بين المنظومات الفكرية):

باهية ابن بعقودا (Bahya ibn Paquda)	(١٠٥٠) بعد الميلاد	إسبانيا
ابن حزم (Ibn Hazm)	(١٠٨٠)	قرطبة
ابن خلدون (Ibn Khaldun)	(١٣٨٠)	الجزائر، مصر
باسوي	(١٣٨٠)	اليابان
بيتر دامياني (Peter Damiani)	(١٠٥٠)	إيطاليا

لول (Lull)	(١٢٨٠)	إسبانيا، فرنسا
برونو (Bruno)	(١٥٨٠)	إيطاليا، إنجلترا، ألمانيا
بويمه (Boehme)	(١٦٢٠)	ألمانيا
فيكو (Vico)	(١٧٢٠)	إيطاليا
بالي (Paley)	(١٧٨٠)	إنجلترا
ماخ (Mach)	(١٨٨٠)	براغ

قد لا ينتمي برونو إلى هذه القائمة إذ كان في الحقيقة يتصل بمنظومة في مدينة نابولي تتصل بتيلزوي (Telesio) في الجيل السابق أو مع الدومينيكان المتطرفين اللذين ظهر من بينهم [انظر الشكل: (٩ ـ ٦) في الفصل التاسع].

بوجه عام، يوجد فلاسفة قلائل في تاريخ العالم كانوا معزولين ولكن من نوع آخر، في ست منظومات فكرية طويلة الأجل (اليونان والصين واليابان والعالم الإسلامي والمسيحية وأوروبا) تم إدراج قائمة تضم: (١١٤) فيلسوفاً باعتبارهم شخصيات رئيسية من بين المنظومات ومن بينهم يوجد أربع أو ثماني فلاسفة (كونفشيوس وموتي ووانغ يانغ مينغ وكارنياديس وفرفريوس وبروكليوس وابن سينا والغزالي) حيث لم يكن لهم منافسون معاصرون في وقتهم (أقرب شخصية لو اتفقنا على أهمية الشخصيات القريبة بالنسبة إلى وانغ يانغ مينغ وكارنياديس وابن سينا والغزالي)، توجد أيضاً منظومات فكرية أقل في مستوى المكانة: فقط (١) من بين: (١١٤)، مؤلف **الطريق إلى الفضيلة**، وفي هذه الحالة حتى، يمكن تخمين وجود صلة بمنظومة فكرية معقولة.

إنَّ الهند غير مدرجة بالقائمة لأن تحديد التواريخ فيها عادة ما يكون غامضاً والمعلومات عن روابط المنظومة الفكرية مفقودة. الجداول: (٥ ـ ١)، حتى: (٥ ـ ٥) تحدد الشخصيات من خلال القرون فقط فضلاً عن الأجيال، وحتى في هذا الجدول توجد شخصيتان فاصلتان فقط بوضوح بين الشخصيات الثانوية ولا يوجد منافسون للرد عليهما في عصورهما أرياديفا (Aryadeva) في القرن الثالث بعد الميلاد وRaghunatha Shiromani (راغونتا شيروماني) في القرن الخامس عشر بعد الميلاد). أول فيلسوفين بارزين من

الأوبنشاد ظهراً معاً وتجادلا معاً: ظهر مؤسسو السلالات العظيمة الثلاث الزاهدة غاوتاما وبوذا و(ماهافيرا) وMakkali Gosala (ماكالي غوسالا) في الوقت نفسه داخل منظومة فكرية تثير الجدل، وبعد ذلك اتصل الفلاسفة البوذيون والهندوسيون اتصالاً وثيقاً.

تعد الاتصالات بين حقب متتالية من شخصية رئيسية إلى أخرى بسيطة جداً في الهند عن غيرها، ومع أن هذه الاتصالات كثيرة في البوذية وفي بعض الفترات الرئيسية بين الفلاسفة الهندوسيين (مثل مفكري الميمامسا وفيدانتا الواحدية الموجودين حول شانكارا)، إلّا أنَّ عدداً كبيراً من الهندوس ليسوا معروفين باتصالهم بمنظومات فكرية مؤثرة أو أي منظومات على الإطلاق.

بالنسبة إلى الفلاسفة الثانويين لدينا عدد إجمالي: (٣١٣) اسماً من ستة منظومات فكرية حول العالم: منهم (١٤) منظومة تعد منعزلة في حقبة زمنية واحدة و(١٨)، أو (١٩) منعزلة بين منظومات فكرية، وتتضمن فواصل الإبداعية التنافسية المعاصرة عدداً من الأجيال السابقة عندما كانت التقاليد الفلسفية في مرحلة البناء وهذا يشمل بعض الشخصيات السابقة في الصين (تسنج تسو ويانغ تشو اللذيْن ظهرا بحوار كونفشيوس وموتي المؤثرين)، وفي العالم الإسلامي (الحسن البصري وأبي حنيفة)، وكذلك فلاسفة انعزلوا في مرحلة ما بعد إزالة المنظومة التي تفككت (ابن تيمية وابن خلدون في الفترة التي لحقت الفلسفة الإسلامية، وألان أوف ليلي في جيل إنهاء الحكم الملكي بين المنظومتين الفكريتين العظيمتين في العصور الوسطى في باريس كوزاناوس في منتصف القرن الخامس عشر).

من الأرجح أن تظهر المنظومات الفاصلة على الحدود في الفترات المزدحمة غالباً التي تضم خلفيات بعيدة: الفارس الرحال ريموند لول بين علماء اللاهوت الجامعيين في باريس، وبويمه ذلك الإسكافي الصوفي في قرية صغيرة في سيليزيا وفيكو في مدينة نابولي عندما كانت الفلسفة تحت سيطرة المنظومات الفكرية في فرنسا، وإنجلترا بينما كانت إيطاليا تحت سيطرة الفكر الكاثوليكي المحافظ، ولا تزال هناك أحداث متزامنة داخل الحقبة الزمنية الواحدة من حيث الإبداعية والمحتويات ومؤلف فيكو الصادر

باسم العالم الجديد عام: (١٧٢٥) لا يبعد كثيراً في مادته وموضوعه عن مؤلف مونتيسكيو (Montesquieu) الناجح الصادر باسم روح القوانين الذي كتبه في الفترة بين: (١٧٣١ ـ ١٧٤٨)، وبالي ذلك اللاهوتي الرباني النفعي الذي انفصل عن المنظومة الفكرية اتصل بمعاصره بنتام (Bentham) الذي يعد مركزاً أساسياً في أهم المنظومات الفكرية بين الأجيال، وتميل هذه المنظومات المنعزلة للتضحية بهيكلتها الناتجة عن تميزها في المنافسة من أجل الانتباه على الأجل البعيد من خلال مفكرين على صلة وثيقة.

إذا فاضلنا بين جدولين من الجداول التي تضم شخصيات منعزلة داخل حقبة زمنية واحدة أو حقب متتالية، نجد أنه لا توجد شخصية منعزلة من الاتجاهين، وفي تاريخ العالم كله يوجد ثلاث فلاسفة فقط يطابقون هذا الوصف: وانغ تشونغ في الصين وباسوي توكشو في اليابان وابن خلدون في العالم الإسلامي. كلهم شخصيات ثانوية في التأثير الذي تركوه في تاريخ مجتمعاتهم الفلسفية. كان باسوي واحداً من الرهبان المعتنقين لمذهب زن (Zen) البوذي في أثناء الفترة (١٣٦٥ ـ ١٦٠٠) عندما كان الابتكار الروحي في البوذية اليابانية يتهاوى، ويمثل وانغ تشونغ واحة وسط الصحراء في المنظومات الفكرية في أسرة هان الحاكمة، وبالرغم من وجود منافسة حول الموضوعات فإن عقلانيته العلمانية المتشددة قائمة على أساس وجهة نظر معادية للقوى الخارقة السائدة في عصره حيث أدت إلى نزاعات في مدرسة النصوص القديمة ضد أجيال قليلة سابقة، ويماثل ابن خلدون ذلك بعض الشيء حيث عارض المنهج السكولاستي الذي سيطر على المدارس الإسلامية في وقته واستمر لقرون، كان وانغ تشونغ وابن خلدون يدعمان المناهج التجريبية وطبق ابن خلدون ذلك بإنجاز كبير باعتباره مؤرخاً وعالم اجتماع متميزاً، وتحت هذه الظروف الهيكلية تعد إبداعيتهما الناجحة أمراً غامضاً، ولكنها قد تكون مفهومة جزئياً في موضوعها، ولا يمكن تنفيذ العمل على مستويات تجريد ميتافيزيقي أعلى دون المنظومات الفلسفية والمنافسين المعاصرين المؤثرين، فالنقد والتجريب فقط يمثلان اتجاهاً مفتوحاً يمكن أن يحدث من خلاله شيء ملحوظ.

الملحق رقم: (٢)
أوجه القصور في تصورنا التاريخي

غالباً ما تكون المصادر التاريخية غير مكتملة، خاصة تلك التي تتعلق بالحقب الزمنية البعيدة، كما يبدو مشروع إنشاء المجتمعات الفكرية بأكمله وكأنه يبحث عن معالم الأشياء في عالم من الضباب، لكن التاريخ نفسه لم يكن ضبابياً، بل كان هيكلاً للبناء رغم أنه قد يبدو لنا في بعض الأحيان أنه يحاول إلقاء نظرة خاطفة على مدى زمني بعيد للغاية، وفيما يتعلق بأوجه القصور والتحيز الخاصة بمصادرنا، فإنني بالرغم من ذلك، أثق إلى حد ما، أن منظومتي تضم معظم الفلاسفة المبدعين، بالإضافة إلى لمحة حقيقية عن المثقفين الأكثر تمسكاً بالروتين أو العابرين الذين قاموا ببناء المجتمعات المحيطة. ففي إحدى الشرائح التاريخية، على سبيل المثال، عرض كتالوغ ليو هسين Liu Hsin للمكتبة الإمبرطورية، تقريباً عام: (٢٠ قبل الميلاد)، إجمالي أعمال: (١٩٨) مؤلِفاً [(٥٣) تم تصنيفهم باعتبارهم «دارسين» ـ لمذهب الكونفوشيوسية ـ، و(٣٧) متبعين لمذهب «الطاوية»، و(٢١) من متبعي مذهب ين ويانغ، و(١٠) من متبعي مدرسة القانون، و(٦) من متبعي مذهب الموهية، و(٧) من علماء المنطق بالإضافة إلى (٦٤) من مدارس أخرى؛ نوبلوك Knoblock، (١٩٨٨: ٦٥ ـ ٦٦)]، ولا يزال ربع مقدار تلك الكتب باقياً حتى الآن.

كما تضم منظومتي الخاصة بهذه الحقبة من تاريخ الصين القديمة، التي تغطي حوالي: (١٥)، جيل (٧٥) اسماً تقريباً، بما يمثل أكثر من ثلث هؤلاء الذين تميزت أعمالهم تميزاً كافياً يُمكنها من البقاء تلك الفترة الطويلة.

ويمكن أن تضيف البيانات التاريخية الأكثر شمولاً (بالإضافة إلى التحلي بمزيد من الصبر في أثناء العمل من خلال تفاصيل البيانات المتاحة) مئات من الشخصيات إلى أنواع المنظومات التي قمت بتقديمها، ففي إحدى الحالات المثالية لتوافر مقدار غير محدود من البيانات، يمكننا تخيل المخطط البياني للمنظومات بين جميع المثقفين الناشطين (الذين قد يصل عددهم إلى الآلاف في بعض الحقب الزمنية)، ولكن كما أوضح برايس Price [(١٩٦٣)، (١٩٨٦: ٦٩، ١٠٧ ـ ١٠٨ ـ ٢٥٧)] فيما يتعلق بالاقتباس الحديث ونشر البيانات (التي ترجع إلى علماء ستينيات القرن السابع عشر)، أنه سرعان ما تنتفي نسبة النشر بواسطة جهة ما، أو الاقتباس عن شخصية ما، (ومن ثَمَّ تأثير) المثقفين عند التخلي عن الجوهر الأساسي.

وقد يمثل هذا النوع من العمل إضافة فقط إلى التوزيع المذيل، كما يوضح النجاح غير المتناسب لمحور قطاع الشخصيات الصغير. لذلك اندثرت العديد من الشخصيات لكونها قاصرة حقاً.

لهذه الأسباب يتبادر إليّ الشك بأن الاكتشافات الأثرية الجديدة قد تُعدل بصورة كبيرة من رؤيتنا للأحداث الرئيسية في التاريخ الفكري، وممَّا لا شك فيه، أننا نرغب في أن تكون لدينا معلومات إضافية. على سبيل المثال من قام بكتابة تاو تي تشينغ Tao Te Ching، عام: (٨٩٠) في إطار ما تصيغه المنظومة، وكيف أصبح العمل متداولاً؟ ومن قام بكتابة مجموعة النصوص المقدسة للموهية، وماهي تحديدا عملية المناظرة التي أُجريت بين الفصائل الهرطقية الثلاثة للموهية خلال هذه الحقبة؟ قد يضم مخططنا البياني بالفعل هذه الأسماء، [انظر الأرقام من: (٥٧ ـ ٦١)، في مفتاح الشكل: (٤ ـ ٢)]، ولكنه قد يكون أمراً رائعاً أن نحدد ظروف إنتاج هذا المستوى العالي من المنطق العقلاني الصيني والفلسفة الرياضية. وفيما يتعلق بالمدارس الكونفوشيوسية، فمن المسؤول تحديداً عن ظهور مذهب الوسطية و«الملحق الأكبر» ليي تشينغ Yi Ching؟

أما عن الهند؛ فإنَّنا نرغب بصورة أكبر في التعرف على حياة ناغارجونا Nagarjuna لمعرفة المزيد عن آسانغا Asanga واثنين من

فاسوبندهو Vasubandhus لإثراء تاريخ الشخصيات الثانوية القاصرة لدينا بالنسبة إلى المناطق الأخرى؛ كما أننا نرغب في أن نتمكن من دراسة ما وراء الأسماء المتناثرة للفلاسفة في الأوبنشاد Upanishads ومعرفة متى ومن قام بتأليف التقاليد البوذية التي غالبا ما تنذر بالمذاهب الفلسفية الفنية بصورة دينية.

أما عن اليونان ودول الغرب بشكل عام (التي تتضمن الفلاسفة المسلمين)، يُعَدّ الغموض جزءاً صغيراً من المشكلة؛ فبالرغم من عقيدة العصور القديمة التي نشأت في وقتٍ ما، فعادة ما كان يُروَّج العمل الإبدعي باسم مؤلفه. لذلك تعد مشكلتنا الرئيسية في هذا النوع من أنواع العمل التعرف على المشعوذ المسيحي المزيف ديونيسيوس Pseudo-Dionysus المتبع لمذهب التلفيق، شخصية ثانوية من الشخصيات التي ظهرت تقريباً عام: (٤٥٠ ميلادية)، فنحن نرغب في معرفة المزيد عن بعض الشخصيات الغامضة: مثل أمونيوس سكاس Ammonius Saccas، الذي درَّس لكل من أفلوطين Plotinus والمسيحي أوريجانوس Christian Origen (فهل كان أحد «فلاسفة الهند العراة» الذين قدموا من الهند؟ بالرغم من اعتقاد الدارسين خلاف ذلك)، وانسيديموس الإسكندري المتشكك Aenesidemus؛ الوسط الاجتماعي الذي نشأ فيه فيلون الإسكندري Philo of Alexandria، الذي يظهر في موضع رئيسي على المخطط البياني، ولوكريتيوس Lucretius، الروماني الإبيقوري الكبير، الذي تعد حياته مجهولة تماماً.

كما نود أن نعرف المزيد عن الشخصيات القديمة، لمعرفة ما كان يفعله طاليس فعلياً وماذا كانت تعني الأسطورة؛ وماهي إسهامات فيثاغورث، وما الذي كان يجري بداخل المنظمة الفيثاغورثية؟ كما أننا بالطبع نرغب في امتلاك النصوص الكاملة لكتاب هيراقليطس Heraclitus، والقصائد الشهيرة لكل من بارمنيدس Parmenides وإمبيدوكليس Empedocles وأعمال أخرى لفلسفة ما قبل سقراط.

قد يكون من المجدي أيضاً معرفة المزيد عن روابط المنظومة المفقودة للشخصيات البارزة. على سبيل المثال، من هم مدرسو هوي

شيه أو تشوانغ تزو؟ وعلى يد من، إذا وجد، تعلم هيراقليطس؟ ولكن يفرض نقص المعلومات عن هذه الشخصيات كون الشخصيات موضع السؤال شخصيات قاصرة حقاً؛ ولكنها قد تُقدم رابطة عرضية للتعرف على بعض الأوساط الاجتماعية الأخرى الهامة. فقد تؤكد هذه المعلومات الانطباع الأول أن بعض الشخصيات المبدعة «نشأت في أوساط اجتماعية غير ذات قيمة» باستثناء السلاسل الحالية ذات الرفعة، بالرغم من ظني في وجود رغبة في إضافة علاقات مع مزيد من الشخصيات الأقل أهمية، ووفقاً لهذا الاتجاه، قد تُوطِد مثل هذه المعلومات ادعائي بأن الرفعة الثانوية هي نتيجة انتقال رأس المال الثقافي، فإذا علمنا، على سبيل المثال، من هم الأتباع المجهولون الذين قاموا بتحرير كتاب تشوانغ تزو، نستطيع أن نوليهم نصيباً من الشهرة التي يستحقونها فضلاً عن شهرة الكتاب ذاته.

إذن؛ لابد أن نظل نسأل أنفسنا عما إذا كان توافر هذه المعلومات لدينا قد يُعدِل بصورة كبيرة من تصورنا لتراكيب المعرفة الفكرية، فهل من الممكن أن تجعلنا هذه المعلومات نغير تصنيفاتنا لمجموعة بعينها من الفلاسفة؟ فقد يستحق ديموقريطس Democritus، الذي كتب العديد من الكتب التي فقدت جميعاً، مزيداً من الدعم من وجهة نظرنا (على وجه التحديد تسليط الضوء على التطور القديم في علم الرياضيات)، ولكننا نصنفه على أي حال باعتباره شخصية بارزة.

وبالمثل فقد يمكن لكريسيبوس Chrysippus الذي اشتهر بكونه مفكراً فنياً فطناً من مدرسة مذهب الرواقية Stoic school، أو في الصين، هوي شيه «الذي ملأت كتبه خمس عربات»، أو كونغ سون لونغ وهو عالم منطق آخر شهير أن يثروننا بالمعلومات بصورة واضحة، إلا أن نموذج الرفعة في المخطط البياني للمنظومة لا يتغير، فمن المسلم به أن تكون بعض الشخصيات مثل ليوسيبوس Leucippus، مؤسس المذهب الذري المشهور، الذي أشير إليه بشكل ثانوي، من المصادر القديمة فصاعداً، باعتباره سلفاً لديموقريطس، ذات مرتبة رفيعة.

فقد نكون معجبين للغاية بالأعمال المفقودة لعلماء منطق المدرسة الميغارية، كما قد ترتفع مكانة بعض متبعي مذهب تشي هسيا Chi-hsia بدرجة

أكبر في أعيننا، بمعنى أنه قد تنتقل بعض الشخصيات الثانوية لتصبح بمحاذاة الشخصيات الرئيسية أو ترتقي بعض الشخصيات القاصرة لتصبح ثانوية، ولا تزال إشاراتنا إلى إنجازات هذه الشخصيات تتجلى فعلياً في سمعتها التي لا نزال نتذكرها، وفي إطار مجموعة أكبر من الطبقات، أعتقد أننا ندرك بالفعل التقسيم الطبقي للإبداعية القائم فعلياً.



هوامش المجلد الثاني

الفصل (٨)

(١) استمرت الخلافة العباسية طويلاً ولذلك انتهت فترة تنقيح الحديث قبل بداية الإسلام في انقسامه على المستوى السياسي وأنشأت كل من المسيحية اليونانية والكاثوليكية قوانينها وقت ازدهار الإمبراطورية الرومانية وتبنيها ورعايتها كدولة دين سمح بعزل التنوع الابتداعي بالقوة.

(٢) يتمثل الصراع بين الاهتمامات الفكرية المستقلة وبين اهتمامات الارثوذوكس الدينية طريقاً واحداً نحو نظرية المعرفة وليس الطريق الوحيد وستتضح طرق طويلة الأمد في تنمية نظرية المعرفة والمنطق كاملة في الفصل ١٥.

(٣) وتم تداول النقاش والحديث عن نقطة الاختلاف الحقيقي ولكن خضعت وحدة الإله إلى علم اللاهوت الخاص بالمسلمين ضد الزرادشتية ومذهب الثنوية، وقد اهتم المسلمون في إدارة الحوار ضد تجسيد النفس البشرية في صفوفهم وتصنيفاتهم ويتضمن المقارنة بين الصين والهند أن العديد من التحديات الدينية لم تتوصل إلى إثباتات الوجود وطبيعة الاله الخالق. انظر الفصل ١٥.

(٤) قد افتقدت إسبانيا الإسلامية التي تم غزوها من ٧١١ إلى ٧٥٩ التي حررت واطلق صراحها على يد الخليفة الأموي الذي هزم وتقهقر على يد «العباسيين في الحرب المدنية عام ٧٤٤: ٧٥٠» بعض مصادر التاريخ الاجتماعي الديني السياسي الإسلامي (هوجسن ١٩٧٤، لابيدوس ١٩٨٨، ماكايفيدي ١٩٦١، هامفريز ١٩٩١).

(٥) توضح تلك المعلومات الذاتية وهؤلاء الفلاسفة مصادر ضخمة منها على سبيل المثال (وات١٩٧٣، ١٩٨٥، فخري١٩٨٣، هوجسن ١٩٧٤، ولفسن ١٩٧٦، ريشتر ١٩٦٤، ديبور ١٩٠٣، مقالات مستقلة في دي اس بي، ١٩٨١و اب ١٩٦٧) وقد أدخلت العلماء ومتخصصي الرياضيات في المنظومة بسبب ارتباط أسلوبهم بأسلوب هؤلاء الفلاسفة. واستخدمت منهجية تصنيف الفلاسفة إلى مشاهير وعظماء ومغمورين كما هو موضح في الجزء ٢. وتم تصنيف الفلاسفة المسلمين وفقاً لحجم ذكرهم في المصادر المقتبسة، واعتمد تصنيف الفلاسفة اليهود وفقا لعلاقة كل واحد منهم بالآخر مثل سيرات (١٩٨٥)، هوسيك (١٩٦٩)، غوتمان (١٩٣٣) بينز (١٩٦٧)، اب (١٩٦٧). إن كل التواريخ والوقائع من أصل أوروبي حديث وتتضمن القصص التاريخية الأولية التي اعتمد عليها ابن النديم (٩٩٠) الباقلاني (١٠٠٠)، البغدادي (١٠٣٠)، الغزالي (١٠٩٠)، الشهرستاني (١١٣٠)، مايمونيد (١١٩٠) وابن خلدون (١٣٨٠).

(٦) اتجه المؤرخون المفكرون إلى أن أنساب بعض المواقف إلي التأثيرات الأجنبية (ملخصة في ويلفسون ١٩٧٦ ص٥٨ : ٧٩) واتجهوا أيضاً إلى التقليل من شأن الاتجاهات التنموية المحلية. وتكونت المسائل الجدالية للمعتزلة قبل عام ٨٣٠ التي مهدت الطريق لجيلين متتاليين ترجمة نصوص إغريقية وقد ادرك المعتزلة شيئاً من جوانب منطق أرسطو الذي اقتبس من الفلسفة الإغريقية المتهالكة التي بدأت في الانتشار. (فخري ١٩٨٣ ص٨: ٩، وات ١٩٧٣ ص١٥٤ : ١٤٤، ٢٠٥، ٢٤٩) وقد حولوا مفاهيم الجوهر والماهية إلى اتجاه مختلف تماماً وذلك من خلال تنوع نزاعهم. وقد ذكر المذهب الذري لديموقريطس من خلال رفض وتفنيد أرسطو له في علم الفيزياء ولكن لم تتح ترجمته في فترة تكوين وتطوير النواة العربية. ومن المهم أن توضح أن مذهب المعتزلة بعيد كل البعد عن مذهب الملذات الحسية ولم تكن الذرات الفيزيائية المتسعة والمستمرة وليدة زمن المعتزلة. عندما ظهر الفلاسفة الإغريقيون بوضوح هاجموا فكر المعتزلة (بيتر ١٩٦٨ ص١٤٤) ويقترح فخري (١٩٨٣ ص٣٣: ٣٤) أن مذهب الذرة نشأ وتطور من البوذيين والهندوس ومذاهب جاينا في الهند الموجودة من ٥٠٠ قرن ويذكر أن «المعتقدات الدينية للهند» انتشرت في الجزيرة العربية متزامناً مع مؤسسي المعتزلة. دمج جايناس المذهب الذري مع عقائد ضد المعتزلة التي تؤيد أن كل شيء جوهر متضمناً الحركة والفعل والزمن. ودمج مذهب نيايا فياسيكا الهندوسي المذهب الذري مع أشياء مادية تتضمن حقيقة الكون بالإضافة إلى ماهية الروح المطلقة غير المتناهية (اتمان) والعقل غير المتناهي (ماناس) كان المذهب الذري البوذي له علاقة قريبة بالمعتزلة ولكن تبنى عقائد ضد الإسلام والمسلمين مقراً أن النفس فراغ غير حقيقي وأن الاله لم يوجد وأن الماضي والمستقبل والوجود موجود ومخلوق (راغو ١٩٥٨ ص٥٣، ١٢١، ٢٥٣: ٢٦٢) ومن الواضح أن العرب انتزعوا مفاهيم المذهب الذري من تلك الأنظمة الحميمية حتى لو أنهم نجحوا في الوصول إلى أنواع تلك النصوص الفلسفية، وقد توصل كارل بوتر (ايب ١٩٧٧ص١٧) إلى أن هناك دليل واضح على أن هناك اقتراض عقائد ومفاهيم غربية ـ شرقية من كلا الجانبين.

(٧) أثبت المذهب السياسي للمعتزلة مجرى الأحداث ففي البداية اتسم المعتزلة بالعدوانية الشديدة نحو مؤيدي مذهب الثنوية أكثر من الوقوف أمام أهل الحديث فإن دفاعهم عن «العباسيين ورطهم وأقحمهم في قمع الدين الزارادشتي للنظام القديم وتشعباته وفروعه التي ازدهرت في البحر المتوسط المسيحي وميسوبوتاميا. وقد استمرت تلك السياسة الدينية حتى بعد انقلاب الخليفة على علم الحديث الذي أظهر أن الدين الزارادشتي تألف من ٢٠٪ من سكان بغداد في عهد المأمون ولكن انخفض إلى نحو ٢٪ من الأجيال المتتابعة». (ماسينيون ١٩٨٢ ص٢٤١).

(٨) واستمر وجود المعتزلة حتى بداية القرن ١١ (ظهر آخر المعتزلة بوضوح في الرسم رقم ٨ ـ ٣) واستمر شأنهم طويلاً بزعامة كارايتز اليهودية.

(٩) ووجدت محكمة لعلماء الفلك والمنجمين في بغداد متضمنة أجانب من الهند وآسيا الوسطى (انظر الشكل ٨ ـ ١ ص١٨، ٣٢، ٣٦).

(١٠) على المستوى الأسطوري انظر (لاتوريتي ١٩٧٥ ص١٦٧: ١٦٩، ٢٨٢: ٢٨٣) كان المقر الأسطوري في بغداد واكتسب الإسلام إمبراطورية ليست من خلال الحرب المقدسة لنشر الدين والعقيدة لأن ذلك يحتاج إلى جهد عظيم معتمد على سفك الدماء والحروب بين البلاد، ثم أصبح الإسلام سائداً بسبب الفراغ الجيوسياسي مديناً بالفضل للحروب الطاحنة المتبادلة بين الإمبراطوريات

البيزنطية والباريسية (لابيدوس ١٩٨٨، ص٣٨: ٤٣) وكان هناك القليل من الجهد في تحويل الشعوب الاستعمارية وخارج الجزيرة العربية إلى الإسلام ويرجع ذلك إلى أن معظم المدن المسلمة يسكنها نسبة هائلة من غير المسلمين وبدأت السياسة الدينية تستمد قوتها عقب القرن التاسع.

(١١) تم تصنيف الفلاسفة اليهود وفق ارتباط كل واحد منهم بالآخر بعيدين كل البعد عن تصنيف الفلاسفة المسلمين. ولم يتضمن التصنيف سعدية بن يوسف وهو من البارزين في المجال الفكري ويشبه غيره من المعاصرين المسلمين المشهورين.

(١٢) أشرت إليه باسمه اللاتيني رازس لتميزه عن فخر الدين الرازي الذي عاش ثمانية أجيال بعدها.

(١٣) ريتشر (١٩٦٤) ألف أرسطو منطق المقولات ومذهب الرواقيين الذي يؤيد منطق الجدال، واستعاد مذهب بغداد مكانته من غالن وتفسيرات أرسطو التي استمرت فترة طويلة، وتمت مناقشة فكرة طبيعة الإمكانية وطور متى والفارابي التمارين المنطقية فقد تعامل الفارابي مع المنطق من الجانب الإجمالي والخاص واقتبس هو ويحيى بن عدي مسألة الكونيات من المنطق الإسكندري وحاول تقليص المقولات العشر لأرسطو إلى الجوهر وأصناف متنوعة من العرض.

(١٤) لم يكن ذلك ضرورياً للاشرعي شخصيا فقد كان هناك العديد من التوضيحات أن وضعه وموقفه تكون سابقاً من الجيل السابق بزعامة القلانسي (ص٧٤ رسم ٨ ـ ١) وهو موحد عقلاني معتدل من بين حرفيين الحديث، وفي زمنه كان مشهورا مثل الأشعري وقد نتج وتبلور اسم الأشعري من خلال إعادة التفاسير القديمة بأثر رجعي بزعامة جيلين لحقوه بعد ذلك (وات ١٩٧٣ ص٢٨٧: ٢٨٨، ٣١١) وفي عهد الباقلاني انتشرت حرب كلامية عنيفة ضد المعتزلة وأيضاً ضد المسيح واليهود والانفصال المشهور للأشعرية عن المعتزلة جعله رمزاً معروفاً ومتميزاً، ومرة أخرى نرى أن الصراعات بين الأفراد طورت السمعة الفكرية وأن فترة الانتباه انتزعت اسمها وصيتها من شخص ما مثل القلانسي والأشعري.

(١٥) ولفسون (١٩٧٦ ص٣٥٥: ٤٥٤، ١٩٧٩) أكد دافيدسون (١٩٨٧) أن مناقشة فكرة الإبداع اعتمدت على استحالة الاعتراض على العودة اللانهائية إلى الناقد المسيحي لأرسطو، جون فيلوبونس بينما تكونت النقاشات حول الذات الإلهية وكانه المحرك الثابت من أرسطو. وفي عهد الفارابي وفي أوائل القرن التاسع وفي منتصف القرن الثامن عرف المسلمون فيلوبونس وذاع صيته وناقش الكندي دعاوى وحجج فيلوبورس (دافيدسون ١٩٨٧ص٩٢: ٩٥، ١٠٦). «ظهرت براهين المعتزلة Mu'tazilites منذ الجيل الماضي، وبعضهم (مثل أبي ـ هذيل) التي لا تعتمد بوضوح على فليبونس Philoponus، وحتى تلك التي تعتبر مماثلة للبراهين التي قد تنشأ عن المناقشات التي دارت حول مذاهب التوريث ومذهب الذرية. وعلى أي حال، فإن تلك القضايا لم تصبح ذات أهمية بالنسبة إلى المسلمين للخروج من التقليد السلبي الذي انتهجه اليونانيون. فكانت الفلسفة اليونانية هامشية حيث تهتم فقط بوجود الله في أي شيء يتعلق بالناحية الدينية. غير أن أرسطو لم يكن له ثمة علاقة بالوجود، والخلق، أو الخلود الذي تحدث عنه الأفلاطونيون الجدد، الذين طوروا الوثنية إلى المسيحية، وأنتجوا في نهاية المطاف تصوراً كاملاً للدين، ولكن منذ أن شمل المذهب الذي يتحدثون عنه بعض أفكار من مذهب أرسطو، وأصبح المبدأ عكس وجود الخالق أو العناية الإلهية. وأصبحت الحجج الفلسفية عن الله أخيراً تركز على مبادئ الأفلاطونية الجديدة لصنع السلام حسب تقاليد المسيحية التي كانت

سائدة في هذا الوقت. وقد تضمن الكُتاب المتعلقين بالباباوات حجة من التصميم والنظام في العالم الذي ينطوي على وجود الخالق، ولكنهم لم يتوصلوا لفكرة التوحيد كما يقول ابن رشد في وقت لاحق، وهذا هو حجة للعلمانيين، على مستوى النظرة الفلسفية الرسمية (دافيدسون، ١٩٨٧: ٢١٩، ٢٣٦). برزت هذه النظرية على مستوى أكثر تطوراً مع بروكليس (منتصف ٤٠٠)، كما ظهرت اللحظات الأخيرة من المدرسة الأفلاطونية الحديثة وثنية في أثينا. وكان أول من أدرك أن برهان أرسطو يقوم على مثال حركة الكرة الأرضية التي ليست دليلاً على سبب وجود النجوم؛ وأضاف بروكلس أن حجة وجود السماوات يتطلب البحث والاعتراف بوجود الكائن الأزلي للحفاظ على هذا الوجود، وجمعت ١٨ من البراهين عن الخلود من العالم (دافيدسون، ١٩٨٧: ٥١، ٢٨١ ـ ٢٨٢). وكان تلميذ بروكليس أمونيوس (٣٠٤ في الشكل ٣ ـ ٨)، الذي تخلى عن المسيحية الأفلاطونية الحديثة، وكان معلما على حد سواء لسمبليسوس (٣٠٦ في الشكل ٣ ـ ٨)، وجون فليبونوس. وكان سمبليسوس أول من قرر استحالة وجود البعث وذكر أسبابا لا حصر لها كدليل على وجود الله (دافيدسون، ١٩٨٧: ٣٣٨). واعتمد فليبونوس على حججه بصراحة على تفنيد بروكليس (Contra Proclum) في اعتناقه المسيحية، وقال إنه عاد ليعتنق الثقافة التي تتبع اللاهوت الفلسفي الذي لم تعترف به المسيحية سابقاً. ولقد تبنت الفلسفة المسيحية حجج فليبونوس. غير أن الكثير من تلك الحجج لم تصل إلى الكثير من الناس بسبب ظهور نظريات مماثلة نشأت عن النظريات التي كان يبحث فيها علماء الدين والمسلمون. وبشكل عام، أدى الجدل القديم بين التوحيد والدين إلى محاولة التوفيق بين المعتقدات الفلسفية (أي المسيحية مقابل الأفلاطونية الحديثة) التي أدت في نهاية الأمر إلى حجج منطقية أكثر من العناصر الأساسية لعلم الكونيات الدينية، وكان قد تم منع هذه الحجج مرة أخرى عندما تطور آخر التجسيم التوحيدي (الإسلام).

(١٦) دافيدسون (١٩٨٧: ٢١٤ ـ ٢١٥، ٣٠٩ ـ ٣١٠)، ويشير إلى أن ابن سينا لم يسفر عن إثبات وجودي محض، يستند إلى بعض المفاهيم التي وصل إليها أنسيلم جيلين في أوروبا في وقت لاحق. ويرى ابن سينا أن هناك كيان وجودي، لكنه أثار تحليلاً فلسفياً تجاه المستوى الوجودي لهذا الكيان وقد كان ذلك كله في إطار المحاولات التي كانت تسعى إلى تطوير معظم الفلسفات مع وجود النصوص في الفلسفة المسيحية.

(١٧) وبالمقارنة مع ديكارت، لم يكن ابن سينا مشددا على وجود الذات في «الكوجيتو»، لكنه أكد بدلاً من ذلك على طريقة كونه هو الذي يكشف هذا الوجود الكوني.

(١٨) يعتبر ابن سينا علامة بارزة في تاريخ المنطق الإسلامي، وذلك نظراً لأنه ساهم في نظرية أطروحات المقولات التي تنطوي على القياس الكمي للمسند؛ من الأطروحات النظرية؛ ومن المقترحات بصيغة المفرد، ونظرية التعريف والتصنيف (ريسيرشر، ١٩٦٤: ١٥٤ ـ ١٥٥) كما ساهم بالفصل في القضايا الجدلية بين أنصار ابن سينا المنطق «الشرقي» و«الغربي» منطق المدارس في بغداد والقاهرة الذي كان محط اهتمام الحياة الفكرية من ١١٠٠ حتى منتصف ١٣٠٠.

(١٩) في مفتاح الأشكال ٨ ـ ٢ و٨ ـ ٣، و١٩٦ في أفغانستان، و٢٠٧ في وراء النهر، ٢١٧ في الأناضول، و٢٢٩ في بغداد و٢٣٢ في شمال أفريقيا، ٢٣٥ في وادي نهر في خوارزم ـ أوكسوس، ٢٤٦ و٢٧٥ في الهند، جلال الدين الرومي من الراقصين درويش في الأناضول، و٢٥٥ في مصر، ٢٧٦ من بين الطبقات السفلى وكالة أبناء الأناضول، ٢٧٧ في بلاد فارس، ٢٩٤ في إيران وآسيا

الوسطى. مصادر في هذه الحركات (هودجسون، ١٩٧٤ : ٢ : ١٩٢ ـ ٢٣٤؛ كوربن، ١٩٦٩؛ ماسينيون، ١٩٨٢ : ٣٦ ـ ٥١؛ لابيدوس، ١٩٨٨ : ١٦٨ ـ ١٧٢).

(٢٠) بعد كتابة مقدمة ابن خلدون، هاجر ابن خلدون إلى مصر وانتهت حياته كقاضٍ للمماليك. ويوضح الشكل ٨ ـ ٣، أن مصر أيضاً لم يكن لها دور كبير في الحياة الفكرية لعدة أجيال.

(٢١) في الواقع، ترجم ابن حكيمة الكندي المصون (٦٠ في الشكل ٨ ـ ١) أفلوطونيات كـ (نظرية أرسطو) ولم يترجم أفلوطين نفسه بالاسم، وكان نادراً للغاية عندما يذكر (فخري، ١٩٨٣ : ٢٠).

(٢٢) وبالمثل، في أوروبا المسيحية، اهتم اليونانيون بترجمة نظريات أرسطو من خلال مساهمات جيمس من البندقية وغيرها في منتصف ١١٠٠ وتفسيرات الأفلاطونية الحديثة. في وقت لاحق في هذا القرن، وجيرار دي كريمونا، وترجمات النصوص العربية في طليطلة، وعناصر النظرية لبروكلس، في نظام الأفلاطونية الحديثة، كما في ليبر دي كوز، الذي كان أيضاً ينسب إلى أرسطو. ما يسمى ب «لاهوت أرسطو» ترجم من اللغة العربية في هذا الوقت. يمكن أن يرى الأوروبيون الفرق بين أرسطو وأفلوطين، نظرا لأنهم لم يكونوا على علم ما يبدو لهذه الأخيرة حتى فيسينو ترجم اينيد Enneads في ١٤٩٢ (DSB، ١٩٨١ : ١ : ٢٧٠ ـ ٢٧٣؛ ١١ : ٤٢؛ واينبرغ، ١٩٦٤ : ١٠ ـ ١١، ٩٥، ١٠٠).

(٢٣) مصادر في الفلسفة اليهودية عموما (سيرات، ١٩٨٥؛ هوسيك، ١٩٦٩؛ غوتمان، ١٩٣٣؛ وولفسون، ١٩٧٩؛ بينس، عام ١٩٦٧، EP، وعام ١٩٦٧، DSB، ١٩٨١).

(٢٤) وكانت الكتابات اليهودية باللغة العبرية فقط. وأنتج موسى بن ميمون رمز بلدة اليهودية في اللغة العبرية، ولكنه كان قد كتب دلالة الحيران، وهو مصالحة الفلسفة مع الدين، باللغة العربية ولكن باستخدام الأحرف العبرية، وهو نوع من رمز لأعضاء الجمع بين عالمي الجماعات العرقية والدينية. كتب بابها ابن بعقودا، من بين الكثير، أيضاً في هذا السبيل، في اللغة العربية مع الحروف العبرية (بيلايز ديل روسال، ١٩٨٥ : ١٠٦). حتى كتب القوميون المناهضون للعالمين بين اليهود، مثل يهوذا هاليفي، باللغة العربية. وكانت اللغة العربية هي لغة المجتمع الفكري اليهودي، وحتى النقاد من المجتمع اليهودي يستخدمها. وكان الفلاسفة الوحيدون الذين يكتبون في العبرية قبل العام ١٢٠٠ هم بار حيا وابراهيم بن عزرا، وكلاهما كان مسيحياً، والأول في برشلونة، في حين أن الأخير سافر إلى إيطاليا، وفرنسا، وانجلترا (سيرات، ١٩٨٥ : التاسع؛ هودجسون، ١٩٧٤ : ١ : ٣٥٧، ٤٥٢، ٤٦٨ ـ ٤٦٩). مصادر هذه الفترة بشكل عام (هوزيك ١٩٦٩، سيرات، ١٩٨٥؛ بيلايز دي روسال، ١٩٨٥؛ هيرنانديز كروز، ١٩٥٧).

(٢٥) هذه هي شبكة من الشعراء اليهود والنحاة (بدءاً من ٢ و٣ في الشكل ٨ ـ ٤) الذي كان بارزاً في قرطبة من خلال ١١٠٠، الذي تفرع لتشكيل أعظم أكاديمية يهودية في لوسينا (٣٠ ميلا من قرطبة)، لارتباطها بابن صديق، يهوذا هاليفي، أبراهام بن عزرا، وموسى بن ميمون. وكان المجارية (٩ في الشكل ٨ ـ ٤)، الذي سافر على ما يبدو في شرق البلاد قد عاد بالكثير في علوم الفلك والهندسة، ولكن أيضاً نشر السحر وعلم الأعداد الصرفة في النصوص، التي كانت قد وضعت في هذا الجيل في البصرة. وكان تلاميذ المجارية من علماء الفلك والمنجمين في قرطبة، نشر واحد منهم (٢٢ في الشكل

٨ ـ ٤) نظام الأخوة الصرفة إلى سرقسطة (واحدة من الدول المسلمة المستقلة في الشمال)، حيث تم اعتبار هذا السحر والتنجيم الفلكي مهمة الفيلسوف اليهودي في إسبانيا، وابن جبريول (سيرات، ١٩٨٥ : ٩٧). وربط ابن جبريول أيضاً الشبكة اليهودية من الشعراء والنحاة في قرطبة ولوسينا، وأصبح الشاعر الشهير الديني في بلده. وآخر المعاصرين المشهورين، وربما أيضاً في المركز الثقافي في سرقسطة، كان الفيلسوف اليهودي باهيه بن بعقودا. وبدأت شبكة ثانية جديرة بالملاحظة (١٠، ١٥، و٢٦ في الشكل ٨ ـ ٤) من أتباع السجستاني في بغداد، واستمر هذا التقليد من المنطق والرياضيات الأول في قرطبة، ثم في طليطلة (حيث تظهر أيضاً علماء مثل ٢٧ و٢٨، وانظر مفتاح الأشكال ٨,٤ و٨,٥). النجم العلمي "الأول هو عالم الرياضيات، الفلكي الجيمي (٢٥ في الشكل ٨ ـ ٤) في قرطبة في منتصف ١٠٠٠.

(٢٦) وقد حكم المسيحيون برشلونة منذ ٨٠٠، في ١١٠٠ وأصبحت واحدة من الأماكن الأولى للترجمة من العربية إلى اللاتينية. كان ملحوظا أن بار حياكان اول شخصية معروفة في العبرية لعلم الفلك البطلمي وأصبح المنطق الأول في أوروبا من معادلة من الدرجة الثانية (DSB، ١٩٨١ : ١ : ٢٣)، في حين أن فلسفته تذكرنا بالأفلاطونية الحديثة المختلطة من تأثير الأخوة الذين يروجها ابن جبر في سرقسطة. وعلى مدى قرون كانت تلك المنطقة تمثل البؤر الاستيطانية الرئيسية عبر الحدود المسلمة والمسيحية.

(٢٧) ذكر موسى بن ميمون بنفسه (١٩٥٦ : ١٦٤) أن ابن جابر. يتضمن The Guide for the perplexed «دلالة الحيران» (٢، الفصول ٤ ـ ١٢) يتضمن قسماً عن علم الفلك.

(٢٨) انظر EP (١٩٦٧ : ٤ : ٢٦٧)، DSB (١٩٨١ : ٥ : ٥٩١ ـ ٥٩٢). أحيانا يتم التعرف على ابن داود مع جون من إشبيلية، ولكن جون ترجم في طليطلة حوالي ١١٣٣ ـ ١١٤٣، في حين أن ابن داود وجونديسالينيس جاؤوا بعد جيل لاحق، في ١١٦٠ (DSB، ١٩٨١ : ١٥ : ١٧٤ : ١٩٠).

(٢٩) لم يذكره ابن داود، ولكن من غير المرجح أنهم لا يعرفون بعضهم البعض، كما أنهم يمثلوا أجنحة معارضة للجالية اليهودية في التوفيق بين الفلسفة والكتاب المقدس.

(٣٠) في سرقسطة، كان العلماء المسلمون والنحاة اليهود لديهم آراء جدلية مهمة في القرن الماضي، حيث كان هناك أيضاً ابن جبرويل الذي جلب على ما يبدو الأفلاطونية الحديثة والسحر والتنجيم الفلكي من الشبكة الإسلامية إلى الفلسفة اليهودية، وحيث ازدهر منطق باهيه بن بعقودا.

(٣١) اشتهر مئير ابن ميغاس (٤٨ في مفتاح الشكل ٨ ـ ٥)، من الأكاديمية اليهودية الرئيسية في لوسينا، بأنه معلم موسى بن ميمون في (بيلايز دي روسال، ١٩٨٥ : ١٣٧)؛ مثل ابن داود، وكان مئير مهاجرا إلى طليطلة كما تحطمت الأكاديمية في ظل الغزو الموحد في ١١٤٨. إذ كان يدرس موسى بن ميمون الشاب مع مئير في طليطلة، فمن غير المستبعد أنه كان يعرف بن داود.

(٣٢) لاحظ أن ابن صديق كان مسؤولا في قرطبة خلال فترة صبا ابن رشد.

(٣٣) على سبيل المثال، وجود الله، وحدة الله، والكمال والعدالة، وخلق العالم؛ صحة النبوة، وبقاء الروح بعد الموت (فخري، ١٩٨٣ : ٢٨١ ـ ٢٨٣). استمر ابن رشد في قوله، على سبيل المثال، أن القرآن يقول إن الخلق قد حدث قبل مسألة الوجود أو قبل الإيجاد في الوقت المناسب؛ ويتألف الخلق فقط من العطاء للعالم.

(٣٤) ذكر بن داود أنه كتب الإيمان له تعالى من أجل الدفاع عن الإرادة الحرة، وهذا من شأنه أن يجعل هناك معارضة حادة في إيمان ابن جبرويل، الذي يعتبر في كل شيء هو مظهر أو حتى تجسيد لإرادة الله. في مواجهة هذا الموقف، أنتج ابن داود عرضاً مطولاً لكون أرسطو (سيرات، ١٩٨٥ : ١٤٢ ـ ١٥٤).

(٣٥) جيلسون (١٩٤٤ : ٣٥٨)، فخري (١٩٨٣ : ٢٧٥، ٢٩٢). كان من المعروف عن التهافت الذي كتبه ابن رشد أنه يتنافر، ضد الغزالي، المعروف في الشرق؛ له شروح أرسطو (وات، ١٩٨٥ : ١١٩).

(٣٦) عندما تم إرساله إلى المنفى في ١١٩٥، إلى لوسينا، المركز القديم للفكر اليهودي (فخري، ١٩٨٣ : ٢٧٢). هل كان هذا بمثابة صفعة متعمدة من جانب أعداء المالكية الأصولية؟

(٣٧) هذا يرتبط بفلاسفة المسيحية وهم أكثر مباشرة في حالة ابن داود، وهم أول من جلبوا مذهب أرسطو كبديل للأفلاطونية الحديثة. وبدا ابن داود على ما يبدو مسيرته الفكرية من خلال التعاون في طليطلة مع جونديسلنس لترجمة الأفلاطونيات الحديثة، ابن سينا، وربما بن جبرويل؛ وهذا يمكن أن يجعله مقارباً مع نصوص فلاسفة المسيحية، وكذلك مع المطلب المسيحي على فكرة الواردات، ثم قد يدفعه إلى الانتقال وإلى الانتقاد مع الأفلاطونية الحديثة وطرح أرسطو كبديل.

(٣٨) ويمكن للمرء أن يرى هذا التغيير في طريقة أسس لغوية تتحول مع تنامي النزعة القومية في بعض الأوقات. وكتب معظم الفلاسفة اليهود باللغة العربية من خلال ما يصل من داود بن موسى بن ميمون. وكانت الخطوة الأولى في رد فعل وطني ترجمة الفلاسفة اليهود إلى اللغة العبرية: يهوذا بن طيبون (٤٩ في الشكل ٨ ـ ٥، والد المترجم موسى بن ميمون في صموئيل ابن طيبون، ٥٦)، الموحدون إلى جنوب فرنسا، وترجم باهيه ابن بعقودا، هاليفي، وجبرويل إلى العبرية (سيرات، ١٩٨٥ : ٢١٣). بعد ١٢٠٠ يؤلف اليهود أعمالهم الأصلية في اللغة العبرية، أو في بعض الأحيان في اللاتينية أو لغة العلمانية الأوروبية.

(٣٩) مثل معظم المؤرخين في فلسفة العالم، تجمع الآراء على أنهم «العلماء والمفسرون بدلاً من المفكرين المبدعين» (EP : ١٩٦٧ : ١ : ٤٣٦)، كازدان وابشتاين (١٩٨٥) يفعل شيئا يذكر لقلب هذا الحكم.

(٤٠) فمن الخطورة بمكان أن أوجه التشابه تصل إلى أيامنا هذه، حيث إننا نفتقر إلى وجهة نظر الأجيال القادمة في الحركات الفلسفية التي تدل على نقاط تحول مهمة في الفضاء على المدى الطويل. كما تم إحضار واردات من الفلسفات الفرنسية والألمانية في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، والآثار المترتبة على إبداع السكان الأصليين لا يزال يتعين فيه النظر، وعلى الجانب من المصدرين، انظر لامونت (١٩٨٧) كدليل على أنه تم بناء منطق دريدا أكثر خارج فرنسا.

الفصل (٩)

(١) على الديناميات التنظيمية لكنيسة القرون الوسطى، انظر سوثرن (١٩٧٠). لكرسي البابوية في الفترة المبكرة، انظر موريسون (١٩٦٩ : ٢٠٥ ـ ٣٦٠). في الأديرة، انظر بتلر (١٩٦٢)؛ نولز (١٩٤٩)

(٢) كان الباباوات إنوسنت الثالث (حكم ١١٩٨ ـ ١٢١٦)، غريغوري التاسع (١٢٢٧ ـ ١٢٤١)، وانوسنت الرابع (١٢٤٣ ـ ١٢٥٤) أقوياء خصوصاً بالمقارنة تجاه الحكام العلمانيين. مصادر على النمو التنظيمي البابوية (سوثرن، ١٩٧٠؛ أولمان، ١٩٧٠؛ كيلي، ١٩٨٦، بول، ١٩١٥؛ والي، ١٩٦١).

(٣) تم التصنيف إلى الفلاسفة الأساسيين، والثانويين والفرعيين، وفق تأثير على المدى الطويل، وفهرستها من قبل كمية مرجعية لهم في مصادر عديدة (ويندلباند (١٨٩٢) ١٩٠١، غيير، عام ١٩٢٨، جيلسون، ١٩٤٤؛ دي وولف، ١٩٣٤ ـ ١٩٤٧؛ كوبليستون، ١٩٥٠ ـ ١٩٧٧؛ نولز، ١٩٦٢؛ واينبرغ، ١٩٦٤؛ EP ١٩٦٧؛ CHLMP، ١٩٨٢). على حساب المواقف الفلسفية يعتمد بشكل عام على هذه المصادر وغيرها (بايبر، [١٩٥٠]، ١٩٦٠؛ إيفانز، ١٩٨٠، باري، برونيه، وتريمبلي، ١٩٣٣؛ الجنوبي، ١٩٩٥؛ EP، وعام ١٩٦٧، DSB، ١٩٨١).

(٤) الجدل حول المُثل يعود إلى بارمنيدس أفلاطون وميتافيزيقا أرسطو. وأيدت الإسمية بواسطة السقراطيين المعاصرين ومنافس انتيثيان، وفيما بعد من قبل بعض الرواقيين، الذين أدرجوا مواد من موقف الكلبيين المتدفقة من انتيثان (واينبرغ، ١٩٦٤ : ٨٠). التقطت في وقت مبكر في القرون الوسطى اللغز الأكثر شهرة في الأدب، والنصوص على المنطق القديم.

(٥) في الشكل ٩ ـ ٤ ومفتاح هذه هي ٦٦، مترجم، ومنجم اسكوتس مايكل، وكذلك ٧٨ و٧٩ و٩٤ و٩٥ و٩٦ و٩٧، وألبرت في الجمهورية الدومينيكية ربيبا، ٩٢.

(٦) وكان عدد من المنازل الجمهورية الدومينيكية بحلول هذا الوقت مساوية لتلك التي لسيستريسين، في حين أن مجموع الفرنسيسكان كان أكبر من ذلك بكثير (ثوثيرن، ١٩٧٠ : ٢٨٥).

(٧) وكان هناك عدد قليل من كبار الفلاسفة الرهبان أوغسطين، مثل جيل من روما. عكست سيستيرسيين الموقف الفكري والكليات التي أنشئت في باريس وغيرها في الأربعينيات ١٢٤٠، على الرغم من أنه ليس لديهم فلاسفة ملحوظون حتى جان الفقهي من ميركوت في قرن من الزمان في وقت لاحق. كانت هناك أيضاً أعداد كبيرة من البينديكتين في الجامعات، تحكم من خلال رموز في جامعة أكسفورد (كوبان، ١٩٨٨ : ٣١٨ ـ ٣١٩)، فكانوا يمثلون ما يقرب من ثلثي مجموع الرهبان، لكنهم لم يلعبوا دوراً في القيادة الفكرية. كان من الفرنسيسكان والدومنيكان على وجه التحديد، وليس للرهبان في هذا العام من إبداع. قدم الرهبان الحكم مرة أخرى من جامعة أكسفورد، بزيادة نحو ١٠ في المائة من المجموع، وكانت أقلية من الطلبة الجامعيين. إنها مهمة في الفلسفة في جزء لأنها كلها تقريباً تتركز في اللاهوت، في حين أن ثلثي رجال الدين العلمانيين يدرسون الشريعة أو القانون المدني (كوبان، ١٩٨٨ : ٢١٤ ـ ٢١٥).

(٨) يتألف المنهج الدراسي في كلية الفنون (في وقت لاحق أصبح يعرف باسم كلية الفلسفة)، من الفنون الثلاثة (النحو والبلاغة والمنطق) والموسيقى (علم الحساب والهندسة والموسيقى، أي نظرية الحساب وعلوم الفلك). كانت المدارس المسيحية تسهم بجزء كبير من المعرفة في نهاية العصر الروماني، والجمع على التوالي بمحتويات مدارس الخطابة مع المنهج العلمي لمؤيدي نظرية فيثاغورث الجديدة. تستمد الكليات العليا من الهياكل المميزة من المهن المرخصة التي ظهرت في أوروبا في القرون الوسطى في المسيحية، انتشر التداخل الفوضوي والمتناقض بين الكنيسة والدولة للمهن المستقلة للمحامين وعلماء دين التي لا توجد في الصين أو الإسلام، ولا في المدارس الوثنية اليونانية

والرومانية، حيث كانت مهنة المحامي والخطيب هي المهنة الأولية لكن علماء الدين لم يكونوا موجودين لعدم وجود الكنيسة البيروقراطية. أما في الطب، المسيحي أصبح موضوع العلم الذي يدعي امتيازات الترخيص للمؤسسة الجامعية، ومرة أخرى على عكس الوضع في الصين والهند، فلقد كانت إسهامات الأفراد أو النقابات من المعالجين والسحرة، والإسلام، حيث لم يكن الطب هو اعترف الدواء لاهوتية / الشرعي الذي تهيمن عليها المدارس. كما سنرى في الفصل ١٢، كان هذا التمايز بين التخصصات داخل الجامعة في وقت لاحق في تشكيل الحياة الفكرية الأوروبية في مسارها المميز، وبعد إنشاء جامعة بحثية في ألمانيا حوالي عام ١٨٠٠.

(٩) كانت قمة السلطة البابوية خلال ١٢٣٥ ـ ١٢٤٨، عندما تم طرد الإمبراطور الألماني، وهزم في حرب بواسطة الحلفاء البابوية، وتم طرده. طردوا أخيرا الألمان من شمال إيطاليا في ١٢٦٨ من قبل الجيش الفرنسي بتمويل من البابا. في ١٢٧٠ بدأ الملك الفرنسي للمطالبة بالحق في فرض الضرائب على رجال الدين لتغطية نفقات الحرب، الأمر الذي أدى إلى ثورة في ١٢٩٦ ـ ١٣٠٣. هذا الوقت الضائع من البابا. في ١٣٠٥ كان البابا الجديد فرنسياً متوافقاً مع السياسات الفرنسية، وفي ١٣٠٩ انتقلت كوريا curia إلى افينيون (كين، ١٩٦٨ : ١٧٠ ـ ١٧٧، ٢٠٧ ـ ٢٢١؛ بوز، ١٩٣٣).

(١٠) من هنا من خلال مناقشة أوكهام، ندخل إلى مستوى الخلخلة تدريجياً من التجريد الفلسفي. فإن القارئ يتطرق إلى البحث في «الاسمية مقابل الواقعية من المسلمات» في الفصل ١٥ (صفحات ٨٢٦ ـ ٨٣٠) لمراقبة لعبة الشطرنج في التحرك عكس الساحة الفكرية.

(١١) يعتبر دانس موازياً على مقربة من الأكويني في هذا الصدد. على الرغم من أن هناك معارضة في النظام الجمهوري الدومينيكي، وكان الأكويني المفضل بصورة واضحة من الفصيل مهيمن. وقد كان توماس معلم الدومنيكان تلميذاً نجيباً لألبرت، كان اسمه «في الكوريا البابوية في روما وعندما اندلع الجدل كان افريست في القوة الكاملة في ١٢٧٠، فأرسل الاكويني إلى باريس لمقاتلته (جيلسون، ١٩٤٤ : ٥٢٦). أتى المطالبون أو المحاربون على نحو مماثل بأمر منه. وكانت عائلته من الفرنسيسكان، وكان عمه هو النائب العام لاسكتلندا، واقتيد الشاب جون من قبل المطالبين إلى دير خاله. وانتشر التعليم على نطاق واسع في أكسفورد وباريس في ١٢٨٠ و١٢٩٠، برعاية من جونسالفيس من إسبانيا والوزير العام من الفرنسيسكان. خلال هذه السنوات التي كان الاهتمام فيها بالغاً بالتعليم والمناقشات في روما، غودفري من فونتين، وهنري غينت، ومن بعده جاء ريتشارد الفرنسيسكان من ميدلتون وبيتر جون اوليف (بيتوني، ١٩٦١ : ٢ ـ ٦). كان اسكونس مؤيداً قوياً للبابا في كفاحه ضد الملوك، في الحركة اللاهوتية الكبرى في ذلك الوقت، كما ساعد اسكوتس البابا في تأسيس عقيدة الحبل بلا دنس من مريم العذراء.

(١٢) وكان من الفلاسفة البارزين أيضاً أوكهام هنري هيريك (١٤١ في الشكل ٩,٤) في جامعة أكسفورد، الذي بدوره ربما سمع عن الاسكوتس في باريس. وانتقد هيرقل الدانس لاتجاهاته الفلسفية المتطرفة. في افينيون، عاش أوكهام على ما يبدو في بيت الفرنسيسكان مع فيلسوف نقدي آخر، والتر من شاتون (١٤٧)، الذي كان يدخل معه في جدل مستمر. واجه أيضاً تلميذ دانس سكوت الكبير (١٤٣)، وفرانسيس من ميرونوس (جيلسون، ١٩٤٤ : ٦٣٣ ـ ٦٣٤؛ EP، ١٩٦٧ : ٣ : ٤٧٦ ـ ٤٧٧، CHLMP، ١٩٨٢ : ٨٦٣، ٨٩١).

(١٣) كان دانتي، من حركة المناهضة للبابوية في فلورنسا، يميل إلى نظرة افيريست الفلسفية.

(١٤) كان فيتز رالف (١٨٨ في الشكل ٩ ـ ٦) من باليول يقترح عمل مزيج بين الآراء الفلسفية، فهو الذي طرح التوفيق بين المعتقدات الرشدية والأوغسطينية. وأصبح النضال على حقيبة منتزعة والتحالفات من الضعفاء.

(١٥) ربطت تلك الشبكة أيضاً المصلحين الدينيين غير الأكاديميين مثل توماس مور وفرانك سيباستيان. عند النظر في جيل سابق، تم تغذية الشبكة من قبل الدوائر الإنسانية الإيطالية؛ قدّم روشلين رأس ماله الثقافي كممثل لمجموعة فلورنسا، وتقابل الشاب كوليت مع فيسينو (EP، ١٩٦٧ : ٢: ١٣٨).

(١٦) وأشار كل من بوبكين (١٩٧٩ : ٣٧ ـ ٤٣، ٣٦٠ ـ ٣٦١)؛ EP (١٩٦٧ : ٥ : ٣٦٦ ـ ٣٦٨) وثنو (١٩٨٩ : ٩٧ ـ ٩٨) إلى أن وجود [برلمنت] في بوردو أبقى المدينة أرثوذكسية، ولأن النبلاء السائدين في جميع أنحاء أوروبا بشكل عام كان لهم مصلحة في الحفاظ على النظام التقليدي للوضع الكاثوليكي. في تولوز، حيث كان قد درس مونتين، فقد تم قمع التمرد في ١٥٦٢، وإعدام مئات من البروتستانت.

(١٧) أكد هذا في جميع أنحاء شليم CHLMP (١٩٨٢). استمر إبداع الاسمانية على ما يبدو لجيلين، مع التشتيت من قبل ١٣٠٠ في وقت متأخر. فمن الممكن أن تقدم في وقت لاحق ولكن تم تجاهله من قبل المؤرخين.

(١٨) تميل أعمال دوليرت غنت إلى التعقيد (٣١٥ في مفتاح الشكل ٩ ـ ٧)، في باريس في أوائل عام ١٥٠٠، «تلخيص بقدر كبير التفصيل (وعادة مع حجة منطقية ميؤوس منها المعنية) تعاليم أكسفورد 'الحسابية' مثل توماس براداويردين، ويليام هيتيس بيري، وريتشارد سوينشيد، من باريس«اخصائي المعاني والمصطلحات» مثل بوريدان جان ألبرت من ولاية سكسونيا، ونيكول اورسيم، والمؤلفين الإيطاليين مثل جيمس من فورلي، سايمون من ليندريا، وبيتر من مانتوفا، مع عدم إهمال أكثر المواقف الواقعية التي شرحها والتر بيرلي وبول لمدينة البندقية. التي أثارت دقة المنطق الجدلي لدوليرت أن اللانهاية لها انتقادات سلبية كبيرة من فيفيس (طالب دوليرت) والإنسانيين الآخرين ((DSB، ١٩٨١ : ٩ : ٢٣٧). وارسطوطيلين الذي ذاع منطقه في إيطاليا، زابريلا (٣٥٢)، في جامعة في بادوا، وناقش ارسطوطيلين الفيزياء في كلية ميرتون والجماعات بوريدان EP، ١٩٦٧ : ٨: ٣٦٦).

(١٩) وكانت نسبة الفشل في ١٢٠٠ تصاعدياً تلاه عدة إخفاقات في ١٢٩٠، قبل تلك النقطة كانت نسبة النجاح عالية جداً وذلك حسب المستندات التي أوردتها الجامعات، التي أثبتت أن نسبة الفشل على الأرجح في ١٤٠٠ كانت ١٠ في المائة ١٠إلى ١٥ منخفضة جداً، وانظر راشيدال (١٩٣٦ : ٢ : ٣٢٥ ـ ٣٣١). بيانات القيد من راشيدال (١٩٣٦ : ٢: ١٤٩، ١٧١، ١٧٨ ـ ١٩١)، ستون (١٩٧٤ : ٩١) وسيمون (١٩٦٦ : ٢٤٥).

(٢٠) النضال العسكري والسياسي بين البابا والإمبراطور خلال ١٢٠٠ ربما يفسر لماذا لم تكن هناك جامعات مستأجرة هناك خلال تلك الفترة. وانهارت الطموحات الإيطالية للإمبراطور أخيراً في ١٣٤٠، كما ضعفت البابوية كذلك. بعد ذلك بوقت قصير تم تأسيس جامعة براغ، بالاتفاق بين الإمبراطور والبابا.

الفصل (١٠)

(١) يتضمن الفصل معلومات عن السيرة الذاتية وشبكة العمل في جميع الفصول ١٠ ـ ١٤ يأتي من المواد ذات الصلة في دي اس بي واب، فضلاً عن عرض للمصادر الأساسية الأخرى (كوبلستون، ١٩٥٠ ـ ١٩٧٧؛ ميرز، [١٩٠٤ ـ ١٩١٢] ١٩٦٥؛ هير، [١٩٥٣] ١٩٦٨؛ ومستندات وسجلات السيرة الذاتية، ١٩٨٤؛ بوبكين، ١٩٧٩؛ جونستون، ١٩٧٢؛ اسكاندلباك، ١٩٨٤؛ توز، ١٩٨٠، ١٩٩٣، كونك، ١٩٩١، ويلي، ١٩٧٨؛ ليندنفيلد، ١٩٨٠بن دافيد وكولينز، ١٩٦٦؛ ديكي، ١٩٩٣؛ آير، ١٩٨٢؛ كوفا، ١٩٩١، وايز مان، ١٩٧٩، دوميت، ١٩٨١، ؛ وانغ، ١٩٨٧؛ كلاين، ١٩٧٢؛ بوير، عام ١٩٨٥؛ ليفي، ١٩٨١؛ اسبيجل ١٩٨٢؛ غادامير، ١٩٨٥؛ فابياني، ١٩٨٨؛ كوهين سولال، ١٩٨٧، بوشيتي، ١٩٨٥).

(٢) أشار مايكل ماهوني (في اتصال خاص) إلى عدد من الدوائر المتداخلة الباريسية، بالإضافة إلى مجموعات ميرسين ـ مونتمور، حول لو بيلور، وثيفينت وبيردولوت، وبرعاية مادية من قبل كولبير وزير الملكي؛ جماعيا هذه أصبحت في عام ١٦٦٦ على أساس أكاديمية العلوم. الشكل ١٠ ـ ١ يغفل عن معظم أكاديميات علمية بحتة والدوائر.

(٣) كما في الفصول السابقة، ويستند هذا الترتيب من الفلاسفة الرئيسيين، والثانويين، والفرعيين في التأثير على المدى الطويل، ويقدر هذا من الفضاء النسبي الذي يتلقونه في تاريخها المختلف (هيغل، [١٨٢٠ ـ ١٨٣٠] ١٩٧١؛ وايندلباند، ١٨٩٢، ١٩٠١ ليفي بروهل، عام ١٨٩٩؛ بينتلي، ١٩٣٩؛ هير، [١٩٥٣] ١٩٦٨؛ كوبلستون، ١٩٥٠ ـ ١٩٧٧؛ مارياس، [١٩٤١] ١٩٦٦؛ اب، ١٩٦٧؛ باسمور، ١٩٦٨؛ نيل وميل، ١٩٨٤). على نمو الكنسي والفلسفية الأوروبية كما ينظر إليها من قبل منحة دراسية الأنغلوفون، راجع كوكليك ١٩٨٤.

(٤) هذا هو الشرط نفسه من الناحية الهيكلية الذي تمت الإشارة إليه في الفصل ٩ في حالة المقارنة بين الفترات الإبداعية إذ هناك تقاطع من التداخل مع الدوائر المنافسة. وتم توسيع وتحسين المواد من وسائل النقل والاتصالات في ١٦٠٠ في المنطقة الجغرافية التي يحدث بها تقاطع هذه الدوائر.

(٥) من المستحيل تجنب بعض المصطلحات في مفارقة تاريخية. يحدث «العلم» في معناه الحديث المقيد في اللغة الإنجليزية بعد ١٨٤٧. وكان العلم اللاتيني ما يعادل الابستمية اليونانية، والمعرفة في أي مجال. هناك حاجة لإجراء مقارنات تاريخية، لذلك على وجه التحديد يمكننا أن نقارن بين الآراء البارزة في فترات مختلفة. «العلم» يمكننا من التركيز على العديد من الأنشطة لجمع المعلومات عن طريق الملاحظات الطبيعية، وخاصة في مهن محددة جيداً من علم الفلك والطب، والنشاط المميز على قدم المساواة من العمليات الحسابية والقياس.

(٦) برايس (١٩٨٦). ويمكن قياس مصادر لمناقشة الأساليب المختلفة التي توضح سرعة الاكتشافات العلمية (كول، ١٩٨٣؛ غريفيث، ١٩٨٨؛ كوزنز، ١٩٨٩، ليديز ـ دورف وامستردام، ١٩٩٠؛ كولنز، ١٩٩٤). يقع وضع الاكتشاف السريع في وقت سابق في بعض المجالات العلمية أكثر من غيرها، ويبدو أن المعدل يتسارع عدة مرات، كان آخرها منذ ١٩٢٠. وبالنسبة إلى اختلافات في الآراء، نرى كول، كول، وديتريش (١٩٧٨)؛ هارجينز وهاغستروم (١٩٨٢).

(٧) جعل حسابات دقيقة للغاية من PI بين ٢٢٠ و٥٠٠م وبأشكال مختلفة وغير دقيقة في كثير من الأحيان المسجلة في الكتب القياسية لتانغ وسونغ، التي توفر في بعض الأحيان قيمة تقليدية مثل بي ٣ (معهد، ١٩٨٣ : ٨٦ ـ ٨٧، ٣٥، ٣٨، ميكامي، ١٩١٣ : ٤٥ ـ ٥٨؛ تشيان، ١٩٨٥ : ٦٢ ـ ٦٣؛ هو، ١٩٨٥ : ١٢٥ ـ ١٢٧؛ تشين، ١٩٨٧ : ٧٧ ـ ٨٥؛ لى ودو، ١٩٨٧). بلغ الجبر أساليب متطورة في حل المعادلات العليا بين عامي ١٢٠٠ والعمل تشو شي، تشيه في عام ١٣٠٣، وبعد خمسين عاما عادت إلى الكتب المدرسية على مستوى الابتدائي من حسابي (هو، ١٩٨٥ : ١٠٦). في ١٥٠٠ أولئك الذين لا زالوا يسجلون «العنصر السماوي» الجبر لم يعودوا قادرين على فهم ذلك (ميكامي، ١٩١٣ : ١١٠). بالنسبة إلى حالات أخرى من فقدان العمل المتقدم، راجع هو (١٩٨٥ : ٧٢، ٧٧)؛ نيدام (١٩٥٩ : ٣١، ٣٣)؛ ميكامي (١٩١٣ : ٣٧ ـ ٣٩).

(٨) شرح في الهند، ارياباتا الأول (أواخر ٤٠٠م) نظامين فلكيين، بعد ذلك بوقت قصير فارا ميرا (حوالي ٥٠٠م) ووصف خمسة أنظمة، واحدة على أساس علم التنجيم، وأربعة على نماذج اليونانية (دي اس بي، ١٩٨١ : ١٥ : ٥٣٣ ـ ٦٣٢). وتم تقسيم علم الفلك الصيني دائما بين النماذج المتنافسة. وفي أسرة هان كان هناك صراع بين دعاة كيتان (قبة نصف كروية) وهانتان (السماوي) لشكل الأرض بالإضافة إلى ذلك، كان معروف هناك نظامان آخران. وأصبح هاتان النموذج السائد في مكاتب الفلكية من السلالات بعد ٥٥٠ م، ولكن لا يزال هناك دعاة نموذج منافس في وقت متأخر من سونغ. خلال عهد أسرة تونغ، كان هناك ثلاث مدارس مختلفة من علماء الفلك الهندي تعمل في مرصد الإمبرطورية، ولكن دون التأثير على الصينية الفلكية ـ السائدة في سلالات يوان ومينغ، وكان هناك علماء الفلك العرب في الخدمة الرسمية، ولكن علماء الفلك الصينيين تجاهلوا الكواكب المدورة العربية لنظرية بطليموس (نيدام، ١٩٥٩ : ١٧١ ـ ٤٣٦؛ سيفان، ١٩٦٩؛ هو، ١٩٨٥ : ٨٢، ١٢٩، ١٦١ ـ ١٦٨؛ ميكامي، ١٩١٣ : ١٠١ ـ ١٠٦).

(٩) هناك أدلة على حوالي خمس مجموعات من البحوث المتنافسة في التخصص العلمي (برايس، [١٩٦٣] ١٩٨٦ : ١٣٠ ـ ١٣٣).

(١٠) ويمكن بالتالي تقليد مضخة بويل فراغ بنجاح من قبل أي شخص لم يستخدم فعلياً مثالاً يُحتذى في وقت سابق (شابين وشافير، ١٩٨٥ : ٢٢٩ ـ ٢٣٠، ٢٨١). هاري كولينز (١٩٧٤) يؤكد على وجوب أن تنتقل المعرفة الضمنية عن كيفية القيام بالأبحاث من خلال شبكة شخصية من الحرفية مثل التدريب المهني، حيث إنه لا يمكن ترميزها في تعليمات شفهية بحتة. قد تصور لاتور في (١٩٨٧) أن العلم شبكة من الجهات الفاعلة في الإنسان زائد الممثلين غير البشريين الذين قد ينسبون إلى العالم الطبيعي بصفة جيدة، لكنه يملك هذا التبرير كثيراً: يتضمن البحوث وجبهة العلم شبكة مستمرة من العلماء جنباً إلى جنب مع علم الأنساب من الأجهزة التي كانت هي طفيليات، والعكس بالعكس.

(١١) وهناك أمثلة كثيرة في بروديل ([١٩٦٧] ١٩٧٣ : ٢٤٤ ـ ٣٢٤) في التقنيات التي ركدت منذ مئات السنين، بما في ذلك خلال القرنين الأوروبي للثورة العلمية. وعندما كانت هناك فترات من الإبداع التكنولوجي إلى ذلك، فإنها لا تمتد إلى أنساب تكنولوجيا البحث العلمي إلا إذا نفذت من قبل شبكات فكرية. وبالتالي فإن فترات من الابتكار في مجال هندسة الأسلحة، والنقل البحري، والبناء في أوقات مختلفة في تاريخ اليونان الهيلينية، والعالم الإسلامي، والعالم المسيحي في القرون الوسطى لا

يمكن الاتصال بالمثقفين، أو أن تصبح اكتشاف العلوم سريعة. انظر المراجع في كولينز (١٩٨٦: ٧٧ ـ ١١٦).

(١٢) عدد من علماء الرياضيات في تعامل دي أس بي (١٩٨١) النشطة في كل ثلث قرن هي على النحو التالي: ١٢٠٠: ٣ ـ ٤ ـ ٧؛ ١٣٠٠: ٥ ـ ٦ ـ ٠؛ ١٤٠٠: ٢ ـ ٣ ـ ١٠؛ ١٥٠٠: ١٧ ـ ١٨ ـ ٢٦؛ ١٦٠٠: ٣٧ ـ ٤٤ ـ ٢٣؛ ١٧٠٠: ١٩ ـ ٣٩ ـ ٣٤.

وعلاوة على ذلك، قبل ١٥٠٠، معظم الأسماء المذكورة تمثل الأشخاص الذين سجلوا معلومات عن الرياضيات حتى من دون أصالة، ومعيارا لمدى التحولات القائمة في ١٥٠٠ إلى المساهمات الأصلية.

(١٣) وكان أول استخدام للعلامة المساواة (=) في كتابه ١٥٥١ على حساب التجارة الابتدائية؛ ماذا أصبح التدوين الحديث للعمليات وكان شعبي في انجلترا من قبل الكتاب المدرسي ١٦٢١ لهاريوت. لم يرد أي كتاب من الرياضيات أصلياً. حول تاريخ التدوين عموماً، انظر كاجوري (١٩٢٨).

(١٤) انظر في الشكل ١٠ ـ ١. الفلاسفة الرئيسيين الآخرين هم بيكون، هوبز، سبينوزا، ولوك. إذا نظرنا ليس في التداخل بين الشبكات العلمية والفلسفية ولكن في الاتصالات الشخصية بين أعضائها، نجد أن جميع الفلاسفة الرئيسيين ضمن وصلة واحدة من العالم الإبداعي بدرجة كبيرة، و١٢ من ١٤ الفلاسفة الثانويين في غضون شهرين من الروابط العالمية. الفلاسفة الرئيسيون هم الذين ليسوا علماء فعالين، لوك، وهو طبيب، يرتبط مباشرة مع ٢ من النجوم العلمية ومجموعة كبيرة من العلماء الآخرين. واقع عملهم في مجال العلم لا يعني أن أعمال هؤلاء الفلاسفة هو في حد ذاته مساهمة هامة؛ قد تؤدي تجارب بيكون، على سبيل المثال، إلى عدم الاكتشافات الهامة. يمكنني الإشارة هنا إلى استخدام معيار قوي، في المذكرة ١٩، لتحديد العلماء. وسوف تستخدم في كثير من الأحيان علم المصطلح ليشمل كل العلوم والرياضيات، بل ينبغي أن يكون واضحاً من السياق وأنا استخدمه في أضيق معانيه، الحصري لأنشطة الرياضيات.

(١٥) خلال ١٧٠٠ ـ ١٩٠٠، وكان ٥ من ١٣ من الفلاسفة الرئيسيين العاملين في مجال العلوم (بيركلي، وكانط، شيلينغ، بيرس، جيمس)، و١٠ من ١٣ هم ضمن وصلة واحدة لعالم مهم. من الفلاسفة الثانويين، و١٤ من ٤٦ من العلماء، و٣٣ ضمن اثنين من وصلات واحدة.

(١٦) فإننا نرى في هذا الشكل من خلال مقارنة ١٠,٢ (شبكة من علماء الرياضيات اليونانيين) مع أشكال ٣ ـ ١ حتى ٣ ـ ٨ (شبكة من الفلاسفة اليونانيين). مصادر اليونانية الرياضية (هيث، [١٩٢١] ١٩٨١؛ سميث، عام ١٩٥١؛ الكرة، [١٩٠٨] ١٩٦٠؛ كاغوري، ١٩٢٨ كنور، ١٩٧٥؛نوج بور، ١٩٥٧؛ بوير، عام ١٩٨٥؛ كلاين، ١٩٧٢؛ فان دير ويردين ١٩٧٥، دي أس بي، ١٩٨١).

(١٧) ويمكن إرجاع هذا في مفتاح الشكل ٣ ـ ٤ بالإشارة إلى أن عدداً من الشخصيات البارزة ارتبطت بـ «الطب» بدءاً من دمج نسب أبقراط مع الشبكة حول أرسطو ومدارس الإسكندرية (٧١، ٧٥، ٧٦، ١٠٨). لم يتم تصوير هذه الاتصالات في الشكل ٣ ـ ٤ نفسه لتجنب تعقد الرسم التخطيطي.

(١٨) كما رأينا في الفصل ٨، إبداع هذه المجموعة ببغداد الأصلية مستمد ليس ببساطة من الواردات اليونانية لكن من الوضع الذي يجمع بين عالمي مع هذه المواد من الطوائف البابلية وعلماء الفلك الهنديين، مما يؤدي إلى تخليق خوارزمي للموسوعية في ٨٠٠ في وقت مبكر. من قبل أجيال من ٩٦٥ ـ ١٠٣٥، تم تطوير نظرية الجبر الابتدائية إلى نقطة عالية من مادة الرياضيات العالمية في ذلك الوقت، والمعادلات آل بوزجان في ديوفانتاين ونظرية الكارغي الحسابية الجبرية والجبر من متعددي الحدود، وكسر مع تمثيل هندسي إلى الحساب وعلم الجبر. وبدأت الشبكة الإسبانية حول ٩٦٥ مع المهاجرين من الأخوة الصرفة، علماء الكون التنجيميين المتفرعين عن الشبكة العلمية في بغداد. في غضون بضعة أجيال هذا الانتشار لليهود (في البداية عن طريق علم الأعداد)؛ ازدهر في الوقت نفسه إلى المبدع أسترون ـ امي (على سبيل المثال، مراجعة البيتروجي لنظام البطالمة في ١١٠٠ في وقت متأخر) عمل الفلاسفة اليهود والمسلمين. تعطلت الشبكة العلمية والفلسفية في المنطقة الشرقية حوالي ١١٠٠. وقد أعادت من قبل المسافرين اليهود العودة من إسبانيا: إبراهيم بن عزرا، وموسى بن ميمون، الذي ربط بالشبكة حول طبيب يهودي وفلكي أبي البركات وما بعده إلى عالم الفلك الكبير الطوسي ونسبها له. ولعب اليهود دورا عالميا في الإرسال مرتين، ليس فقط إلى أوروبا المسيحية، بل أيضاً إلى درجة عالية من العلم الإيراني المسلم.

(١٩) إذا كان لنا أن نستخدم معيارا فضفاضا من الكتابة في بعض جوانب العلوم الطبيعية، سيكون لدينا أن نتضمن ٨ من ١١ من الفلاسفة الكبار (٧٢ في المائة) و١٩ من ٤٨ الثانوي (٤٠٪) في العالم المسيحي في القرون الوسطى. قبل أكثر صرامة المعيار (صياغة المبادئ في علم الفلك أو الفيزياء، وجمع الملاحظات الطبيعية، أو صنع ما لا يقل عن حسابات النفط الخام)، نحن لا نزال نجد في ٤٥ في المائة و٢٣ في المائة من الفلاسفة المسيحيين الثانويين الفعالين في مجال العلوم. وعلى سبيل المقارنة دعونا نستخدم معياراً قوياً؛ فالمساهمة الفعالة في علم الفلك، والرياضيات، والطب، أو مراقبة الطبيعة. وكان في اليونان، ١٤ من ٢٨ من الفلاسفة الكبار علماء، في الإسلام في العصور الوسطى (بما في ذلك اليهود)، و٥ من ١١، في أوروبا، ١٦٠٠ ـ ١٩٠٠، ١٠ من ١٩. والنسب متشابهة في كل الأماكن الأربعة: اليونان، ٥٠ في المائة، الإسلام/ اليهود، ٤٥ في المائة، المسيحية، ٤٥ في المائة، وأوروبا، ٥٣ في المائة. في جميع أنحاء الغرب، أكثر الفلاسفة تأثيراً يميلون إلى أن يكونوا أكثر اهتماماً في مجال العلوم الفلسفية الأقل تأثيراً. بين الفلاسفة الثانويين، النسب المئوية من اللغة في كل مكان: اليونان، ٢٨ في المائة (١٩ من ٦٨)؛ الإسلام، و٢٠ في المائة (٨ من ٤١)، المسيحية، و٢٣ في المائة (١١ من ٤٨)، وأوروبا، ٢٨ في المائة (١٧ من ٦٠). إذا كان لنا توسيع محيط إلى اثنين من وصلات الشبكة العلمية، وعلى نمط مماثل في كل مكان: للفلاسفة الكبرى، اليونان، و٨٢ في المائة، الإسلام، ٨٢٪، المسيحية ٧٦ في المائة، وأوروبا، و٨٩ في المائة، عن المرتبات الثانية، اليونان، ٥٠ في المائة، مسيحية، ٤٤٪، والإسلام، ٤٤ في المائة على الرغم من هنا تبرز مع أوروبا ٧٦ في المائة ضمن هامش من العلماء.

(٢٠) تقاس المساحة بين العلماء وعلماء الرياضيات في نفس الطريق كالفلاسفة: من مكان قريب من مساحة مخصصة لها في تاريخها من تلك الفترات.

(٢١) في الصين، ٢٥ من الفلاسفة الكبرى، شاركوا ٦ (٢٤٪) في بعض الطرق في العلوم الرياضية، وبالنسبة إلى الجزء الأكبر هامشية جداً. بين الفلاسفة الثانوية شارك ٧ من ٦١ (١١٪) في

علم الفلك، وفقط واحد منهم، ليو هسين في أسرة هان، وكان العالم الفلكي هاماً. وإضافة إلى ذلك دخل ٦ أسماء من علماء الفلك قائمة الفلاسفة، وهم يشكلون أقل من ٢ في المائة من المجموع. وعند توسيع الشبكة في الخارج، نجد عالماً رياضياً ضمن اثنين من وصلات لـ١٦ من ٢٥ من الفلاسفة الكبار (٦٤ في المائة) وعلى ١٥ من ٦١ المرتبات الثانية (٢٥٪). إذا بدأنا من جانب الرياضيين والفلكيين، من الشخصيات الرئيسية ١٢، لا شيء لديه أي اتصال مباشر مع الفلاسفة المهمين بما فيه الكفاية لتكون مدرجة في شخصيات ثانوية، و١ فقط (الفلكي شن كوا، خلال سلالة سونغ) ضمن اثنين من وصلات من الفلاسفة المعروفة. من ٩ من علماء الرياضية ذات أهمية ثانوية، ١ فقط ليس لديه أي اتصالات فلسفية. وعلى سبيل المقارنة، ٦٣ في المائة من العلماء الإسلاميين من ١٩) ضمن اثنين من الفلاسفة المعروفين. والمصادر في الرياضيات الصينية (ميكامي، ١٩١٣، نيدام، ١٩٥٩؛ سيفيني، ١٩٧٣، سويتز وكو، ١٩٧٧، جيرهام، ١٩٧٨، سي اتش سي، ١٩٧٩، ١٩٨٦، دي أس بي، ١٩٨١ معهد، ١٩٨٣، هو، عام ١٩٨٥؛ تشيان، ١٩٨٥؛ تشين، ١٩٨٧؛ لي ودو، ١٩٨٧).

(٢٢) فالاستثناء الذي يثبت القاعدة هو راهب بوذي شينغ، عالم الرياضيات فقط البوذية المهم وعالم الفلك. كان يعمل للإمبراطور في ذلك الوقت من البوذيين بجانب الثيوقراطية في ٧٠٠ في وقت مبكر. في المعبد نفسه حيث تم إنشاء فلسفة عظيمة في الجيل السابق.

(٢٣) وأعيدت الحياة إلى أسلوب توكوغاوا وتوسعه في اليابان، مما أدى إلى تنمية الإبداع الأصليين في حساب التفاضل والتكامل (سميث وميكامي، ١٩١٤). ونرى هنا مرة أخرى التقاء وجيزاً بين الشبكات. وأجريت الرياضيات في شبكة من الساموراي، والبيروقراطية، وغيرها من كبار اللوردات في المناصب مع الاهتمام بالحساب، وعلم الفلك، وإدارة العملية الأخرى. وكان هذا في حد ذاته لا يؤدي إلى الرياضيات المثقفة، ولكن من قبل ١٦٧٠، كان هؤلاء المسؤولون الرياضيون، يعملون أيضاً في المدارس الخاصة في ايدو وكيوطو، على غرار توسيع المنافسة للمدارس الكونفوشيوسية التي يقوم عليها الفلاسفة في نفس الفترة. وتجاوز الاعتبارات العملية لمجرد المنافسة على هيبة اجتماعية، كثيرا كما هو الحال في إيطاليا خلال فترة وتارتاغليا كاردانو، وتجذب الرياضيات قيادة التلاميذ من مشاكل النشر وغيرها من التحديات لحلها. وتتجه الموضوعات أبعد من المشاكل العملية، بدءاً من المربعات السحرية والدوائر، تصاعد إلى حل المعادلات من الدرجات العليا جدا. وقدمت أهم التطورات من مشاكل القياس دائرة لحساب التفاضل والتكامل الذي لا يتجزأ في مدرسة كوا سيكي من ١٦٧٠ من خلال وقت مبكر ١٧٠٠. تم الاحتفاظ بالأساليب السرية، على الرغم من تسرب في بعض الأحيان المنشورات خلال أواخر ١٧٠٠. في الفترة الرئيسية للابتكار، اتصلت الشبكات الرياضية مع المراكز الفلسفية. وعملت سيكي لسيد ايدو نفسه الذي يوظف الأصغر سناً إلى حد ما اوجيو صورياً؛ وأصبح التلميذ الأكبر سناً صويا رئيساً لمدرسة ميتو. وواصلت الأنساب الرياضية نزولا خلال ١٨٠٠ في وقت مبكر، ولكن لم يؤخذ في اتصال مع فلسفة أخرى؛ لم تصبح الرياضيات ذريعة مثالية عرفية، كما أن الطرق الرياضية ليست معممة كالمبادئ المجردة. أكدت الابتكارات الرياضية بعد منتصف ١٧٠٠، على الأرجح زيادة البيروقراطية سواء من التعليم في وقت لاحق توكوغاوا كان لها أثر تقييد على الرياضيات كما فعلت في الفلسفة. وتم توسيع نطاق واسع من درجة تدريب منخفضة للمدارس العملية للرياضيات التجارية، ويحفزه نمو الاقتصاد التجاري، وظلت منفصلة عن مدارس الساموراي، وليس لديها تأثير على الابتكار في الرياضيات المجردة (دوري، ١٩٦٥).

(٢٤) نحن نرى هذا في الظروف المحيطة من عدة حلقات من إقلاعها في الرياضيات الفكرية: حيث أنشأت أثينا السوق النقدية للأفراد في وقت متأخر من ٤٠٠ قبل الميلاد من ٣٣٠ إلى ١٠٠ قبل الميلاد التي كسرت تجارة الحبوب الدولية، التي تركز على الإسكندرية، للخروج من التبادل المعتاد الذي تديره الحكومة في الأسواق لتحديد الأسعار التنافسية فقط في العصور القديمة (بولاني، ١٩٧٧: ٢٣٨ ـ ٢٥١؛ في نهاية ١٩٧٣). وتعتبر توكوغاوا اليابان فترة ازدهار الرأسمالية التجارية، والمدن الإيطالية والألمانية من ١٤٠٠ و١٥٠٠ التي كانت تعبر عن المراكز التجارية والمصرفية. وفي الحالتين الأخيرتين، نحن نعلم أنها تنتشر على نطاق واسع بشكل واضح الحساب في عدد سكان المناطق الحضرية، وكانت هناك العديد من المدارس التجارية تقوم بتدريس عملي للرياضيات. حيث تناقش كل من صون وريثل (١٩٧٨)، على أساس هذه العلاقة أن الرأسمالية أنتجت النظرة الرياضية.

(٢٥) في اليابان توكوغاوا كان السوق يتوسع سريعاً في الرأسمالية، على أساس الأوضاع الهيكلية الفيبرية، والابتكار القليل جداً في الآلات ولكن على قدر كبير من الابتكار في التصفيات من الإنتاج لبيئة ملائمة للسوق المتخصصة (موريس، سوزوكي، ١٩٩٤).

(٢٦) زار ريتيكاس بدوره كاردانو في ١٥٤٥، وكرس له كردانو عظيم العمل الرياضي ماجنا إلى اوسيندر. وتم نشر عمل في نورمبرغ من قبل الطابعة من الثورة (بلومينبيرغ، ١٩٨٧: ٣٤٠). كاردانو، في اتصال مع شبكة تقريبا مبتكرة، وكان أيضاً أحد الأصدقاء فيزاليوس. المصادر التاريخية عن علماء الرياضيات في هذه الفترة (دي أس بي، ١٩٨١؛ كلاين، ١٩٧٢؛ بوير، عام ١٩٨٥؛ سميث، عام ١٩٥١؛ كاردان، [١٥٧٥] ١٩٦٢).

(٢٧) أشار مايكل ماهوني (اتصال شخصي) إلى أن تم عمل نموذج كوبرنيكوس الجديد من ضمن تقليد طويل الأمد البطلمي من علم الفلك، والقضاء على بعض المجالات، وبالتالي أفضل الحفاظ على علم الكونيات الخاص بأرسطو، وبالتالي كوبرنيكوس ينتمي إلى كوبرنيكوس الذي يختلف عن أرشيلم وفي «التقليد الكلاسيكي إعادة تأسيس». إنه يعمل فعلاً في الرياضيات في التفاصيل؛ على طول الطريق، كما أشرت في وقت سابق، شارك في وضع جداول مثلية جديدة لتسريع العمليات الحسابية.

(٢٨) أصبح برونليسكي والبرتي يهتم بمنظور علم الهندسة في ١٤٠٠ في وقت مبكر، وبييرو ديلا فرانشيسكا يعامل هذا الموضوع في مقال رياضي في ١٤٧٨. كما تم رفع وضع الرسامين أيضاً من خلال ربط حرفتهم كدليل إلى الحقل الأكاديمي، وكانت النتيجة توسيع الجماهير وزيادة تركيز الاهتمام في كل مكان.

(٢٩) لاحظت أن ديكارت التقى بيكمان في ١٦١٨، قبل أي منهما في العمل الذي من شأنه أن يجعل منهم شهيرين: بعد قضية أخرى لشبكة تشكيل العقدة التي تشجع على النجاح في وقت لاحق من أعضائها.

(٣٠) والقصد من ذلك هو تسهيل عملية الاستمرارية في المصطلحات. تشير العلوم الجديدة بوضوح إلى «طبيعية» أو «فلسفة الميكانيكية»، أو في بعض الأحيان الفلسفة المجردة (على سبيل المثال، بيكون دي ديج ١ ـ ٣). كما فعل آخرون، ميز ديكارت (في المبادئ الأولى) عن «الفلسفة» من «هي التي تدرس في المدارس» (ديكارت، [١٦٤٤] ١٩٨٣: السادس والعشرون).

(٣١) هنا نرى واحدة من نقاط الضعف في أطروحة بيرت ـ كوري أنه تستمد الثورة العلمية من الافتراضات الميتافيزيقية لعلم كونيات الأفلاطونية الحديثة. أنه ليس فقط أن العديد من المبدعين العلميين لا يتبعوا هذه الميتافيزيقا خاصة، أو كانوا أكثر اهتماماً مع كفاية المسائل التقنية (هاتفيلد، ١٩٩٠). شكلت فروع عديدة تتنافس في الوقت الدراسي في وقت متأخر، إنساني، مع الفلسفات أكولتيست بين ١٤٠٠ و١٦٠٠ حقل فكري دون تركيز الاهتمام، وهذه هي الظروف الهيكلية للركود وليس لديناميكية الاكتشاف. كان التأثير الرئيسي للفلسفة على الثورات العلمية والرياضية على مستوى الهياكل الاجتماعية، وتحفيز الشبكات الرياضية والعلوم لجعل حججهم على مستوى أعلى من العمومية عندما تتقاطع مع شبكات اللاهوتيين والفلاسفة. وتكمن أهمية هذا الاتصال ليس في المقام الأول عن طريق انتقال رؤوس الأموال الفلسفية في الرياضيات والعلوم، ولكن في انتقال الطاقة العاطفية من الخصائص المنافسة الفكرية للشبكات الفلسفية.

(٣٢) كانغرو مثل هارفي، (١٩٦٨) جانكيس طبيب من شبكات بادوا.

(٣٣) الاضطرابات في القواعد المادية للحياة الفكرية يعزز الإبداع في عدة اتجاهات في آن واحد. ينبع مجد الماضي من الأسلوبية اللاتينية حتى في الأجيال قبل بيكون وديكارت: تستمر الحركات المناهضة للنثر شيشروني والعلية، التي تشمل مونتين ومعلميه، حتى وقت ميلتون (كرول، ١٩٦٦). ولوحظ ديكارت وبيكون وخصوصا المصممين للنثر اللاتينيين، جنباً إلى جنب مع إنجازاتهم الأخرى. كما رأينا في حالة من الفلسفة اليونانية، هناك الإبداع في لحظة إغلاق بالبنية الفكرية وكذلك في ثورة أحدهم.

(٣٤) وكان فيت ووالد ديكارت عضوان في برلمان بريتاني، وفيت كان مستشاراً في طور في ١٥٩٠، بالقرب من منزل ديكارت (دي أس بي ١٩٨١: ٠٤: ٥١، ١٤: ٥٢). وقد كونت شهرة رياضيات فيت انطباعا عن ديكارت في هذا السبيل. ولاحظت حالات موازية تبين هيبة الجمهور الرياضي لحل اللغز، ووضع في ١٥٩٣ السفير الهولندي تحدياً للمحكمة الرياضية الفرنسية التي تنطوي على معادلة من الدرجة الخامسة والأربعين قام بحلها فيت. وأصبح ديكارت مهتما بالرياضيات من خلال تحد من أجل حل مشكلة هندسية أعلنت على لافتة عامة في بريدا، هولندا، في ١٦١٨. وكان في هذه المناسبة قد التقى بيكمان (غوكرغور ١٩٩٥: ٦٨).

(٣٥) كما مايكل ماهوني (اتصال شخصي) يضعها، رمزية ديكارت «كان مختلفاً بشكل أساسي عن النظم في وقت سابق من التدوين. فكانت تنفيذية وكشفت الرموز التي من خلال هيكلها تجري عمليات عليها، ولم يتمكن أي واحد من حل الرياضيات عن طريق التلاعب بالرموز. وعلاوة على ذلك، خلافا لعلم الجبر، ترمز نظم فيت ونظم ديكارت لكلا المعروف والمجهول، مما يجعل من الممكن بعد ذلك أن يتكشف هيكل المعادلات التي ينظر إليها على أنها علاقات عامة. «فديكارت لديه» القيادة التي تؤدي إلى العمومية.

(٣٦) هاتفيلد (١٩٩٠: ١٥٩). قال إن ديكارت ليس لديه مكان للملاحظة التجريبية، بمعنى أن «الحقائق التي يمكن استنتاجها من. . . المبادئ» تتضمن الكثير من الذي لن يكون «ملاحظات معينة» مصنوعة قبل العلم، لا بد من إجراء تجارب من قبل أولئك الذين يعرفون كيفية توحيد نتائجها مع نظام استنتاجي (ديكارت [١٦٤٤] ١٩٨٣: السابع والعشرون).

الفصل (١١)

(١) مقارنة بين النموذج العام من الثورات السياسية في اسكوكوبول (١٩٧٩) وغولداستون (١٩٩١).

(٢) في الشكل ٩ ـ ٧، وهذا هو نسب الاسكتلنديين البارز والنومنال (انظر ٢٩٥ و٢٩٩ في مفتاح)، من بينهم كان الأكثر شهرة جون ماير (٣١٤)، والمعلم المصلح جون نوكس؛ يتضمن خلفاء ماير دوريت من غنت (٣١٥)، فيلسوف الطبيعية ثوميست ورئيس تحرير بوريدان؛ فيفيس، مدة كل منهم تدريس الآن في إسبانيا وكروكيت، فيتوريا، كانو، دي سوتو، والمدينة المنورة (٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠ ٣٤١).

(٣) حاجج الأكويني فقط في وجود الله واتحاد الجوهر. عقد سواريز أن هذا صحيح من كائن محدود كذلك. ويزيد هذا من مشكلة كيفية توصيف حالات الطوارئ، التي أدت بليبنيتز إلى التمييز بين أنواع ضرورية، ومنطقية ومادية (فانكينستان، ١٩٨٦ : ١١٨ ـ ١٢١، ١٩٨).

(٤) كاغان (١٩٧٤)؛ كولينز (١٩٧٩ : ٤، ٩٢). وعلى سبيل المقارنة بإسبانيا، والنظر في واقع الأمر أن انجلترا أيضاً كانت في فترة ازدهار التعليم خلال ١٥٨٠ ـ ١٦٧٠، عندما كان طلاب الجامعة حوالي ١ في المائة من السكان في سن المراهقة المتأخرة وفقاً لحسابات (١٩٧٤) ستون، وهي نسبة انخفضت مرة أخرى إلى الثلث في هذا المستوى في ١٧٠٠. في كل من إسبانيا وانجلترا، وذهبت الطفرة التعليمية جنباً إلى جنب مع فورة من النشاط الفكري.

(٥) بريل هي واحدة من اتصالات الرئيسي للحركات الإسبانية. وكان السفير في إسبانيا، قد أدخل النظام، في سان تيريزا الكرملية في فرنسا. الصراع من أوتريان مقابل اليسوعيين واصلت هيكليا في وقت سابق من المعارك في إسبانيا (EP، ١٩٦٧ : ٢ : ٣٤٥ ـ ٣٥٥، اريفو، ١٩٩٠). انظر ٣١، ٨٨، و١٣٤ في مفتاح إلى الشكل ١٠ ـ ١.

(٦) تروشيت (١٩٦٧). وكان المعاصر للإسبانية اليسوعي، بالتاسار جريشيان، الذي ألف الفن من الحكمة (١٦٤٧) هو دليل على كيفية البقاء على قيد الحياة في عالم الغدر باستخدام الخداع، وقدم نموذجاً يعجب بها السيدة. دي سابل. هنا نرى التقارب الداخلي جانسي ست واليسوعيون الأعداء تحت سطحها.

(٧) بنفس الطريقة التي تم استيعاب الأفلاطونيين في كامبردج، الذين نشروا معظم أعمالهم خلال هذه الفترة، تدفقوا في اهتمام من قبل أكثر ضرب صيغة أولية روحية. هنري مور توت السيدة آن كونواي أصاغت الأنطولوجيا الأحادية من المشروبات الروحية النابعة من الله، مع المسألة عند أدنى مستوى الروح الكريمة (أودي، ١٩٩٥ : ١٦٢، ٥١٣). أضاف كونواي تأثيرا على مساحة اهتمام: في جزء من تجاهل جنسية عن المرأة، في جزء من تحويل طباع أعضاء جمعية الأصدقاء، وقبل كل شيء لأنه كان يستحوذ هذا الموقف الأفلاطونية الحديثة السِير. على الجانب الآخر، أصدر لوك إصداراً أكثر قابلية للدفاع عنها على أولوية المسألة طويلة، التي طغت على الجهود السابقة في هذا الجانب من الحوار: هؤلاء من جاسيند، الذي لم يكن صادق الحداثة أو العلمانية، وهوبز، الذي اشتهر على قيد الحياة بسبب فلسفته السياسية وليس له علم الوجود.

(٨) في الشكل ١٠ ـ ١، لاحظ في الشبكة ١٩، ٣١، ٤٣ ـ ٤٥، ٩٧ ـ ٩٨، والعلاقات بينهما. على الحلقة وروى في النص، انظر بوبكين (١٩٧٩) والمواد ذات الصلة في آب (١٩٦٧). وبدأت الجولة الأولى من الخلاف مع وصول أوربيل دا كوستا، والتشفير، اليهودي (أي اعتناق المسيحية قسراً) الذي كان قد درس في كويمبرا، التي كانت قاعدة البرتغالية لمولينا الفلاسفة اليسوعية وسواريز. في ١٦٢٤ فسر دا كوستا الدين هو خلق الإنسان. لهذا كان له علاقات خارجية من قبل اليهود وأحرقت كتبه من قبل الهولنديين، وانتحر في عام ١٦٤٠.

(٩) من حيث التطور التدريجي واحديه سبينوزا، وانظر فانكين أسطين (١٩٨٦: ٨١ ـ ٨٧).

(١٠) براون (١٩٨٤: ١٥ ـ ٣١)؛ فانكين أسطين (١٩٨٦: ١١٨ ـ ١٢٣). تنبثق الطاقة الفكرية بواسطة هذا الوسط لايبزيغ في الشكل ١٠ ـ ١: وقد علم معلم ليبنيتز بشغل سابقاً بوفيندروف، الذي أصبح الفيلسوف القانوني الشهير، مثل ليبنيتز، المؤيد للقانون العالمي. وكان يعتبر معلم ليبنيتز والد الفيلسوف الألماني المشهور من هذا الجيل، وكان هذا يدعى ثيمسوس، الذي بدأ كمحام عادي، وأصبح ورعا في العام ١٦٩٤، وأنتج فلسفة صوفية كالمذهب الحيوي. فمرة أخرى كان هناك تنافس هيكلي؛ أهل التقوى، الذين كانوا ما يعادل القسيسين الكاثوليكيين في سياق ألمانيا البروتستانتية، وأصبحت تمثل المعارضة الرئيسية للنسب ليبنيتز، بما في ذلك وولف وأتباعه.

(١١) نشر برورد (١٩٧٥: ٤٣)؛ ماهوني (١٩٩٠). ليبنيتز كتابه «حساب التفاضل والتكامل من الكميات الكبيرة» وديناميكية الجديدة بين ١٦٨٤ و١٦٩٤، فقط السنوات التي كان يعمل بها النظام الفلسفي: الحديث عن الميتافيزيقا (١٦٨٤ ـ ١٦٨٥)؛ المراسلات مع أرنولد (١٦٨٦ ـ ١٦٩٠)؛ النظام الجديد (١٦٩٥).

(١٢) «الفضاء ليس سوى ترتيب يتعايش مع الأشياء والوقت على أمر من الأمور المتعاقبة» (نقلاً عن براون، ١٩٨٤: ١٤٧، وانظر أيضاً ١١٥). تمشياً مع هذه النقطة، انتقد ليبنيتز فيزياء نيوتن لافتراض وجود إطار من مساحة فارغة، تماماً كما أنه يرفض نظرية الجاذبية كما هنا للمسافة واحد، لان الفراغ لا وجود له في ميتافيزيقا ليبنيتز.

(١٣) وأنتجت كل أعمال هوبز الهام في سن متقدم نوعاً ما: التي ساهمت في تأملات ديكارت في الفلسفة الأولى في ١٦٤١ (العمر ٥٣)؛ الخداع، أول أطروحة نشرت على السلطة السياسية، ١٦٤٢ (٥٤)، التنين (الليفياثان) ١٦٥١ (٦٣)؛ دي كوربور، التي تحتوي على ماديته العلمية الأكثر شمولا، ١٦٥٥ (٦٧). كما في حالات أخرى، كان الإبداع لا علاقة له مع التقدم في السن، ولكن كان هناك اتصال مع الشبكات الفكرية المركزية. في مسار مهنة هوبز، انظر ماكفيرسون (١٩٦٨)؛ شابين وشيفر (١٩٨٥)؛ لينش (١٩٩١).

(١٤) سيطر لوك على بعض الحجج التي طرحها كود ورث بشكل مباشر. حجته في مقال Essay (٤ ـ ١٠) عن وجود الله مطابق لفي مناقشات كود ورث: أن لا شيء يمكن أن يأتي من لا شيء، وعلى وجود شيء يدل على وجود الخالق الأبدية (كوبليستون، ١٩٥٠ ـ ١٩٧٧: ٥: ٥٨، لوك، (١٦٩٠) ١٩٥٩: بك. ٤. ١٠). هذه هي النقطة فقط، جنبا إلى جنب مع وجود الدليل الذاتي من النفس، التي يعرفها لوك بالمعرفة المستمدة من غيرها من الحواس.

(١٥) أيد خوان دي برادو، الذي كان قد تم طرده من الكنيسة في عام ١٦٥٦ جنباً إلى جنب مع سبينوزا، دين الفطرة، وهُوجم من قبل اوربيو دي كاسترو، الذي دافع عن العقيدة اليهودية بأسلحة

الديكارتية وسبينوزية، سلسلة الجغرافية من البراهين. مارس اوبيو نفس الأسلحة ضد المسيحية، ولوك كان حاضراً في النقاش في أمستردام في عام ١٦٨٤ حول هذا الموضوع، الذي استعرض في واحدة من المنشورات السابقة (EP، ١٩٦٧: ٥: ٥٥٢). وحفز بالمثل بايل، وليس بعد أشهر في الوقت الذي التقى به لوك، من قبل الوسط اليهودي من الخلافات حول الدين الفطري.

(١٦) شدد ليبنيتز على حجة للحصول على أفكار فطرية في خطابه، وكتب في ١٦٨٦ لكنه ترك كتابته من غير نشر، وقد تم الانتهاء من مقال لوك في العام التالي.

(١٧) وكان اللورد هربرت من شيربيري، الذي كان سفير انجلترا بفرنسا خلال المناورات الدينية في ١٦٢٠، فجادل في الدين على أساس الحد الأدنى من المفاهيم المشتركة، والحصول على موافقة المشترك للبشرية، وقد تم وضع هذه الحجة في المقدمة في عام ١٦٤٥، وسط التأجج للحرب الأهلية، ونقد الاستبداد الديني. ولدى لوك اتصال بالشبكة أيضا؛ وهو صديق لوك في الوقت الذي كتب المسودة الأولى من مقاله essay (خلال إقامته في فرنسا في ١٦٧٠ في وقت متأخر) وكان حفيد شربيري توماس هربرت، على النحو الذي كان فيه إيرل من بيمبروك كان يهدف لاستقبال تفاني المنشور (فريزر، [١٨٩٤] ١٩٥٩: الثامن والعشرون). تلقى بيمبروك في وقت لاحق من تفان مبادئ بيركلي من معارف الإنسان في ١٧١٠، مؤشرا على الانقسام الناشئ ضمن شبكة من خلفاء لوك.

(١٨) هناك شخصية مثالية درايدن (١١٠ في مفتاح الشكل ١٠ ـ ١). انه مؤيد من كرومويل في ١٦٥٠، تحول إلى المحكمة الملكية وبعد ذلك جعل من نفسه الشاعر والمؤرخ للمحكمة. وفي ١٦٨٠ في وقت مبكر كتب هجاء شعريا للدفاع عن حزب الملك ضد اليمينيين؛ وفي ١٦٨٥ اتبع الموقف والحالة في المحكمة، وتحول إلى الكاثوليكية. وحتى مع الثورة المجيدة فقد سقط على قدميه، في ١٦٩٠ وبدأ مهنة مثيرة من كنغرف (المتلقي في وقت لاحق من سينسيرس اليميني)، وحماية بلونت الربوبي.

(١٩) لا يوفر هؤلاء الكتاب فقط الهيبة لأسيادهم السياسيين، ولكن الدعاية بالنيابة عنهم أيضاً. حرر سويفت في لندن خلال ١٧١٠ ـ ١٧١٤ مجلة حزب المحافظين، وفي الدائرة الأدبية للمعارضة، أدلى أديسون بقصائد وهم يحتفلون بالنصر العسكري اليميني وكتب الهجوم اليميني على معاهدة اوتريخت التي أسقطت وزارة حزب المحافظين في ١٧١٤. وبدأ ستيل باعتباره الناشر للسيد هارلي، وحرر الدوريات اليمينية بما في ذلك تاتلر واسكتاتور. وكوفئ أديسون قبل أن يصبح وزيرا للخارجية؛ وتلقى ستيل مقعدا في البرلمان.

(٢٠) يعود نسب المعلمين بولينفيلير إلى الجدل حول الدين الطبيعي في أمستردام في ١٦٥٠. بعد فضيحة بايبرير ما قبل تعريف الأطروحة التي أدت إلى اعتقاله، التي أنكرها ولجأ إلى الكلية اوريتيرين في جولي. وهناك واصل ريتشارد سيمون مشروع لباريبرير، وأنتج عام ١٦٧٨ نقدا تاريخيا من العهد القديم، الذي كان بدوره محظورا من قبل بوزيت. وفي الجيل القادم، كان طالب سيمون بولينفيرز. في فلسفة بولينفيرز قد تضمن كوجيتو مسائل منشورة على نطاق واسع. وينصب يوليفيرز على الدين الفطري، الذي جسد فيه بعد عودة الموت إلى مسألة عالمية في حين أن الروح تبقى فكرة في الذهن لانهائية (آب، ١٩٦٧: ١: ٣٥٤، روجر، ١٩٦٤: ٦ ـ ٧، هير، (١٩٥٣) ١٩٦٨: ١٨٨).

(٢١) بوراغ (١٩٩٣)، اريز (١٩٦٢: ١٩٥ ـ ٢٣٧)؛ هيلوبورن (١٩٩٤). يتميز الانهيار نفسه من القيد والضياع المهني بأنه سمة من الجامعات في انغلترا بعد ١٦٧٠. وفي كل الأماكن يعمل المثقفون

في الحياة العلمانية ويسخرون لإجراء المحاضرات الجامعية والامتحانات على أنها «سخيفة وحقيرة»، والمناورات «صبيانية وغير مجدية» (جرين، ١٩٦٩ : ٥٠؛ ستون، ١٩٧٤ب).

(٢٢) وكان كونديليك، عضواً من دائرة الموسوعيين العلميين وهو قد جاء من خلفية جامعية في علم اللاهوت، وهو واحد من الذين حملوا تقليد المواضيع الفلسفة التقليدية، على الرغم من أنه فعل ذلك باستخدام رصيد ميتافيزيقي مستورد من بريطانيا من قبل شبكة الزملاء، وبناء نظرية العقل على لوك ونيوتن.

(٢٣) أضع «الحديثة» بين علامتي تنصيص مزدوجة للإشارة إلى أن هذا هو الاستخدام النسبي تاريخياً. كان التحالف بين الليبرالية والدينية والسياسية والعلوم، وبين الأضداد على الجانب المحافظ، في أوجه في عصر التنوير وفي ١٨٠٠، وقد تم هذا التحالف من الانهيار في عصرنا، بدءً من الوجوديين، واستمر إلى ما بعد الحداثة.

(٢٤) دي أس ني (١٩٨١ : ١٠ : ٤٢ ـ ١٠٢)؛ ويستفال [١٩٨١]. اتصل نيوتن مبكراً بشبكة رياضية رئيسية أيضاً. وكان معلمه برو ملكي، على العكس من علماء أكسفورد وقام بجولة من كامبردج في ١٦٥٥، في القارة، والتقى بعلماء الرياضيات، على الأرجح الرائدين بما في ذلك فرمات وروبير فال. وعلى الرغم من أن تأثير بارو الموضوعي قد لا يكون كبيراً ، وقدم بذلك نيوتن على بينة من طليعة من المشاكل الرياضية، وكان على هذه التضاريس أنه قدم مساهمات شبابية في منتصف ١٦٦٠ لحساب التفاضل والتكامل، وسلسلة لا نهاية لها. وأوصى بارو نيوتن خلفاً له عندما تخلى عن أستاذية لوسيان للرياضيات في ١٦٦٩ لاتخاذ المهنة في اللاهوت. وهذا يشير إلى ترتيب الأسبقية في جامعة كامبريدج في هذا الوقت: كان ينظر للاهوت على انه أكثر أهمية من العلم، وبين نيوتن الأولويات نفسها في عمله قبل ١٦٨٤.

(٢٥) وكان بيركلي صغيراً جداً بالمقارنة مع غيره من الفلاسفة الذين كانوا في أوجهم، حيث كان لديه ٢٥ سنة عندما نشر أبرز أعماله، مبادئ المعرفة البشرية principles of human knowledge. وهناك حالة مشابهة بشيلينغ، الذي انفجر على الساحة الفلسفية في ألمانيا في سن ال ٢٠. وفي كلتا الحالتين كان هناك اتصال في وقت مبكر مع الشبكة الأساسية، في الوقت الذي كان فيه الوضع الهيكلي سريع التغير. وعلى النقيض هناك هوبز ولوك المسنين صغاراً أو كباراً، كل من يحصل على المكانة المركزية في تلك اللحظات يحصد الشهرة.

(٢٦) انظر رسائل هيوم (جريج، ١٩٣٢ : ٢٣). حيث قدم هيوم نفسه في مقدمة من بحثه كماً تابعاً للوك، وشافتسبري، بتلر، والربوبيين الآخرين. وفي رسالة خاصة في ١٧٣٧، أشار إلى ديكارت، مالبرانش، بايل، وبيركلي ومفاتيح لأطروحته، مما يوحي على نطاق أوسع عن المجال الفكري الذي كان يهدف له. وكان هذا مجرد وقت نيوتن لحساب التفاضل والتكامل وتعرضه لهجوم لافتراضاته السطحية حول الصغر. في ١٧٣٤ وانضم بيركلي في النزاع مع نقد طويل، في أعقاب النقاط التي أثارها ضد الرياضيات في نظريته الجديدة من الرؤية. درس هيوم في إيدن، بورغ مع علماء الرياضيات نيوتن، وربما بما في ذلك كولن ماكلورن (١٢٢ في مفتاح إلى الشكل ١٠ ـ ١)، الذي كان قد مدد براهين نيوتن الهندسية وحصل على كرسيه في توصية نيوتن، الذي قاد نيوتن إعادة الإجابة إلى بيركلي في ١٧٤٢ (كيتشير، ١٩٨٤ : ٢٣٢ ـ ٢٤٠، جوزيف، ١٩٩٣). واختار هيوم موضوعاً لهجوم بيركلي، في بداية مقاله وقال إنه يكرس اهتماماً كبيراً للمجادلة ضد القسمة لا حصر له من الزمان

والمكان (أي، ضد موقف ماكلورين، نيوتن)، ولصالح نقاط قابلة للتجزئة، التي يجب أن تكون الأمور من تجربة كانت موجودة على الإطلاق. انتقد الهندسة (تخصص ماكلورين) كعلم لا يقين كبير له، نظراً لأنه يجب أن يمضي قدماً من خلال الاستقراء من الحواس، ويخلص إلى أن جميع المعارف، بما في ذلك الرياضيات، من المحتمل فقط وقوعها (هيوم، [١٧٣٩ ـ ١٧٤٠] ١٩٦٩: ٧٤ ـ ٧٥، ١٧٦).

(٢٧) من ١٧٧٠ و١٧٨٠ تضمنت تلك الفترات هوتون، التي قلبت جيولوجيا التسلسل الزمني في الكتاب المقدس، واللورد مونبيدو، الذي أنتج التكهنات في وقت مبكر على نشوئها، التطوري للبشر من القرود. والمصادر في التاريخ الاجتماعي لاسكتلندا (سي ام اتش، ١٩٠٢ ـ ١٩١١: ٦: ١١٧، ديشيز، جونز، وجونز، ١٩٨٦؛ شير، ١٩٨٥؛ كاميك، ١٩٨٣).

(٢٨) وكان هيوم فقط في منتصف العشرينيات من العمر عندما كتب أطروحته في ١٧٣٠. مرة أخرى، وكان عمره لا يقل أهمية فقط لأنه يتزامن مع الفرصة الهيكلية.

الفصل (١٢)

(١) هذا هو برغسون، ديوي، مور، رسل، فيتغنشتاين، كارناب، هوسرل، وهايدغر، وما لا يقل عن ١٢ آخرين في الطريق للفلسفة الفرعية: كروتشه، سيلك، مينونج، اسكيلر، كاسيرر، ريكيرت، ميكتارجيت، وايتهيد، الإسكندر، سانتيانا، ولويس سي. وبالنسبة إلى المصادر، انظر الفصل ١٠، الملاحظة ١ و٣. بالمقارنة مع الأرقام ١٠,١ و١١,١، نرى أن عدد الفلاسفة كبير في أي جيل من أوروبا ولا يتعدى أبدا أكثر من ٣ ـ على نمط يبقى على أن للمسيحية في القرون الوسطى، والإسلام، والهند، والصين، واليونان شأنهم. وبالنسبة إلى طريقتنا القياسية من ترتيب بواسطة كمية من الاهتمام في تاريخها الشامل، لـ ١٨٦٥ ـ ١٩٠٠ في عدد من الفلاسفة الرئيسيين هم (بيرس، جيمس، فريجة، برادلي، ونيتشه). وبالنسبة إلى الفلاسفة الثانويين، يرتفع العدد المحسوب ١٨٣٥ ـ ١٨٦٥ إلى ١٢، لـ ١٨٦٥ ـ ١٩٠٠ إلى ٩، و١٩٠٠ ـ ١٩٣٥ إلى ١٢. وهذه الأرقام مرتفعة مثل أو أعلى من تلك التي للأجيال حتى الأكثر نشاطا في كل من التاريخ قبل الميلاد، ٣٣٥ ـ ٣٠٠ في اليونان، وعندما كان هناك ثمانية من الفلاسفة الفرعيين و١٢٦٥ ـ ١٣٠٠ في العالم المسيحي في القرون الوسطى، عندما كان هناك ٩. يبدو أننا نخسر تدريجيا منظورا على ظهر الجيل الخامس من جانبنا، أن من ١٨٣٥ ـ ١٨٦٥، ويكاد يكون من المؤكد على الجيل ١٨٦٥ ـ ١٩٠٠. في الأجيال القليلة القادمة لمستقبلنا، بعض هذه الشخصيات الرئيسية تقع على النفوذ التاريخي الفرعي، وبعض الفلاسفة الفرعيين أصبحوا من الفلاسفة الصغار.

وعلى عكس الأرقام التي وضعت في وقت سابق في الكتاب، وهي كلها في كل قوائم الفصول ١٢ ـ ١٤ بالاسم، وبالتالي لا تميز تصنيفات من حيث القيمة والأرقام الرئيسية. وما يلي قائمة من الفلاسفة الأوروبيين في المرتبة الكبرى (كل رؤوس الأموال الثقافية) والثانويين بحلول جيل: ١٦٠٠: بيكون، سواريز، كامبانيلا، هربرت من شيربيري، بوهمه، غروتيوس، ١٦٣٥: ديكارت، هوبز، مور وكودورث وارتنود، وميرسين، جاسيندي، باسكال، ١٦٦٥: سبينوزا، ليبنيتز، لوك، ومالبرانش، بايل وثوماسوس: ١٧٠٠، بيركلي، وشافتسبري، هوتشيسون، وولف، فيكو، ١٧٣٥: هيوم وروسو، وفولتير، مونتسكيو، هولباخ ديفوار، وديدرو، دالمبرت ديفوار، كونديلك، بتلر، آدم سميث، ريد، ١٧٦٥: كانط، فيتشت، هامان، ليسينج، راعي، جاكوبي، شيلر، بالي، بينتام، كوندورسيه؛ ١٨٠٠:

شيلينغ، هيغل، شوبنهاور وشليرماخر، هربرت، مين دي بيران، كوزين، سان سيمون، ١٨٣٥ : ي. ق. مل، سبنسر، هكسلي، نيومان، كيركغارد، ايمرسون، كونت، ورينوفير، ماركس وأنغلز ولوتز، فيشنر، بوول، ١٨٦٥ : بيرس، جيمس، برادلي، نيتشه، فريجه، جرين، بوزينكيت، رويس، فونت، ماخ، برينتانو، ديلتاي، فون هارتمان، وهيرمان كوهين.

(٢) وفي الفلسفة الناطقة بالإنجليزية، لم تنشأ سمعة الكنسي بيركلي وهيوم في ١٨٧٠، وحتى ذلك الحين كان من المعروف على نحو أفضل وريد ستيوارت دوغلاد (كوفمان، ١٩٦٦ : ٢٧٧ ـ ٢٧٨؛ كوكليك، ١٩٨٤).

(٣) الحركات الفكرية في هذا الصدد تشبه الحركات الاجتماعية الأخرى (مارويل واوليفر، ١٩٩٣).

(٤) غوته في أسفاره في ١٧٧٤ بحث عن لافيتر، وكانا في رحلة معاً إلى أسفل نهر الراين، عندما تم صرح غوته مع شهرة جديدة من النشر، أن كلاًّ منهما التقى جاكوبي. وكان عادة عند المسافرين أن يقوموا بزيارة الفلاسفة المشهورين، وعلى العكس بالنسبة إلى المسافرين حيث كان استقبالهم من قبل الطامحين الأدبيين على طول الطريق. وتكرر النمط طوال السيرة الذاتية لغوته ([١٨١١ ـ ١٨٣٢] ١٩٧٤).

(٥) استغرق هيردر، وهو صديق آخر من كلا الجانبين من الشبكة، دعاية جاكوبي ليكون مفتاحا ويصبح متحمسا لسبينوزا. ورفض غوته كانط والعقلانية العلمية الجافة، وأشاد بالنبضات التي تتدفق من الطبيعة مثل اختراق متحمسي سبينوزا الذين لديهم ما لا حصر له من الصفات الإلهية (زاميتو، ١٩٩٢، ٢٤٣ ـ ٢٤٥). وتبدو الفلسفة الفيتالية vitalist لهيردير ظاهريا مثل الفلسفة الطبيعية لشيلينغ، والفلسفة من عقد من الزمان في وقت لاحق، إلا أن هذا الأخير سيكون منفذاً للمهمة في مرحلة ما بعد أدوات كانط: ولا للاصطناعية بداهة، التي تعبر عن مقولات الفهم، وجدلية الذات المتعالية. ويحفز كانط نفسه وربما تلميذه القديم إلى هذا الانقسام من خلال مراجعة خاصة به في ١٧٨٤ من راع لفلسفة دير جيشيتي دير مينشيهيت، الذي رفض على أساس الفلسفة النقدية راعي التخصيص، من التاريخ.

(٦) بحلول ١٨٠٢، بلغ عدد منشورات كانط ٢٨٣٢ وحدة (غاير، ١٩٩٢: ٤٤٩؛ باسيير، ١٩٨٧).

(٧) في الوقت نفسه تقريباً، وقعت فيتشة في حب أحد أقرباء الشاعر الشهير كلوبستوك. فتزوجها في نهاية المطاف بعد نجاح كتابه في عام ١٧٩٣ مما جعل من الممكن رفعه من الناحية الاقتصادية.

(٨) في عام ١٧٩٠ وتحول رجال الدين إلى موظفين في الفرنسية المدنية المنتخبة، في ١٧٩٤ تم استبدال المسيحية مع عبادة الربوبية الرسمية، مع استكمال بداية تقويم جديد مع سنة واحدة. واستمرت الكنيسة البابوية المدنية حتى ١٨٠١ مع نابليون ومع المسيحية كما أعاد البابا الكنيسة الرسمية للدولة.

(٩) وفي جو من المثالية، ونشأة العلوم الكهربائية، والتحرر الجنسي الذي يتم التعبير عنه عند شيلينغ في فرانكنشتاين وماري شيلي ولستونكرافت، وهي نصوص مكتوبة في عام ١٨١٦ في قلعة سويسرية للترفيه تتحدث عن صحابة بايرون وشيلي. وكان علم المعادن، حقلا جديد من الاكتشافات العلمية، وهو أيضاً موقع تكهنات رومانسية، في سياق ذلك الوقت، ولم يكن غير منطقي أن يكون

العضو الأكثر تطرفاً من دائرة رومانسية، وهو نوفاليس مهندس التعدين. واتبع نفس الجيل السابق السويدبورغ.

(١٠) وفي بارن في عام ١٧٧٠، لم يترك هيغل بصمته المستقلة حتى كان عمره ٣٧ عاماً، مع فينومنولوجيا الروح. وفي المقابل، كان شيلينغ (ولد عام ١٧٧٥) قبل الأوان، وهو زعيم مشهور من المثالية من قبل سن ال ٢٠، ورائد من ثلاثة أنظمة مختلفة في سن ٢٨ ـ قام بالتوضيح القسري أن ما يهم ليس السن البيولوجية ولكن الوقت المحوري داخل نشاط الشبكة. وكان كانط ناشراً وافراً من ١٧٨١ (العمر ٥٧) حتى ١٧٩٨ (العمر ٧٤)، عندما تم تنشيط الحد الأقصى حتى يكون في بؤرة الاهتمام.

(١١) واعترف أخيراً هولدرين باعتباره واحداً من أعظم شعراء اللغة الألمانية من خلال اهتمام ريلكه وجورج ستيفان بعد طبعة كاملة من أعماله التي ظهرت سنة ١٩١٣.

(١٢) وقعت الحادثة الشهيرة عندما تم رفع دعوى ضد شوبنهاور لرمي خياطة عند خروجها من غرفة المدخل له في برلين في عام ١٨٢١، وفقط عندما أصبح واضحاً أنه لن يكون له أي نجاح لإلقاء المحاضرات في منافسة مع هيغل (سافرانسكاي، ١٩٨٩: ٢٧١ ـ ٢٧٣).

(١٣) لا يعتبر آرثر شوبنهاور الوحيد الذي خاض الإبداع من خلال هذه الاتصالات، فوالدته الأرملة، يوحنا شوبنهاور، بدأت في كتابة المقالات والروايات في ١٨١٣، في وقت واحد تقريباً مع فلسفة آرثر، وأصبح في ١٨٢٠ كاتبة المرأة الأكثر شهرة في ألمانيا. وكانت قد استضافت السيدة أيضاً دي استيل، وغيرها من الكاتبات الشهيرات، وربما تكون الأخيرة من الثورة الفرنسية. ورثت عائلة شوبنهاور، ثروة التاجر، وهو مثال لطيف للاستثمار المالي في السعي المثابر من أجل المكانة الثقافية: فهم ليسوا مستهلكين، ولكن يؤدون دوراً للاتصالات الاجتماعية ووسائل الإنتاج الثقافي.

(١٤) وأضاف «إذا طلب مني حيث المعرفة الأكثر حميمية من الجوهر الداخلي في العالم، من أن الشيء في ذاته الذي اتصل بالإرادة للعيش، يمكن العثور عليه. . . ثم لا بد لي من الإشارة إلى النشوة في فعل الجماع» (مجلة شوبنهاور، نقلت في سافرانسكاي، ١٩٨٩: ٢٦٩).

(١٥) وهناك عناصر أخرى مميزة في رأس مال شوبنهاور الثقافي، تم معرفة فلسفته، التي كانت قد بدأت للتو إلى أن ترجمت في ١٧٩٩ ـ ١٨٠٢، المتاحة عن طريق شبكة اتصالات واسعة في مخيم عاطفي قديم. وفي هذه السنوات فقط بدأ فريدريش شليغل لتعزيز فقه اللغة السنسكريتية (١٨٠٨)، وأغسطس شليغل في ١٨١٨ في بون احتلت أول رئيسة ألمانية من الهنديات (هالبفاس، ١٩٨٨: ٦٣ ـ ١٠٧).

(١٦) لم تكن خلفية هيغل الفورية تميز خاصة بالمقارنة شوبنهاور: بعد أن ترك جينا في ١٨٠٦، أصبح رئيس تحرير صحيفة هامبرغ لمدة سنتين، وناظر من صالة رياضية في نورمبرغ لمدة ثمان سنوات، وأصبح أخيراً أستاذاً في هايدلبرغ في ١٨١٦ (خلفاً لفرايز، الذي ذهب إلى فيينا) قبل عامين من دعوته إلى برلين (غريغوري، ١٩٨٩: ٣٢ ـ ٣٣؛ كوفمان، ١٩٦٦: ٢٢٧ ـ ٢٣٠؛ سافرين سكاي، ١٩٨٩: ٢٥٢).

(١٧) ووجد في فرنسا، خليط من قواعد غير أكاديمية مختلفة طيلة القرن. ففولتير وروسو، على الرغم من شعبيتهما التي أثرت في نهاية المطاف في سوق النشر الجديدة، التي تعتمد على الدعم

المادي خلال معظم حياتهما وعلى الطراز القديم في رعاية الفرد. وتلقى فولتير عند نقطة واحدة بعض الرعاية الجماعية في أكاديمية فريدريك الكبير. وكان مونتسكيو، هيلفيتوس، هولباخ ديفوار، وتورغوت قد تلقوا الدعم الذاتي للأرستقراطيين، على الرغم من أنه تشكلت مصالحهم الفكرية من خلال الاتصالات مع الدوائر حول المشاريع الجديدة للنشر. وحول سوق النشر في ألمانيا والمهن المرتبطة بها، انظر بروفورد (١٩٦٥، ١٩٦٢) بروشويج (١٩٤٧) ويث ناو (١٩٨٩: ٢٢٨ ـ ٢٥١).

(١٨) وضح جوهان هيلبورن (١٩٩٤: ٢٦ ـ ٤٦) أن في فرنسا، حيث الصالونات الأرستقراطية في الفترة ١٦٥٠ ـ ١٧٩٠ جمعت بين حالة واعية من الخدم مع المثقفين الأكثر طموحاً، واتخذت هيمنة الأسلوب الأدبي إلى حد التطرف معايير المحادثة المهذبة والمسلية وجها لوجه التي تركز على الحجة المؤيدة في الطرافة والحكمة، وذكاء التعبير، والحط من حجة أو سعة الاطلاع المستمر كالمتحذلق. في هذا الوسط، كان ازدراء المواد الجامعية التقليدية قويا، وبصفة خاصة.

(١٩) هي مصادر في حركة لإلغاء الجامعية (ليليج، ١٩٤٨: ٢ ـ ٣، شنابل، ١٩٥٩: ٤٠٨ ـ ٤٥٧؛ ايز، ١٩٨٣: ١٨). على التعليم الألماني والإصلاح (بولسن، ١٩١٩وبروفورد، ١٩٦٥، برون اسكواج، ١٩٤٧، بين دافيد وزيلزوير، ١٩٦٢، هاميرستان، ١٩٧٠، طورنر، ١٩٧٤، ميكلاند ١٩٨٠، مولر، ١٩٨٧).

(٢٠) تأسست أول إدارة تعليمية مستقلة عن الكنيسة في بروسيا في عام ١٧٨٧، وهو مجلس يتكون من مسؤولين قانونيين، وأساتذة الجامعات وعمداء المدارس اللاتينية. وفي ١٧٩٤ جعل القانون الروسي جميع المدارس والجامعات مؤسسات الدولة. أعطى الإصلاحات بحلول ١٨٢٠ في كلية الفلسفة أساساً والمهن الأخرى: وتمت مهنة التدريس في إحدى المدارس الثانوية تحت شرط ثلاث سنوات من الدراسة الجامعية في كلية الفلسفة. وفي ١٧٠٠ كان معظم المعلمين في المدارس الثانوية طلاباً في اللاهوت في انتظار القس لتدريسهم. وجاءت الإصلاحات البروسية بعد ١٧٨٧ متزامنة مع رفع أجور المعلمين الثانويين إلى النقطة التي يمكن أن تتنافس مع الباستور (مولر، ١٩٨٧: ١٨ ـ ٢٦).

(٢١) على سبيل المثال، وسعت جامعة برلين في الفترة من ٢٨ كرسي لكل الأساتذة في ١٨١٠ ـ ١٨١٩ إلى ١١٥ مقعد من العام ١٩٠٩، ووسع مجموع أعضاء هيئة التدريس ٥٤ ـ ٥٤٠. في الجامعات الألمانية بوصفها هيئة التدريس، وارتفعت الأعداد في الكلية (بما في ذلك في صفوف أردينريوس، إإكستروردينريوس، وبريفتدوزنت) من ٨٩٠ في عام ١٧٩٦، إلى ١,٢٠٠ في عام ١٨٣٥، إلى ٣,٠٠٠ في ١٩٠٥ (ماكليلاند، ١٩٨٠: ٨٠، ٢٥٨ ـ ٢٥٩، ٢٦٦).

(٢٢) أنا وضعت جانباً بعض الحالات التي تزيد من تعقيد الحجة. فقد أصبح عدد قليل من الأفراد غير الأكاديميين مشهورين بالفلسفة حتى بعد الثورة العلمية في وطنهم: شوبنهاور، ماركس ونيتشه وسارتر وكامو. لكن معظم هذه الهجينة الأكاديمية، والمتسربين من الوظائف الأكاديمية (ينتهج سارتر الذي يدرس في مدرسة ثانوية نموذجية مهنة الأكاديمية الفرنسية، مثله في ذلك مثل برغسون). ونحن نرى بشكل عام في عمله تحولاً إلى الوراء في اتجاه وضع أدبي، واجتثاث التمييز بين الدور الفكري والثورة ضد المستوى الفني للفلسفة جنبا إلى جنب مع هذا الابتعاد من القاعدة الأكاديمية.

(٢٣) كانت شبكة العلاقات ايمرسون، قبل عملها الإبداعي الذي بدأ في عام ١٨٣٦، أدبية: فغوته، وكوليردج، وردزورث، كارلايل وينشلر يمثلون خليطاً من وحدة الوجود الجوثيك، وانبثاق الأفلاطونيين، والأفكار الأفلاطونية، والتملق من العباقرة مثل شكسبير. وتم استدعاء كانط في كثير من

الأحيان لكن تم تجاهل مميزاته، ومن نشوئها من الفلسفة النقدية مقابل التحجر الفكري، وفصل القضايا المعرفية لصالح حدس مباشر من أعلى الحقيقة. وكانت سانت لويس هيغلية أكثر صرامة ولكن غير أصلية في الشكل النموذجي للمستوردين الفكرة. وكانت ساحة الابتكار تهدف لتطبيق المناقشة الجدلية إلى الأحداث الجارية. وعلى سبيل المثال، في الحرب الأهلية، تقدم الولايات التي تمتلك الرقيق «الحق المجرد»، و«الأخلاق المجردة»، والاتحاد منتصر والدولة عند هيغل هي الأخلاق (بوشمان، ١٩٤٨ : ٣٢).

(٢٤) ثم كيف أنشأ الفلاسفة غير الأكاديميين في وقت سابق مثل ديكارت وسبينوزا أنظمة ميتافيزيقية؟ وكانت بصفة عامة، ضد نواياها المعلنة. فكانت جزءا من الثورة العلمية، وهذا يعني، حركة سريعة لاكتشاف العلماء التي كانت تهدف إلى استخدام حججهم العامة للتبرير. وكان هؤلاء المثقفون غير قادرين على استبدال الفلسفة مع العلم، لأن من يدافعون عن أسس العلم، واستمرار أي من هذه الحجج لمن يخلفهم، يعيد خلق المجال للفلسفة. ولماذا المفكرون مثل ديكارت أبقوا على المستوى التجريدي في حين أن الفلاسفة من ١٧٠٠ أو النفعيين من ١٨٠٠ قضاياهم محدودة في موضع المخاوف الكامنة، ولا يمكن تفسيرها من خلال هذا الجانب من القواعد المادية، لأن جميعهم من غير الأكاديميين. وكان المفكرون من ١٦٠٠ موجهين نحو داخل الشبكة الخاصة بها، وخصوصا ذلك الجزء منها الذي تم تنفيذ الحكم الذاتي عليه وإعادة البحث في العلوم الفيزيائية والرياضية، حين توجه الفلاسفة غير الأكاديميين لإرساء المنحى لما لها من قواعد في وسائل الإعلام الأدبية الشعبية والحركات السياسية.

(٢٥) «الدين على قوة حرمته، والقانون على قوة عظمته، في محاولة لسحب أنفسهم من [نقد]، ولكن قبل القيام بذلك، فإنها تثير الشكوك فقط، ولا يمكن الادعاء بأن الاحترام الصادق الذي كان سببا يدفع هؤلاء فقط الذين كانوا قادرين على الصمود في دراستهم الحرة والمفتوحة» (كانط، [١٧٨١] ١٩٦٦.

(٢٦) «لأنه إذا تكلم الله إلى الإنسان في الواقع، لن يعرف الإنسان أبداً أن الله هو الناطق. فإنه من المستحيل تماما لرجل التحكم في حواسه أبدا، وهي التي تميزه عن الكائنات المعقولة، والاعتراف بها على هذا النحو» (كانط، [١٧٩٨] ١٩٩١ : ١١٥).

(٢٧) التحقق من الحقيقة شبه التجريبية من هذه النقطة هو مصير كارليسكيو، التي أسسها دوق فورتمبرغ في مدينة شتوتغارت في ١٧٧٠ في وقت مبكر، ورفع مستواها من صالة رياضية للجامعة في ١٧٨١ (دي اس بي، ١٩٨١ : ٧ : ٣٦٦ ـ ٣٦٨؛ شنابل، ١٩٥٩ : ٤٢٤). وهنا كان موضع الثقافة العلمانية بشكل كبير، مع التركيز على برنامج تنوير العلوم العملية (الطب خاصة، والإدارة العامة)، بالإضافة إلى اللهجات المحلية. وشملت أبرز خرجيها في وقت مبكر (كل مع التدريب الطبي) شيلر (كما نشر جراح الجيش) وعلماء البيولوجيا كوفييه وكالمير. وقد قمع كالريسكيول في ١٧٩٤، في ذروة الفشل التعليمي خلال الأزمة التي كانت من الحروب الثورية. وكان الضعف الهيكلي الذي يوضح أن الإصلاح في العلمانية أيضاً اتجاه القضاء على جاذبية مهنة الرئيسي للجامعة التقليدية: مطالبتها للاعتمادات على وظائف في الكنيسة والقانون، والمهن التي تبنى على اثنين من الدولة البيروقراطية. تركت ثقافة التنوير والتعليم التعلق كثيرا على جاذبيته الشعبية لتحمل الصدمات في الدعم المادي.

(٢٨) وكان كانط وهو ابن صانع سروج، الذي كبر ونما في المدينة الجامعية؛ فيتشه، وهو ابن بائع متجول من الفقراء، وتلقى تعليمه من قبل الجمعية الخيرية لمالك الأرض المجاورة؛ هيردر وهو نجل مدير المدرسة، كان فقيراً حيث كان يدفع لكانط رسوم محاضرته، وآباء شيلينغ وهيدرلين كانوا من القساوسة. وكان والد هيغل في الخدمة المدنية العليا في واحدة من الدول الصغيرة، ولكن هيغل كان أيضاً يبحث على الدعم كمدرس خصوصي ومدرس في مدرسة ثانوية. أما المثقفون الأدبيون، على النقيض من ذلك، كانوا عادة من العائلات الثرية، بل كانوا أقل اعتماداً بكثير على وظائف منخفضة الأجر الأكاديمية أو الدينية، وكان لديهم فرص الحصول على وصلات الأرستقراطية لتصبح أعلى المسؤولين. وكان غوته، جاكوبي، وفريدريك شليغل من خريجي الجامعات في القانون، وأعضاء هيئة التدريس التي يفضلها الأرستقراطيون. وكان شوبنهاور، الذي كان واحداً فقط من المثاليين الرئيسيين وكان من الأثرياء بشكل مستقل، وتحمل ليكون مستقلا، وعلى المنوال نفسه كان غير مهتم بالإصلاح التربوي أو الديني.

(٢٩) وكان يهدف إلى توفير عدد مهم جداً من وظائف التدريس بسبب عدم مواكبة التعليم الرسمي في هذا الوقت. وكان لدى زعماء الإصلاح التربوي تجربة شخصية واحدة من النظم البديلة الرئيسية، وكان الدافع بقوة إلى الهروب من هذا البديل على أنه يمثل تدهور الحكم الذاتي للمعلم. وكان يمكن أن يكون السبيل الوحيد المتبقي لتصبح مهنة المدرس كالقس، مثل هذه المواقف كانت منخفضة للغاية ومعزولة من دفع معظم الشبكات الفكرية، في حين أن التدريس لا يقل عن عقد إمكانية الاتصال مع الدوائر المزروعة من الأرستقراطية أو العليا في المجتمع البرجوازي.

(٣٠) على الرغم من توفر فترات الركود في معدلات الالتحاق، لا سيما ١٨٣٠ ـ ١٨٦٠، بشكل عام كان نظام الجامعات الألمانية على أساس متين بعد ١٨١٠، بل على العكس تماماً من موقفها غير المستقر في ١٧٠٠. وبالمثل، يبنى على معيار تقدم مهنة الأساتذة التي تعتمد على منشورات أبحاثهم تدريجياً، وأصبحت مهيمنة في جميع أنحاء ألمانيا نحو ١٨٥٠ (جارسيو، ١٩٨٢، ميكيلاند، ١٩٨٠، ١٤٨، ١٧١، ١٧٢، ٢٤٢، ٢٤٧).

(٣١) نجاح في تطوير فكرة كانط الفكرية (بيزير، ١٩٩٢ واميرسيك ١٩٩٢ ويركميستر ١٩٨٠ وجاير ١٩٨٧ لشغل مناصب وتفاصيل الشبكة لولفيانز وبيتيست، والأكاديميين في برلين، انظر دي اس ني (١٩٨١) واب (١٩٦٧).

(٣٢) في أسسه الميتافيزيقية للعلوم الطبيعية (١٧٨٦). واصل كانط هذا المشروع إلى نهاية حياته، وترك العمل من ١٨٠٠ في وقت مبكر إلى أن ينشر بعد وفاته (فريدمان، ١٩٩٢: ١٨٥ ـ ١٩١، ١٩٩ وويركميستر، ١٩٨٠: ١٠١ ـ ١٢٨). ويعتمد النضج وصلاحية العلم على مدى نقله على طول هذا الطريق. ودرس كانط الكيمياء، وخصوصا في نسخة ستال، وقدم مبادئ تجريبية فقط، وليس بعد تلك الضرورة؛ مع تطور الكيمياء الكمية في ١٧٩٠، وقدم كانط تأييده لنظام لافوازييه.

(٣٣) ووصف فيشته أسلوباً أساسياً من المثالية: «هذا يظهر أن ما يتم أولاً في إعداد المبدأ الأساسي وأثبت مباشرة في وعيه، من المستحيل ما لم يحدث شيء آخر معها، وأن هذا شيء آخر لا يمكن إلا معه، وهلمّ جرّاً حتى يتم استنفاد كامل لما عُرض أولاً، وهذا الأخير هو، بالنسبة إلى إمكانيتها، واضح تماماً» (فيشته، [١٧٩٤ ـ ١٧٩٧] ١٩٨٢: ٢٥)، ٣٤.

(٣٤) «ليست هناك حاجة لإنذار سابق لأوانه في واقع الأمر أن هذا الاقتراح يتعارض صراحة مع المبدأ الأول. . . ويكفي أن هذا الاستنتاج التالي بواسطة الاستنتاجات الصحيحة من المباني المنشأة، ما لا يقل عن ذلك الذي كان مخالفاً. وعلى الأرض من وحدته تظهر في الوقت المناسب» (فيتشه، [١٧٩٤ ـ ١٧٩٧] ١٩٨٢ : ١٥٣ ؛ راجع ص٩٨ و٢٢٦): «ويتم تسوية كل التناقضات من قبل تقرير أكثر دقة من المقترحات في الفرق، وهكذا أيضاً هنا. يجب أن يكون افتراض النفس كما لا حصر له في أحد معانيها، وكما هو محدد في بلد آخر».

(٣٥) يلخص فيتشه نفسه من «جوهر متسامي المثالية» ما يلي: «إن مفهوم الوجود ليس بأي حال مفهوم أساسي وأصيل، ولكن ينظر إليه على أنه مجرد مشتق، كمفهوم مستمد، في ذلك، من خلال معارضة للنشاط، ومن ثم فإنه مفهوم سلبي فقط. والمثالي، والشيء الإيجابي الوحيد فيه هو الحرية، والوجود، بالنسبة إليه، وهو مجرد نفي هذا الأخير» (فيتشه، [١٧٩٤ ـ ١٧٩٧] ١٩٨٢ : ٦٩). والهدف هو التعرف على الذات الشخصية مع الحرية ومع الأبدية المطلقة بقوة ولاسيما في بيان فيتشه الشعبي عن دعوة الإنسان، وكتب في عام ١٨٠٠ في ذروة هويته مع الحركة الرومانسية. وتم تنفيذ الفكرة في المثالين الآخرين في هذا الوقت، كما هو الحال في تحقيقات شيلينغ الفلسفية في طبيعة حرية الإنسان (١٨٠٩).

(٣٦) كان التاريخ الأول من الفلسفة يهدف لتجاوز النماذج اليونانية على أساس ليوريتيز ديوجين، وإعطاء بعض الاهتمام لفلسفة حديثة نسبياً من بروكر (مجلد ٥، ١٧٤٢ ـ ١٧٦٧.) في لايبزيغ (اب، ١٩٦٩ : ٦ : ٢٢٧، سانتينيلو، ١٩٨١). أبقى باركر التقليدية من حيث الشكل وسرد وجهات نظر موازية من مختلف المدارس بدلا من محاولة تفسير لماذا طور الفلاسفة حججهم. وتزامنت الجهود الأولى لتطوير التاريخ الزمني للأفكار الفلسفية مع ثورة الجامعات الألمانية: تيديمان (٦ مجلد، ١٧٩١ ـ ١٧٩٧) (في لايبزيغ وتنيمان (١١ مجلد، ١٧٨٩ ـ ١٨١٩) في لا بيرنغ. اقترب هيغل من مسار عملهم، في حين تبين أن واحدا يحتاج إلى فلسفة لذاته لكتابة تاريخ الفلسفة على نحو فلسفي. ومع هيغل تحول التركيز إلى التسلسل الكنسي الحديث، بدلاً من البقاء على المقام مع اليونانيين. وبالتالي ساهم هيغل مع أرسطو، الذي جعل هناك تحركاً مماثلاً في التأريخ للفلسفة اليونانية القديمة، والتركيز على نظام تجميع وساطة جميع الأطراف، وعلى الإمكانية الحيوية باعتبارها مادة الوزراء. وعن التنمية الفكرية لهيغل، انظر هاريس (١٩٧٢، ١٩٨٣، ١٩٩٣). وبدا ماركس، الذي يوازي هيغل في العديد من الطرق خلال الجيل التالي، بالتخصص في الفلسفة القديمة، وكتابة أطروحته على الماديين الأبيقوريين.

(٣٧) حدد هيغل نقداً في بداية نظامه، في مقدمة لعلم ظواهر الروح ([١٨٠٧] ١٩٦٧ : ١٠٠ ـ ١٠٧)، وتكرر ذلك في كتابه المنطق ([١٨١٢ ـ ١٨١٦] ١٩٢٩ : ٢ : ٢٥١ ـ ٢٥٢). ولم يسبق لهيغل أن كان له مثيل هنا، في ١٧٥٠ ورفض بيتيست كروز في مهاترات ضد ولفيانز الرياضيات. وادعى هيغل أنها أكثر إدانة باعتبارها الحداثة الأكاديمية، وهذه الطريقة الحسابية في العلم «تنتمي إلى مرحلة من الثقافة النفسية التي مرت الآن بعيداً» (هيغل، [١٨٠٧] ١٩٦٧ : ١٠٦).

(٣٨) أصبح فرايز وهيغل أساتذة في فيينا في عام ١٨٠١، مما أدى إلى سباق منشور في فرايز الذي انسحب في وقت مبكر. وحصل فرايز على منصب في هايدلبرغ في عام ١٨٠٥، وكان هذا في وقت لاحق يمثل أول منصب لهيغل، عندما انسحب فرايز في عام ١٨١٦ لاتخاذ أستاذية في مركز جينا القديمة. وتنافسا على حد سواء للحصول على الوظيفة بعد وفاة فيتشه ببرلين في عام ١٨١٤، ولكن

الآن في هذه الفترة من المحافظة المتنامية، والأنشطة واجه فرايز في الحركة الطلابية الجذرية مشاكل مع السلطات مما جعل هيغل أكثر قبولاً.

(٣٩) يهدف شيلينغ أيضاً بالمعنى العملي للتخلي عن الفلسفة الفطرية قبل انفجار أول خلعه للحماس في أوائل ١٨٠٠، وترك المجال لتلاميذ الثانوية لاستغلاله، وتحرك في الحقل الإنساني الأكثر ملائمة من المقارنة والأساطير.

(٤٠) ماكغريغور (١٩٩٢). وهنا مرة أخرى بعد هيغل جاء مسار فيتشه، وخاصة في مخطط شبه اشتراكي مع هذا الأخير، والدولة الصناعية مغلقة (١٨٠٤).

(٤١) فمن المفيد مقارنة بسبينوزا، الذي يعرف أحادية النظام الذي يحمل بعض التشابه إلى الميتافيزيقا المثالية. ولكن سبينوزا نفى حرية الإرادة، في حين أن المثالية تتعالى بها إلى أقصى الميتافيزيقا. وليس هذا هو الوضع المحيط السياسي الذي يجعل الفرق في وجهات النظر خلال شباب سبينوزا، وكانت المقاطعات المتحدة على اعتراف نهائي من النضال الثوري من أجل الاستقلال من إسبانيا (١٦٤٨)، والجمهورية الهولندية في ١٦٦٠ و١٦٧٠ التي كانت الدولة الأكثر نزاهة في العالم. وكانت أنشطة سبينوزا السياسية نفسها باسم حرية المعتقدات الدينية الخاصة، في حين أن المثاليين الألمانيين انتزعوا السيطرة على النظام التعليمي من علماء الدين والتبشير وحرية الإبداع من كلية الفلسفة. فالاختلاف في القواعد التنظيمية فوري للحياة الفكرية، بدلاً من السياق السياسي ككل، وهو ما يفسر المواقف المتباينة حول حرية هذه النظم الفلسفية.

(٤٢) مصادر عن تاريخ إصلاح الجامعة الإنجليزية (روث بلات، ١٩٨١، إنجل، ١٩٨٢؛ الأخضر، عام ١٩٦٩؛ ريختر، ١٩٦٩)؛ للمقارنات الدولية، انظر في روث بلات ووايت روك (١٩٩٣).

(٤٣) وأعرب برادلي ساخراً موقفه تجاه السلطة الدينية عن طريق وقوف دراجته في مصلى كلية ميرتون، بناء على احتجاج أنه تم تدنيس المكان المقدس، أجاب برادلي أنه مستعد لأن يمتلكها لأنه قدسها (ريختر، ١٩٦٩: ٣٦ ـ ٣٨).

(٤٤) لمعرفة تفاصيل مكشوفة في العالم ليست بدائية أو بسيطة، ولكن إنجاز متقدم يرتكز على الفروق الفكرية الكثيرة. ونحن أنفسنا، فضلاً عن الأطفال والحيوانات، أعلن برادلي، تلقيه في البداية المسلمات. حتى («هذا»، «هنا») هي في بعض المسلمات، كلمات الاحتجاج بحالة من الحالات. ومما لا شك فيه، فإن هناك جانباً لا يوصف بفهرسة كل جانب من كل تجربة، لكنها لا تكمن في خصوصية تلك اللحظة، ولكن في الحقيقة أن كل «هذا» ما لديه عن واقع موضوعه ككل، بل هو الجامع الذي هو مفهرس بشكل لا يوصف. وقد لاحظ برادلي العواقب والميتافيزيقا من قبل، مشيراً إلى أن «هذا»، خلافاً للأفكار الأخرى، لا يمكن أبداً أن يكون رمزاً لشيء آخر. وإذا ما تمكنا من العثور على كل الأفكار والمحتويات التي تستخدم مثل الصفات من شيء آخر، فهذا من شأنه أن يفتح الطريق أمام برهان جديد أنطلوجي لانسيليم (برادلي، (١٨٨٣) ١٩٢٢: ٢٧، ٣٥، ٦٩، ٩٨).

(٤٥) كان وليام جيمس عضوا أجنبياً أسس الجمعية الأميركية لأبحاث روحية في عام ١٨٨٤، وخلال ذلك الوقت عندما كان يعمل في الفلسفة. وشارك بيرس ورويس في ١٨٨٠ و١٨٩٠ في البحث عن بيوت الرعب، وتحول الجدول (مايرز، ١٩٨٦: ١١؛ برنت، ١٩٩٣: ٢٠٩، ٢١٥، ٢٢٣).

(٤٦) بدا منطق برادلي (١٨٨٣ : ٥٣ ـ ٥٥) بحجة مماثلة إلى حد ما: في الخيال من ذرية الآن بسبب وجود مزيج من (اثنين من الأحداث في وقت واحد)، وبالإضافة إلى وجود (ظهور حقيقي في السلسلة الزمنية، ولكنها ليست في الوقت). وخلص برادلي الذي هو نفي وجود من الزمن. بالنسبة إلى برادلي، يعتبر الوقت مجرد مظهر، وأنه قد يكون هناك أي مقدار من الوقت لتتسلسل حكمه في المطلق.

(٤٧) وقد وضع ذلك في محاضرات جيفورد، ١٩١٦ ـ ١٩١٨، ونشر في عام ١٩٢٠ مثل الفضاء والوقت الإله. وكانت عملية وايتهيد الحقيقة (١٩٢٩) من محاضرات جيفورد ل١٩٢٦ ـ ١٩٢٨. وكان كتاب جيمس الأصناف من الخبرة الدينية Varieties of religious experience من المحاضرات لعام ١٩٠٢. وكانت محاضرات جيفورد في الدين الطبيعي، مقتربة من معاقل اللاهوتية الاسكتلندية بادنبره وغلاسكو، والمروج الرئيسية للفلسفة المثالية.

(٤٨) راسل (١٩٦٧). تظاهر وايتهيد ربما لأن المثالية الألمانية اكتسبت سمعة سيئة تحت تأثير جدل راسل، بأن نظامه كان تطوراً من الموضوعات في التقاليد الكلاسيكية من ديكارت إلى لوك وهيوم، في الواقع مناقشة وايتهيد لهؤلاء المفكرين ركزت بشكل كبير على عيوب من الإحساس والعقلانية. وتلقى ليبنيتز، المفكر الذي كان أكثر شبهاً، إشارات صريحة قليلة نسبياً. ولخص وايتهيد والإسكندر في الواقع مواقف ليبنيتز وسبينوزا من حيث تجمع العشرين من دول الساحل والمثالية الموجهة علمياً.

(٤٩) وأشارت ظاهرة لجميع الفترات التاريخية من قبل علماء الاجتماع من الدين (ستارك وبينبريدج، ١٩٨٥؛ فينكي وستارك، ١٩٩٢).

(٥٠) كوك ليك (١٩٧٧ : ١٣٥ ـ ١٣٦؛ ٢٣٤ ـ ٢٣٥). وكان رويس يأتي كطالب في الدراسات العليا لهوبكنز من بيركلي، حيث كان غيلمان الرئيس قبل هوبكنز، فكان عرض للمثالية التي كتبها موريس هوبكنز، وكان يدرس أيضاً جون ديوي. وخلال زيارته لألمانيا، درس رويس مع وتز، فونت ووانيل باند. مميزاً للأميركيين في هذه الفترة، وكانت فلسفته أكثر مثالية من أساتذته الألمانيين.

(٥١) ويمكن إرجاع هوية جيمس التأديبية التابعة للتغيير في ألقابه على التوالي: أستاذ مساعد في علم وظائف الأعضاء في عام ١٨٧٦، وأستاذ مساعد في الفلسفة عام ١٨٨٠، وأستاذ في عام ١٨٨٥، وأستاذ علم النفس في عام ١٨٨٩، إلى أستاذ الفلسفة في عام ١٨٩٧ (بورينج، ١٩٥٠ : ٥١٠ ـ ٥١١).

(٥٢) لهذا السبب اعتبر بيرس الرياضيات تحقيقا في العواقب، من الفرضيات، وابتكر نفسه تداوين رياضية مشابهة لعمل ددكيند وكانتور (دي اس بي، ١٩٨١ : ١٠ : ٤٨٤).

(٥٣) بوشلير (١٩٥٥ : ٣٥٤، ٣٥٦). وأشار بيرس إلى أن نتائج التراجع لا حصر لها عندما يحاول أحد تحليل أنواع معينة من العلاقات: وهو بيان من العلاقة التي يجب أن تتسم بها دائماً علاقة العلاقات على رعاياهم، وهلمّ جرّاً. وهي حجة التشابه لبرادلي، إلا أن من وجهة نظر بيرس والرياضيات، هناك سلسلة متداخلة من مثل هذه العلاقات ينطبق عليها تعريف الاستمرارية»، كما أنه في كل جزء هو من نفس الطبيعة كله» (اب، ١٩٦٧ : ٦ : ٧٦).

(٥٤) برينت (١٩٩٣ : ٣١١، ٣٠٠، ٢٠٩)، بوتشلير (١٩٥٥ : ٣٢٣). ولخص ايزيل (دي اس ني، ١٩٨١ : ١٠ : ٤٨٥) «القياس المنطقي للطبيعة، مما يجعل هناك سهولة الحث والخطف».

(٥٥) هذا ما يؤكده على نمط نظيراتها الأوروبية المختلفة عن البراغماتية. ففي ألمانيا، حيث فسر ماخ القوانين العلمية والعملية الروائية، واجتمع بالفعل بجيمس وأعجب بماخ خلال زيارة إلى القارة في عام ١٨٨٢، قبل وقت طويل من صياغة مذهبه البراغماتي خاصة (جونستون، ١٩٧٢: ١٨١). وفلسفة فاينغر (١٩١١) كما لها صدى بالمثل مع جيمس. ولكن لأهداف كانت مختلفة تماما عن اهتمامات جيمس الدينية. وكانت وضعية ماخ هي علمية بحتة، وفاينغر هو كانط الجديد المهتم بصحة النماذج من الخبرة في ظل عدم وجود شيء في حد ذاته. ولم تصبح البراغماتية أبدا حركة ذاتية واعية في ألمانيا كما كانت في الولايات المتحدة. وفي مدار الجامعات الألمانية التي لديها أجيال من المثاليين منذ فترة طويلة، ولم يكن هناك طلب لمثل هذا الحجر خطوة بين المثالية الدينية والعلمانية. حيث نقوم بالعثور على التماثلية في الولايات المتحدة في إيطاليا، حيث هناك حركة براغماتية، بقيادة كالديروني، نشأت بعد وقت قصير من قمة المثالية. وفي هذا الإطار نشأت حركة براغماتية في أمريكا: حيث كان النظام الجامعي تحت الإصلاح، كما أنها آمنت بانتزاع السلطة من أيدي الكنيسة وتكوين نظام على النمط الألماني التعليمي. وكانت البراغماتية الإيطالية منزلة في منتصف الطريق بين الوضعية والمثالية، وانتقدت كلاً من المدارس، وعناصر الاقتراض على حد سواء.

(٥٦) كان لحجة بيبرس في ١٨٦٨ صدى على حد سواء مع السلاسل السيميائية ومع هذه المناورات في وقت لاحق من المثاليين مثل رويس. ويحمل بيرس الشك الديكارتي الذي يعبر عن الاستحالة، في حين يخلص رويس إلى أن أكبر الذات هي وراء هذا النشاط من التشكيك، ويكون بيرس الأفكار نفسها التي وضعت في شك من العلامات، الذي هو المعنى في نظام العلامات وفي المجتمع الاجتماعي الذي يستخدمه.

(٥٧) وكثيراً ما يصور حياة بيرس باعتبارها ميلودراما تدل على الأحكام المسبقة الأخلاقية في عصره، وفشل أمريكا لتكريم عبقري. بدلاً من ذلك، يعطي برنت (١٩٩٣) تفسيراً اختزالياً للصعوبات لمهنة بيرس ونتيجة الألم العصبي المزمن، التي حملته على المخدرات، وأدى هذا بدوره إلى حلقات من عدم المسؤولية المالية والمهنية، ونوبات الغضب، والعنف ضد زوجاته والخدم. وحتى الآن يبدو أن آلام بيرس العرضية، مثل ميله لخلافات شخصية، تزامنت مع أوقات عدم الاستقرار والتوتر في مسيرته الفكرية، وهو نفسه اعترف في نهاية المطاف الذي تم تعيينه لأسباب عاطفية شديدة (برنت، ١٩٩٣: ٢٩٤). يعتبر التفسير السوسيولوجي أكثر موقفا لبيرس في شبكة تقدم له طموحات كبيرة وموارد، ولكن وضعت عقبات كأداء في طريق خلق موقف فكري واضح.

(٥٨) وكان بيرس آخر معلمي ديوي، الذي يوضح أن الطاقة أعطت بعض المؤشرات على ما يمكن عمله في واجهة من المثالية والعلم، ولكن بيرس السيميائي الرسمي لم يعجب بالعطف عند ديوي غير الرياضي على الإطلاق.

(٥٩) شدد علم النفس التجريبي في أصوله الأكاديمية على تداخل علم وظائف الأعضاء والفلسفة لأنه تم إنشاؤها على الانضباط من قبل هجرة فسيولوجية طبية إلى فلسفة الرئيسين جيمس في الولايات المتحدة، وفونت في ألمانيا الذي له دوافع كثيرة تعبر عن النقص في عدد من المناصب في كليات العلوم والفائض من المناصب في فلسفة (بن دافيد وكولينز، ١٩٦٦). وكان معظم الأمريكيين الفلسفيين في هذا الجيل من تلاميذ من فونت.

(٦٠) وقام روكميك (١٩١٢) بتأسيس أول قسم لعلم النفس المستقل في العالم من قبل ج. ستانلي هول، معلم ديوي القديم، في جامعة كلارك في عام ١٨٨٩. وكان علماء النفس في ألمانيا التجريبية، متخفين في أقسام الفلسفة في النظام الجامعي الذي لم يعد يفرق بين مناصب جديدة، والذي لم يطور أبداً المدرسة السلوكية، ولكنها واصلت التركيز على الوعي الفلسفي مع الاستبطان في علم النفس (١٨٧٠ ـ ١٩١٠) ثم علم النفس الجشطالي (١٩١٠). ونظرت في أصول علم النفس التجريبي في إطار منظومة الجامعة الألمانية في الفصل ١٣.

الفصل (١٣)

(١) تكررت هذه النقطة مع كلاين (Kline) (١٩٧٢ : ٦٢٣) في وقت متأخر من ١٨١٠ بواسطة ديلامبر، سكرتير قسم الرياضيات والفيزياء من معهد فرنسا.

(٢) وكان لأبل خمس ورقات في العدد الأول من الجريدة اليومية لسيريل (بما في ذلك قرار له لغز منذ فترة طويلة من الحل العام للمعادلات(ونظرية جالويس العامة لملاءمته مع المعادلات الجبرية عن طريق نظرية المجموعات التي تظهر في مجلة ليوفيل في عام ١٨٤٦.

(٣) حاول الرياضيون الممارسون، مثل يولر، لاغرانغ، وغاوس، من حين لآخر توضيح القضايا السيئة السمعة، مثل سلسلة متباينة (بوير، ١٩٨٥ : ٥٦٢، ٥٦٦)، ولكن كما استكشف قضايا معينة بدلاً من الاهتمام المنهجي.

(٤) هذا يساعد في تفسير سبب الابتكارات في مجال النظم البديهية الأساسية التي جاءت الآن من معلمي المدارس على هامش العالم الرياضي، مثل لوباشيف اسكاي في روسيا، بولياي في المجر، وغراس مان في أثناء تدريس اللغة الألمانية في النادي الرياضي الجمانزيوم. واكتشف المزيد من هذا في القسم الخاص بانجلترا، «مزايا تعبير ريفي».

(٥) هذا لا يعني أنه لم يتم تقديم التفسيرات المادية لغير الهندسة الإقليدية، على سبيل المثال، ويمكن اعتبار الهندسة إهليلجياً مثل الشكل الهندسي لسطح الكرة. حاول غاوس حوالي العام ١٨٢٠ قياس الزوايا بين قمم الجبال وذلك لاختبار الهندسة التي تتناسب (كلاين، ١٩٧٢ : ٨٦٧ ـ ٨٨٠). وكان من غير الهندسة الإقليدية أكثر من نقطة يتم الاعتراف العلني بها من التحول الكامن في طريقة عمل علماء الرياضيات. اندلعت أبعاد الهندسة، التي كانت تستخدم أحيانا في التلاعب بفنية بحتة من قبل دالمبرت ديفوار ولاغرانغ، والاتصال مع العالم المادي حتى أكثر حسما من قبل في ١٨٤٠. وكان أقدم الرياضيين مثل غاوس يتوقع بعض هذه المفاهيم من خلال اتباع مسارات الخروج المتاحة في الممارسة الرياضية القائمة، ولكنهم فشلوا في رؤية الأهمية المحتملة لأنها كانت لا تزال تعمل في إطار مرجعي، وترتكز على عدم وجود تمايز بين الرياضيات والعلوم التطبيقية، التي يجب أن يكون لها معنى المفاهيم الرياضية البديهية. وعدم رغبة غاوس بنشر الكثير من أفكاره، على النقيض من اندفاع كوشي الطموح إلى الطباعة باهتمام جديد من الرياضيات البحتة، ويظهر جزء أساسي للسياق الاجتماعي يلعب في اختيار الأفكار من غير المركزة على ظهر الأرض ووضعها في مركز اهتمام.

(٦) جميع أطروحات المقولات هي التي سيتم تحليلها في المقترحات مؤكداً وجودها أو منكراً، «جميع الرجال هم فانون» تصبح «الرجل الخالد لا وجود له»، و«كل المثلثات لها ١٨٠ درجة» تصبح

«لا يوجد أي مثلث ليست زاويته ١٨٠ درجة» (جونستون، ١٩٧٢ : ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ ليندين فيلد، ١٩٨٠ : ٤٨ ـ ٥٣).

(٧) هذا مذهب برينتانو المتشابه، تطور في الوقت نفسه تقريبا، أن العقل يشير إلى الأشياء، أي شيء بصفة عامة، وإذا جاز التعبير، وهناك الكثير المطلوب شغله بأشياء معينة. وعند برينتانو، يتم خلط المذهب مع علم النفس التجريبي، ويمثل موقف هوسرل، وهو فرع من شبكة برينتانو على حد سواء، وفريجة، مقتطفات من مفاهيمها للظواهر العامة.

(٨) وبعبارة أخرى: يمكن أن يؤخذ بيان وظيفي كامل المحتوى لبيان الدرجة الثانية، وبالتالي، يمكن معالجة الوجود باعتباره مفهوما من الدرجة الثانية، ولكنه غير صالح لانهيار المستويات والتعامل معها باعتبارها سمة من المفهوم من الدرجة الأولى ضمن القوائم المتداخلة. وهذا هو الخطأ الذي فعله ديكارت عندما قال إن الألوهية تعني الوجود كما أن مفهوم المثلث يعني الحقائق حول زواياه. وبنفس الطريقة، حيث يصبح هناك محدد الكمية العالمي («جميع») هو مفهوم الدرجة الثانية الذي يعبر عن تعقيدات مخفية في اللغة العادية (نيل ونيل، ١٩٨٤ : ٥٠٤، كوفا، ١٩٩١ : ٧٣).

(٩) هذه هي مشكلة لبينزيان من هوية غير معروفة مرة أخرى. وأشار فريجه (Frege) إلى أنه لا يمكن حلها عن طريق التمييز بين المواقف المختلفة في المكان أو الزمان، لأن هذه المسألة تثار مرة أخرى في هذا السياق.

(١٠) أصدر كانتور أسلوباً واحداً إلى واحد من المراسلات، ومفهوم كانتور للقوة أو عدد الكاردينال مجموعة مشابهة لأرقام وجوه فريجه والأفلاطونية.

(١١) يتقارب فريجه هنا بطريقة عجيبة مع برادلي، الذي عقد أيضاً في منطق مختلف جداً لعام ١٨٨٣ أن جميع البيانات الحقيقية تعبر عن كائن واحد، هو الكون. وتتبع المثالية البريطانية والألمانية الشكلية والمنطقية مساراً مماثلاً بقدر ما ترتد عن عدو مشترك ألا وهو المنطق التجريبي على طريقة مِلّ (J.S.Mill).

(١٢) وعندما وسعت الحركة اللوجيستية كاملة البحث عن سابقاتها، وأضافت أيضاً بولزانو بأثر رجعي للآلهة. في بداية ١٨١٠ كفيلسوف، وعالم الرياضيات في وضع ما قبل التأديبية للجامعة من الطراز القديم (براغ) على هامش النظام الألماني، وقام بولزانو بدحض كانط مع مزيج من الميتافيزيقا ليبنيتز وحساب الكائنات المتناهية الصغر (كوفا، ١٩٩١ : ٢٦ ـ ٣٢، بوير، ١٩٨٥ : ٥٦٤ ـ ٥٦٦). وشملت النتيجة الفروق المختلفة التي تشبه نظم فريجه وخلفائه. وتم تجاهل بولزانو، ويرجع ذلك في جزء منه إلى عزلته عن الشبكات من الوقت؛ وأن عمله يفتقر إلى حملة لاومني في الرمزية التي أصبحت علامة للحركة في وقت لاحق، ودفنوا ابتكاراته في النظام الميتافيزيقي. وكما في غيرها من الحالات التي تم الاعتراف بالتخطيط لها فقط في وقت لاحق، وأشار بولزانو إلى أهمية وجود حركة واسعة النطاق لجمع التفاصيل من البيئة المحيطة، وتركيز الاهتمام عليها والمعالم من وجهة نظر عالمية جديدة.

(١٣) في وقت واحد تقريبا، في عام ١٨٤٤ أنتجت غراسمان التعميم على نطاق أوسع حتى من أرقام معقدة، الذي يرتبط بالأبعاد الهندسية، وتسقط ليس فقط بطريقة تبادلية ولكن أيضاً بالقانون النقابي. وكان عمل غراسمان الصغير المعترف به حتى ١٨٦٠. وكان الفرق في الشهرة يرجع إلى حقيقة أن عمل هاملتون جاء في ذروة الجدل حول أساسيات الرياضيات البريطانية، في حين غراسمان كان يعمل في منطقة الجانب الآخر من الموضوعات التي تركز الانتباه على الرياضيات الألمانية والفرنسية.

ولم ينشأ غراسمان في شبكة من علماء الرياضيات وعلماء الألمان الرائدة، ولكن بوصفه تلميذ لاهوت لشلايرماخر. وضمن المفاهيم السائدة في الرياضيات، اعتبرت هذه المنظمات الابتكارات في علم النفس اللاهوتي وليس في سياق الرياضيات بدقة. إن لدى هاملتون كذلك اتصالات مثالية ألمانية باعتباره زميلاً لكوليردج، وادعى أن «الكواتيرنيون» له بعد كوني بدلاً من مجرد أهمية رياضية (هانكينز، عام ١٩٨٠).

(١٤) يعبر سير وليام هاملتون وبولزانو (انظر الملاحظة ١٢) عن تشابه الهيكلية: كلاهما كان من المحافظين الفلسفيين في الجامعات المحلية الذين وجدوا حافزاً لهم في معارضة تدفق أتباع كانط المألوفين. وفي كلتا الحالتين وضعت الابتكارات الأساسية في المنطق في ١٨٣٠ التي لم يتم التعرف عليها حتى وقت لاحق.

(١٥) مرة أخرى في عام ١٨٦٣ كان يهدف مِلْ لتعزيز فلسفته المنهجية باستخدام سير وليام هاملتون كالسيف المغول. وكان يعرف جيداً خصوصاً هاميلتون في أمريكا، حيث الكلية الاسكتلندية لعلم النفس التي سيطرت على الكليات، وهناك أصبح موضع البعثات، وهنا أصبح موضوع النقاشات من التي أظهرت حتى الآن آخر الابتكارات في المنطق، وذلك من بيرس في ١٨٧٠. كما رأينا في الفصل ١٢، نقطة بداية بيرس في الرياضيات، من خلال عمل والده، وكان امتدادا لكيلي وطريقة سيلفستر لاختراع الجبر البديل، الذي كان معمما من أربعة هاملتون. وكان بيرس مستورداً أميركياً للرياضيات البريطانية والشبكات الفلسفية التي جمعت بين الخلافات الخاصة بهم في نظام متكامل.

(١٦) بل هناك صلة شخصية في لب الاتجاه النفعي: فجون ستيوارت ميل كان الأب الروحي لراسل. وقد مكن ذلك بالكاد هنا من إنتاج تأثير مباشر فكرياً أو عاطفياً، لأن مِلْ توفي عندما كان راسل يبلغ من العمر سنة واحدة. ولكن ذلك يوضح بشدة كيف أنّ مركزية راسل كانت في بنية شبكة فيكتوريا في وقت متأخر، الأمر الذي يجب أن يكون على شكل مسار فكري. وقد تربى على يد جده وجدته، اللورد راسل، المقدم لمشروع قانون الإصلاح في عام ١٨٣٢ ورئيس وزراء لاحق، والسيدة راسل، وهو ليبرالي سياسي صريح ومروج لأسباب المنفعة.

(١٧) كلاين (١٩٧٢: ١٠٣١ ـ ١٠٣٣). في هذا الوقت كان وايتهيد مجتهدا في الرياضيات البحتة؛ مع مناوبته في فلسفة لم تحدث حتى ١٩٢٠.

(١٨) كلاين (١٩٧٢: ١١٩٧ ـ ١٢٠٨؛ دي اس بي، ١٩٨١: ١٤: ٦١٣ ـ ٦١٦، بوكهوس، ١٩٩٠). وقد تم صياغة الفكرة الأساسية لزيرمويل، التي تبين وجود العلاقات التي تنظر إليها كل مجموعة في نظام عناصره لانهائية، في محاضرات ١٩٠٠ ـ ١٩٠١. وانفجرت في الصدارة في عام ١٩٠٤ في أعقاب راسل وبالتزامن مع إعلان هيلبرت لبرنامجه الشكلي. وكانت هذه الشبكة شكلية في العمل؛ وكان زيرمويل أحد أفراد غوته، زميلاً لهيلبرت وهوسرل، وتلميذاً سابقاً في هالي من كانتور، الذي دافع عن نظريات المجموعات. وفي اللحظة نفسها، اقترح هيلبرت برنامجه الجديد لعلاج مفارقات الرياضيات البحتة، بما في ذلك تلك الأحدث منها، من خلال معالجة الرموز الرياضية مثل أي شيء أكثر من الأجهزة التعسفية ولكن الأرقام الثابتة على علامات على الورق. فتطور الدراماتيكية من هذا النوع ليست أفكاراً غامضة ومفاجئة. وعادة ما يحدث ذلك في سياق تركيز طويل ومكثف يتركز على المشاكل بسبب صراعات الشبكة. وفي هذه الحالة وجد راسل المفارقة ومسلمة زيرمويل من

الخيارات، عن طريق المصارعة مع نقاط مشكوك فيها في نظام كانتور. ويصف راسل كيف أنه حاول من كل منهج يمكن تصوره لمشاكله، تماماً كما اكتشف و. ار. هاميلتون رباعيته في نظرة مفاجئ بعد ١٥ عاماً من العمل على حل المشاكل (كوفا، ١٩٩١ : ١٠٣، ١١٥، كلين، ١٩٧٢، ٧٧٩).

(١٩) بسبب تأكيده على استقلال العناصر المنطقية، أيد راسل لفترة من الوقت مذهب مينونغ في ١٩٠٤ لأنواع من واقع كل الكائنات العقلية والنفسية الإضافية. يمكن أن يتأرجح راسل بين مختلف الأشكال الأفلاطونية الواقعية والحسية وغيرها، لأن مبدأه من المعرفة يغطي عموماً كل نوع من العنصر الذي قد يكون معروفاً بشكل مباشر.

(٢٠) رفض فيتغنشتاين أيضاً اتباع المذهب الكانطي الجديد، الذي هو على خلاف ذلك التشابه إلى حد ما. ولا يعتبر شكل الفضاء نوعاً مجرداً من النظارات التي من خلالها نرى العالم، بل ينطوي على «تعدد العلاقات» التي كان علينا أن نكتشفها من خلال استكشاف استخدامات نظم الرموز (الانتقادات التي وجهت في الرسالة المنطقية الفلسفية tractatus ٤,٠٤١٢). لدى فيتغنشتاين في اعتباره حقيقة مثل الفضاء الذي لديه ثلاثة أبعاد وليس شيئاً آخر بواسطة أولوية الكانطية الجديدة؛ وهو منطق يتغلغل في العالم، بما في ذلك جوانبه «التجريبية».

(٢١) كان راسل نفسه، الذي كان قد أعلن أنه قد تم استهلاك دماغه بالنضال من أجل كسرها من خلال نظرية الجشطالت القديمة في نظرية الأنواع، وهي تعد من الرمزية في اختراق فيتغنشتاين في (راسل، ١٩٦٧ : ٢٢٨ ـ ٢٢٩، ٢٤٧). في إشارة إلى فكرة فيتغنشتاين، في مقدمة رسالة منطقية فلسفية Tractatus (راسل، ١٩٢٢ : الفصل السابع عشر، والثامن عشر) ويقول راسل: «قد تكون وجهة النظر هذه مقترحة أصلاً من قبل التدوين، وإذا كان الأمر كذلك، فهناك الكثير لمصلحته، لدى التدوين الجيد دقة واهتمام الذي يجعل في بعض الأحيان أن يبدو الأمر أشبه بالمعلم. وتعتبر المخالفات الترميزية غالباً العلامة الأولى للأخطاء الفلسفية، والتدوين كاملاً سيكون بديلاً عن الفكر».

(٢٢) أظهر فريجه بالفعل الطريقة التي تشير إلى أن التمييز بين تأكيد الوظيفة والمحتوى ـ واحد في السابق لنظرية هرمية من أنواع، يكشف عن خطأ في إثبات وجود فكرة أنسيلم.

(٢٣) يعبر مصطلح «حلقة فيينا» عن مصطلح فضفاض لحركة بأكملها. بالمعنى الضيق للكلمة، التي كانت دائرة في الندوة الشخصية التي أجرتها اسكيليك من ١٩٢٤ إلى ١٩٣٦، كما نمت الحركة، وأصبحت الطابع الرسمي لقيادة نيورات مع برنامجه في عام ١٩٢٩ ومجلته الخاصة بها، اركينثيك، في ١٩٣٠ (آير، ١٩٨٢؛ بوبر، ١٩٧٦؛ كواين، ١٩٨٥؛ وايز مان، ١٩٧٩؛ جونستون، ١٩٧٢). وكان التداخل يعبر عن فصائل فرعية أخرى ومجموعات للنقاش، وكذلك دائرة تقلصت إلى أسفل مثل تلك التي تهم فيتغنشتاين التي تسمح بالاجتماع معه خلال ١٩٢٧ ـ ١٩٣٢. وارتبطت هذه الدوائر من قبل الزوار مع دائرة برلين من رايشنباخ، ومع مدرسة وارسو من المنطقيين؛ وأخرى في براغ عبر الفيزيائي فيليب فرانك، لتصبح أكثر مركزية عندما حصل كارناب على كرسي هناك في عام ١٩٣١، وفي ١٩٣٠ اتسعت الشبكة من الفلاسفة الشباب الذين نشروا الرسالة في الخارج: من أكسفورد، أيير رايل وهو تلميذ، من جامعة هارفارد، وايتهيد والتلميذ لويس (وهو أكبر تلاميذ جيمس) كواين.

(٢٤) اسكانديل باك (١٩٨٤ : ٨٧) ويلي (١٩٧٨ : ١٥٥، ١٧٣)؛ جونستون (١٩٧٢ : ١٨٩). وبدأت فينجر لصياغة مذهبه في ١٨٧٠ بعد دراسة لانج الكانطية الجديدة المتشددة. وقد تم تحديد

حدود فينجر مع منحة دراسية لكانط، وأسس مجلة «طلاب كانط» في عام ١٨٩٦ وجمعية كانط في عام ١٩٠٤، والقنوات الرئيسية لانتشار المطبوعات كانط في مطلع القرن العشرين. وكان في هذه المجلة التي تلاقاها اسكيليك هجومه على فيزياء الكانطية الجديدة لكاسيرر في عام ١٩٢١. وكانت مجلة حلقة فيينا Erkenntnis في خلافه مجلات فينجر الأخرى، وانالين دير الفلسفة Annalen der philosophie.

(٢٥) كوفا (١٩٩١: ١٨٩ ـ ٢٠١). أطاح آينشتاين بفضاء نيوتن بما هو محتوى مطلق للحركة المطلقة؛ في وقت متأخر من عام ١٩٢٠، واعتبر رايشنباخ حجة آينشتاين كتقديم الدعم لأتباع كانط الجدد. وجاء آينشتاين بنفسه ليكره تفسير الكانطية الجديدة، وعقد بدلا من ذلك الوقت والفضاء لديه لأنه وجد هدفاً في دنياه. وفي عام ١٩٢١ كتب آينشتاين إلى سكيليك دعماً لنقد هذا الأخير لتفسير النظرية النسبية لكاسيرير. ولكن كان رأي آينشتاين حاسما عن الغلاف الجوي للتغيير الفلسفي. وكان تعاطفه الخاص مختلطا ومتغيرا جداً (هولتون، [١٩٧٣] ١٩٨٨: ٢٣٧ ـ ٢٧٨). وفي وقت مبكر (حوالي ١٩٠٥) اعتبر آينشتاين نفسه بأنه متعاطف مع ظاهراتية الآلة، على الرغم من رسم العناصر الحاسمة من موقف معارضة بلانك، في ١٩١٠ وانه تحول نحو نظرية الوصول إلى الواقعية، وبحلول ١٩٢٢، وبعد اتصاله باسكيليك، كان يهاجم علناً اتباع الآلة التجريبية للغاية. وعندما تم تطوير حلقة فيينا في ١٩٢٠، سار آينشتاين في الاتجاه المعاكس. واتخذت نسبية آينشتاين الخاصة الحقيقة كدعم من قبل جميع المواقف الفلسفية الكبرى على حد سواء: مثل نظرية الكانطية الجديدة، والوضعية، والواقعية، والبراغماتية، والمثالية وحتى الدينية.

(٢٦) وقد رأينا هذا في الانتقادات التي لا نهاية لها من قبل الأكاديمية اليونانية القديمة مشيراً إلى تناقضات في مذاهب الرواقيين، وفي الممانعين من محبي هجوم اللذات. وفي الهند القديمة، كان يسخر من ايفيكاس عن تناقض ما بين الإيمان الشامل ومصير الشخصية وسعيها لنشوئها. وفي الهند في العصور الوسطى وردت في المدرسة نيايا ـ فاشيسكيا إلى البوذية الحادة وهجمات أدفياتا على التناقضات في موقفهم ليس من خلال دعم الواقعية من بعيد ولكن من قبل امتدادها. واستمرت هذه المدارس لأجيال عديدة دون تغيير مواقفها.

(٢٧) ذكر بوبر في سيرته الذاتية أنه كان لديه الفكرة الأساسية بالفعل في عام ١٩١٩، نتيجة للاشمئزاز من السياسة الماركسية والمطالبات الحماسية من التحليل النفسي الفرويدي وفصائل التحليل النفسي لادليرين. وكان هذا في الوقت نفسه تقريباً الذي قد احتج فيه سيلك ضد تزوير أتباع كانط الجدد، ولكن لم يستفد سيلك ولا بوبر أبعد من ذلك بكثير من هذه الفكرة في هذه السنوات. وجلبت عائلة بوبر والعلاقات الشخصية له اتصالاً مع طائفة واسعة من الحركات العلمية الطليعية السياسية، والموسيقية، والاجتماعية في فيينا خلال ١٩٢٠، وأبقت هذه الروابط أيضاً مصالح مهنته مبعثرة حتى عام ١٩٣٠، عندما بدأ التركيز على تطوير الآثار الفلسفية لمعيار التزوير من حيث المناقشات التي كانت تقسم دوائر فيينا. وعلى الرغم من أنه يصور نفسه بأثر رجعي كالمدمر من الوضعية المنطقية، أصبح بوبر مشهوراً من خلال علاقته مع دائرة فيينا (بوبر، ١٩٧٦: ٣٦ ـ ٣٨، ٧٨ ـ ٩٠، ١٠٧).

(٢٨) تتداخل الشبكة المعروفة لكوهن مع كواين: على حد سواء كانا أعضاء في جمعية هارفرد للزملاء الجدد، وفي بداية حياتهم المهنية على حد سواء ارتبطا بصفة شخصية بكونانت، واجتمعا لبرنامج في تاريخ العلوم في جامعة هارفرد. ويعتبر عمل كوهن هو النتيجة المعروفة من التقاء التطورين التنظيميين الرئيسيين هما: التفريق بين الانضباط الأكاديمي لحزب المحافظين، له من العلم، جنباً إلى

جنب مع القضايا الأساسية من بين العلوم التي تولدها التدفقات عبر الحدود بين التخصصات الرياضية والفيزياء والفلسفة التي تتكون من حلقة فيينا.

(٢٩) لكن مور (Moore) أصبح غافلاً عن الثورة ضد شكل الموضوع المسند، الذي يقوم به فريجه وراسل؛ مما أدى إلى عجب فيتغنشتاين الذي احتقر الكتاب.

(٣٠) انظر الرسم البياني في الأنساب ليفي (١٩٨١ : ٢٢ ـ ٢٥)؛ بيل (١٩٧٢ : الثامن عشر، التاسع عشر). ليس هناك تطابق في مكان آخر. في ألمانيا، جاء برينتانو من عائلة مكونة من الكتاب الشهيرة، ولدى ابنه فيتشه سمعة بين المثاليين اللاهوتيين، ولكن في العلاقات الألمانية العامة هي تلك الأكاديمية البحتة. وفي أمريكا، ولد جيمس وبيرس في أسر من المثقفين الشهيرة، ولكن عموما الشبكة الفكرية لها علاقات القرابة. ولا يرتبط الفلاسفة البريطانيون عادة معا عن طريق القرابة، ما عدا في بعض هذه الأجيال. وفي ظل الظروف السابقة، كان معظم المثقفين من رجال الدين العزاب أو المستفيدين من الرعاية في الأسر الأرستقراطية الذين لا يستطيعون تحمل نفقات الزواج، وبعد ثورة جامعة هومبولداشن والأساتذة الذين كانوا من الطبقة المتوسطة المتخصصين في فصل شبكات التحالف من وظائفهم.

(٣١) على سبيل المثال، في مقدمته Tractatus الانتقادات التي وجهت فيتغنشتاين، و(١٩٢٢ : الثاني والعشرون)، علق راسل: «باعتباره واحداً من ذوي الخبرة الطويلة من الصعوبات ومن المنطق ومن النظريات التي تبدو وكأنها لا يمكن دحضها، وأجد نفسي غير قادر على التأكد من صواب النظرية، لمجرد أني لا أستطيع أن أرى أي نقطة خطأ».

(٣٢) وكان مذهب ستيفنسون (تلميذ كواين) تدل على تصريحات أخلاقية هي تعبيرات عاطفية (١٩٤٤) لها تأثير مماثل في الولايات المتحدة.

(٣٣) ويعتبر أحياناً ماوتنر، الذي تطرق إلى فلسفة اللغة في أثناء فترة وجود فيتغنشتاين في فيينا، له تأثير في وقت مبكر. ومع ذلك، لم يحدد كتاب ماوتنر «نقد للغة» مسار فيتغنشتاين وأتباعه من المنطق الرياضي في نظرية من المقترحات. وتدل حالة ماوتنر على أن لوحظ الوجود والأصداء الفلسفية للغة من وقت لآخر، كما هو متوقع في الوعي المتزايد للأنظمة الرمزية في مجالات تتراوح بين مذاهب كانط الجديدة إلى فرويد. وكانت حركة التحويل للفلاسفة إلى دراسة اللغة العادية هي خطوة أكثر تحديداً ومتشددة داخل النظام الفلسفي، وهذا هو المكان الذي وجدت أسبابه الهيكلية.

(٣٤) وكان فيتغنشتاين مجرد خريج جامعي في جامعة كامبريدج خلال فترة عمله مع راسل، لم يجر قط على شهادة رسمية، على الرغم من أنه منح درجة الدكتوراه الشكلية لدى عودته في عام ١٩٢٩. ولدى راسل ومور أيضاً ثروة مستقلة بما فيه الكفاية (وخصوصاً في حالة راسل، سماحة اجتماعية) على تكريس أنفسهم لمصالحهم الفكرية، وحتى خلال الفترات الخالية من الدعم الأكاديمي. وأدلى فيتغنشتاين متباه بازدراء فتات من الثروة المادية، على سبيل المثال، لحفظ أي أثاث في غرف كليته خلال ١٩٣٠، بحيث يجلب تلاميذه الكراسي الخاصة بهم. وكان هذا نوع من التضحية من الثروة للحصول على المركز الذي يرضي الأغنياء القادرين، في صيغة أكثر تقليدية، وكان فيتغنشتاين المزروع في طبقة رئيسية مع النخبة الفنية لدى عودته إلى فيينا في عام ١٩١٤ تبرع بمبلغ كبير من المال لهم (مونك، ١٩٩٠ : ١٠٩). وأعرب عن شيء من الثقة بالنفس ذاتها في نمط راسل لا مبال. وفي سن ال ٢٧ قال إنه يمكن أن يعامل الشهير بوانكاريه عالم الرياضيات في المناقشة على النحو التالي: «م.

بوانكاريه تطلب تعريفاً . . . وربما تكون صدمة إذا قلت له إنه ليس من حق أحد تقديم مثل هذا الطلب منذ ما هو أساسي يمكن تعريفه بالضرورة. . . لأن الرياضيين في كل الحالات تقريبا يتجاهلون دور التعاريف، ومنذ أن أظهر بوانكاريه ازدراءه للمشاركة بها، وأنا لن أسمح لنفسي ببعض الملاحظات حول هذا الموضوع» (كوفا: ١٩٩١: ١٣٠). وكان أسلوب راسل الانفعالي شكلاً من أشكال السخرية، وغالباً مع مسحة من فئة واعية، كما قال إنه سخر من مفهوم مثالي ومن الخبرة الحسية باعتبارها جزءاً من كل عن طريق تصور الأستاذ وهو يقوم باستدعاء خادمه في الكلية كي يتعرف عما يفكر فيه هذا الرجل البسيط: «حسناً، يا سيدي، الاخضرار هوبالنسبة إليّ اسم واقع معقد، تحدد عوامله بعضها البعض بشكل أساسي وتبادلي. وإذا اخترت، يا سيدي، انتقاء عامل واحد من خارج المركب، وتطلق عليه اسم اللون الأخضر، فأنا لن أجادل بخصوص اللفظ، لأنني أعرف مكاني، يا سيدي» (كوفا: ١٩٩١: ٩٦).

(٣٥) لعب الإعداد التنظيمي أيضاً دوراً في ذلك. وكان غوتينغين المركز الرئيسي لبرامج التوحيد في الرياضيات منذ تعميم هندسة ريمان غير الإقليدية في ١٨٥٠؛ وتوحيد كلاين للهندسة حول نظرية المجموعات والثوابت بدا في ١٨٧٠ ونما في الحركة الموسوعية في غوتيغين من ١٨٨٦ حتى عام ١٩١٣، والجهود المبذولة لهيلبرت في توحيد رسمي من مساحات واسعة من الرياضيات في مطلع القرن العشرين (دي اس بي، ١٩٨١: ٧: ٣٩٦ ـ ٣٩٧؛ بوكيرت، ١٩٩٠). خلق هوسرل برنامج أوسع نطاقاً لتوحيد العلم على أساس معظم ما هو عام.

(٣٦) كان ليبيس تلميذا سابقاً لاستاف، وبالتالي آخر تلاميذ شبكة برينتانو، الذين عملوا مع علم النفس يشبه موقف ليبيس. وكان ليبيس معروفاً بنظريته من التعاطف، كمشروع فعال من الذات إلى الكائنات الخارجية. ويستحوذ على نسخته من الظواهر النفسية في وجوه بين أقواس أكثر راديكالية من هوسرل.

(٣٧) على الرغم من الدعم العلني لاسكيلر، أشار هوسرل إلى عمله في القطاع الخاص بأنها «كذبة الذهب»، وفي وقت لاحق سيدعو اسكلير وهايدغر بأن لديه «حدود الكرة الأرضية» (شبيغل ـ بيرغ، ١٩٨٢: ٢٦٩).

(٣٨) وقد جسد هايدغر إلى أي مدى قد نُسيت مسألة الوجود منذ ذلك الوقت من دانس سكوتس. وفي الواقع، أصبحت قضية ساخنة بين بلد أسلاف الشبكة الفورية. وصنف هوسرل مسألة كونه في دراسة الجواهر؛ وضاعف مينونغ أنواع الوجود. واستغرق هايدغر الاتجاه المعاكس من منافسة المعلم، والبحث عن معنى «univocal» الذي يعني الجري وراء كل الأصناف.

(٣٩) من وجهة نظر هوسرل كان هذا مجرد استخدام طبيعي شجعه على الرغم من أن لقاءه كان في عام ١٩١٣. وعند هذه النقطة كان هوسرل لا يزال يبحث عن حلفاء (ناتانسون، ١٩٧٣: ١٦٠). وكان إريك فرانك هو مفتاح الاتصال بالشبكة الرئيسية في تنمية جاسبرز، وهما تلميذان لريكيرت ووبندلباند، اللذين اكتشفا في عام ١٩١٤ كيركغارد وأنهما غير معروفين تقريبا ويشاركان هذا الحماس مع جاسبرز. في عام ١٩١٩ كتب فرانك، Wissen وWollen,Glauben، جنبا إلى جنب مع psychologie der weltanschauungen، أطلقت الوجودية الألمانية (اب، ١٩٦٧: ٣: ٢١٨ ـ ٢١٩). قبل عام ١٩٢٣، وقد اطلع هايدغر شخصيا مع اليشب.

(٤٠) وفي نمط نموذجي من المجموعات الإبداعية، كانت العلاقات الشخصية تشكل من قبل أياً منهم قام بالعمل الإبداعي الذي يجعله مشهوراً. ويأتي جيل للخروج من هذه الفترة نفسها من الشباب العلماء في وقت لاحق ليكونوا مشهورين في فكر ألمانيا: مساعد هايدغر غادامير، لويث، وماركيز. وهناك آخرون من المساعدين هوسرل، وأوسكار بيكر، يشكلوا صلة وسيط كمعلم من آبل وهابرماس (غادامير، ١٩٨٥: ١٤١، ١٧١).

(٤١) في ١٩٦٠، ومرة أخرى في ١٩٨٠، كان هناك خلافات حول تورط هايدغر مع النازية في ١٩٣٠ في وقت مبكر (بورديو، [١٩٧٥] ١٩٩١؛ فارياس، ١٩٨٧). وأي من هذه يجعل من القضية المقنعة التي تدل على أنّ سياسة هايدغر تحدد فلسفته. ويقوم تحليل بورديو، الذي يعتمد معظمه على الأسس الاجتماعية، على التأكيد على أن الحقل الفكري هو مثل ميدان المحيط الاجتماعي والسياسي. وبالتالي لم يحتج هايدغر إلى أن يكون واعيا أنه كان يعبر عن مفاهيم محددة في الميدان الفلسفي في نفس الموقف من الطبقة المتوسطة السائدة التي أدت إلى النازية في المجال السياسي. ولكن في الواقع هذا المجال الفكري ليس متماثلاً على العالم الاجتماعي والسياسي، ويخضع إلى النضال من أجل الاهتمام وفقاً لقانون أعداد صغيرة، الذي يسمح بالحد الأقصى بوجود ست فصائل فعالة والضغوط الهيكلية للمعارضات والتجمعات، بينما لا يعمل العالم الاجتماعي والسياسي بواسطة هذا النوع من الصراع على مساحة من الاهتمام، وليس لديهم العدد نفسه من الفصائل والمعارضات. ويضع بورديو لنفسه المزيد من التماثل بين الفصائل ضمن الفلسفة وبنية العلاقات داخل المستوى المتوسط الذي يكوّن الحقل الأكاديمي في الجامعات بشكل عام. ومع ذلك، فإن ازدحام المرشحين لشغل وظائف أعضاء هيئة التدريس بعد عام ١٩٠٠، والتدفق الهائل للطلاب في ١٩٢٠ (بورديو، [١٩٧٥] ١٩٩١: ١٢٣، نقلا عن قارع الأجراس، ١٩٦٩)، ليست ظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ التعليم الحديث، ولا تمثل هذه المجموعة التناقض في المواقف في الفلسفة من هذا الوقت. ويقع الاكتظاظ المماثل في ١٨٣٠ و١٨٤٠، ولكن النتيجة لم تكن المناهضة للحداثة المحافظة ولكن التطرف في يونغ الهيغلي (توز، ١٩٨٠: ٢١٣ ـ ٢١٦، ١٩٩٣: ٣٨٩ ـ ٣٩٢: ماكليلاند، ١٩٨٠). وكانت الأصداء الخارجية لفلسفة هايدغر لا تقتصر على النازيين (أو في المقام الأول حتى معهم)؛ فإن لهم شعبية أعظم من بين علماء الدين والبروتستانتية والكاثوليكية، وبين الوجوديين الفرنسيين من تحت الأرض ضد النازية، وأنها تلقي شهرة أوسع في فرنسا في سنوات بعد التحرير مباشرة. وهناك محاولات لتشويه سمعة هايدغر من خلال مرحلة النازية هي جزء من المناورات الفكرية لفترة لاحقة.

(٤٢) يتبع هوسرل كانط في أخذ الوقت باعتباره الشكل الأساسي للتجربة، لأن كل تجربة هي الزمانية ولكن ليست المكانية. وبالنسبة إلى كانط، جميع الفئات هي تكوينات من الزمن فهي جوهر الديمومة عبر الزمن؛ والسببية هي خلافة مشروعة في وقت، وهلمّ جرّاً. ولكن في منهج كانط، لا يكون في حد ذاته زمانياً. وبقي هوسرل يغير رأيه فيما يتعلق بتدفقات الوقت سواء من الأنا قبل الزمان أو العكس، أو ما إذا كان بالفعل الذاتية والزمنية متطابقتين (دوستال، ١٩٩٣: ١٤٧ ـ ١٤٩).

(٤٣) هناك سبب إضافي عن سبب اتخاذ هايدغر لموقف معاكس لموقف هوسرل. فهوسرل حدد المستوى الطبيعي، والتمييز للماهية يقع بين الأقواس دوماً. أما هايدغر فيجري فيما هو موحد على جميع المستويات، وبالتالي كان يقضي بين الحواجز والموانع.

(٤٤) وكان الوسيط بين شوتز وهوسرل فيليكس كوفمان، وهو من فيينا ويحب الرياضيات، والفيزياء، وعلم الاقتصاد وعزز في محيط دائرة فيينا. وكان كوفمان قد زار هوسرل من عام ١٩٢٢، وقدم لشوتز في عام ١٩٣٢. استغرق شوتز، وهو خبير اقتصادي، طريقة ظاهرية من أجل توضيح الجدل حول أسس العلوم الاجتماعية، وخاصة تصنيف ماكس فيبر لعمل عقلاني. وأصبح أتباع شوتز، مثل الظاهريين في وقت لاحق بشكل عام، المعروفين باسم مضادات عنيفة للوضعيين المنطقيين. وليس على نحو غير معهود في نمو الحركات الفكرية والحركات المعارضة التي تميل إلى أن انفصل المركز المشترك في الشبكة، وشوتز ليس سوى اثنين من وصلات بعيداً عن اسكليك، وكارناب، وفون ميز. واستمر هارولد غارفينكيل، وهو تلميذ عند شوتز في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك خلال ١٩٥٠ في وقت مبكر، على تطوير برنامج البحوث النفسية من العرقية المنهجية، مع اختراع طرق لاختراق الحياة اليومية التي هي شيء من هذا القبيل التي تعبر عن مكافئات التجريبية لمناهج الظواهر. وبعثت حركة غارفينكيل في الولايات المتحدة علم النفس خلال ١٩٦٠ و١٩٧٠ بعض الصفات من الوعظ هايدغر، مشدداً على الأصداء الأخلاقية للكشف عن طبيعة شيدت فقط من العالم الاجتماعي مع الاعتراف بتشاؤم حتمي من مثل هذا الهيكل.

(٤٥) كانت هذه المرحلة من هيدغر الذي أعطاه نقطة فلسفية بصرف النظر، أياً كان الاسم من المماطلة والقفز للمشاركة من أجل السلام على صعود النازية إلى السلطة في عام ١٩٣٣.

(٤٦) عاد هذا مرة أخرى إلى المسيحية في العصور الوسطى، ويفترض وليم أوكهام من أن يكون فيلسوفاً نموذجياً انجليزياً، ولكن المطالبين الاسكوتس ليسوا كذلك، في الواقع كل من هذين البريطانيين قضى معظم حياته المهنية في فرنسا وألمانيا. وكان طبيب التوراتية، سانت انسيلم، رئيس أساقفة كانتربري.

(٤٧) أشار هوخ (١٩٩١) إلى أن حلقة فيينا تحولت من برنامج متشدد لاستبدال الفلسفة مع العلم الموحد لحركة إصلاح داخل الفلسفة بسبب هجرتهم إلى الولايات المتحدة. وفي هذا الوقت تحولت قاعدتهم في الغالب من المناصب الفيزيائية لأقسام الفلسفة. وكان رئيس كارناب في براغ في الفلسفة، ولكن لم ينضم إليها، على نحو غير عادي، في كلية العلوم الطبيعية، كما هو الحال في فيينا، كان قد تم تقسيم المناصب في فلسفة واحدة من أجل العلم الاستقرائي أو الفلسفة الطبيعية، وآخر للفلسفة الإنسانية التقليدية. وكانت الخلفية التنظيمية لدائرة فيينا حركة أوروبية لاستيعاب الفلسفة الأكاديمية في العلوم الطبيعية. ولا شيء من هذا القبيل موجود في الولايات المتحدة أو بريطانيا. وكان بالتالي عندما هاجر دائرة فيينا، أصبحت حركة إصلاحية ضمن فلسفة الأكاديمية وأخيراً تخصص التقنية وغيرها.

(٤٨) قد يكون هذا أحد الأسباب التي تجعل فيتغنشتاين ـ وبصرف النظر عن نشاطه المعتاد ـ مشاكساً، ويرفض أن يوافق على إدانة الدائرة في فيينا من هايدغر (يانيك وتولمين، ١٩٧٣ : ٢٨٨).

الفصل (١٤)

(١) مصادر في البنية المؤسسية للتعليم الفرنسي (سي ام اتش، ١٩٠٢ ـ ١٩١١ : ٨ : ٥٢، ٧٥٢، ٩ : ١٢٦ ـ ١٢٩؛ ١٠ : ٧٣ ـ ٩٣؛ ١١ : ٢٣ ـ ٢٦، ٢٩٧؛ ١٢ : ٩٢ ـ ٩٣، ١١٤ ـ ١١٨؛ ايـــز، ١٩٨٣؛ فابياني، ١٩٨٨؛ بوراج، ١٩٩٣؛ رينجر، ١٩٩٢).

(٢) لم يتضمن الفلاسفة السياسيون فقط الأيديولوجيات ولكن أيضاً روير كولارد، الذي قاد فصائل المذهبية «Doctrinaires» المستمدة من المبادئ السياسة بديهياً غير قابلة للتغيير (في الواقع تتخذ إلى حد كبير من فلسفة الاسكتلندي من ريد، الذي عقد ضد هيوم الرجل الذي لديه أعضاء هيئة التدريس من الحس السليم)، بل على الجانب المحافظ، دي استيل وابنته مع التقاليد الذاتية الواعية لها؛ السيدة. دي استيل، ابنة وزير المالية قبل الثورة، وشعار مترددي الولاء المنفيين الملكيين، وشاتوبريان، مثل ايسوت ومين دي بيران وهو ضابط سابق في الجيش، بعد ١٨٠٠ بارز في السياسة المعارضة إلى الملك نابليون. وصنع شاتوبريان سمعته في عام ١٨٠٢ مع عبقريته من المسيحية، وكتب في المعارضة لكابنيس. ذهب ظهور جمعيات سياسية محط اهتمام جنباً إلى جنب مع تحول أساسي في قواعد الإنتاج الفكري في الفترة الثورية/ النابليونية.

(٣) على سبيل المثال، كانت صوره على غلاف مجلة التايم في عام ١٩٤٦ بينما كان في جولة دعاية للولايات المتحدة (كوهين صولال، ١٩٨٧ : ٢٧١). قد يكون منهج كانط هو أقرب منهج للدعاية، الذي نوقش على نطاق واسع في المجلات الألمانية في أواخر ١٧٨٠، ولكن وسائل الإعلام على نطاق واسع لم تكن موجودة حتى الآن، بمعنى القرن العشرين. وكان سارتر يعادل في الفلسفة من الدعاية التي رفعت إلى أرقام وسائل الإعلام، بين العلماء وآينشتاين في ١٩٢٠ وبين الكتاب. همنغواي في ١٩٤٠ في فرنسا، وكان أندريه مالرو يحقق بعضاً من هذه المكانة من صفحته الأولى للدعاية في ١٩٣٠ مع مآثره المغامرة بوضعه في الكتب الغريبة (لوكتيور، ١٩٧٥).

(٤) نحن نرى الشيء نفسه مرة أخرى مع سارتر، الذي كان له أكبر الإنتاج مثل الغثيان Nausea، ويأخذ مضمونه من سطح الوضع بنفسه كمدرسة ثانوية بمقاطعة في لوهافر.

(٥) أصبح دوسان تلميذا لزيلر، وهكذا ارتبط بنيتشه بشكل غير مباشر إلى شبكة هيغل الرئيسية (الشكل ١٣ ـ ١). وكانت مدرسة ني نفورتا ليدها مدرسة فيتشه الثانوية أيضاً. وكان أصغر زميل دراسة من نيتشه، أولريش ويلمويتز ـ موليندروف، الذي أصبح لاحقاً الكلاسيكي البارز في عصره (وأكبر المدرسين للفيلسوف التوضيحي غادامير)، الذي أصدر أول تصريح له لنقد كتاب نيتشه «مولد الدراما» من عام ١٨٧٢. كان ني فورتا في واقع الأمر الملعب الوحيد الذي عرض منهج النخبة حقاً في ١٨٧٠، بل اختار معظم طلابه للمنح الدراسية، وأكثر من ٣٠ من طلابه ذهبوا إلى أن يصبحوا أساتذة في الجامعات الألمانية، بما في ذلك ليبمان (المنشئ لمذهب كانط الجديد) وبولسن (مولر، ١٩٨٧ : ٢٩). وكان نيتشه نتاجاً متطوراً للتعليم في نظام المدارس الألمانية.

(٦) على الرغم من أن نيتشه يكره الحركة المعادية للسامية، وقال إنه في غضون سنتين ارتبط بها من خلال اتصالين مختلفين: عن طريق فاغنر ولهذا الأخير نجل في القانون وهو تشامبرلين ستيوارت هيوستن، ولفورستر شقيقته في القانون، وكان سياسياً معادياً للسامية. ومن وجهة نظر الشبكة، فليس من المستغرب أن فلسفة نيتشه أصبحت مرتبطة مع هذه الحركة.

(٧) وكان فاغنر في الموجة الأولى من أولئك الذين اعترف بهم شوبنهاور في ١٨٥٠ وحتى الآن يعتبر موسيقياً غير جيد، مع التفاني. أجاب شوبنهاور بأدب لكنه فضل الموسيقا التقليدية، وموتزارت وروسيني، وأنه اقترح أن فاغنر كان أكثر عبقرية في الشعر (سافران اسكاي، ١٩٨٩ : ٣٤٧).

(٨) وكان ملك بافاريا في عام ١٨٦٤ ورث دولة ضعيفة بشكل ملموس في الجغرافيا السياسية إلى اليوم، سرعان ما ابتلعت في الإمبراطورية الألمانية الموحدة من خلال غروب ١٨٦٦ ـ ١٨٧١. وتعتبر

معادلة مكانته مع فاغنر هي حالة من الأرستقراطية على المسار النزولي لتلبية نجم السوق على منحدر صاعد. وكان فاغنر على جنبه محتقر ذمي من الموسيقيين الذين سمحوا للسوق الشعبي تملي أسلوبهم الموسيقي، واستفراد ماير بير بالتواطؤ مع المجموعات وبالرشوة المرتبطة بنجاحه في أوبرا باريس. وأنشا فاغنر الذي كان معاديا للسامية في هذه المنافسة مع ماي بير بطريقة تجارية أكثر نجاحاً.

(٩) ليندين فيلد (١٩٨٠ : ١١٥ ـ ١١٦). كان أيضاً ايرنفيلز من المتحمسين مع فاغنر والفنزويلية، وعضو في شبكة فاغنر (وبذلك ارتبط كافكا بشكل غير مباشر بنيتشه)، وكان صديقاً لفاغنر زوج ابنته في الداروينية الاجتماعية لعنصرية تشامبرلين. ونظراً للاضطهاد من معاداة السامية في وسط كافكا، وضح ايرن فيلز خصوصياته حتى النهاية للحصول على حل الانحطاط العنصري الحر في التربية الجنسية عن طريق تعدد الزوجات.

(١٠) رغب لاكان، في دائرة سارتر الأدبية في ١٩٤٠، إلى أن يصبح شخصية قيادية من ١٩٧٠ و١٩٨٠ مع مزيد من التحليل النفسي في النظرية الأدبية.

(١١) كان الاهتمام بالمكانة الأدبية والترفيهية غير كبير بالنسبة إلى الطبقة العاملة، ولكن لم يكن حافز هيبة للمثقفين. وفي ظل ظروف السوق الحديث، قد جمع الطامحين للسوق المترفعة معاً كل شيء تحت المعايير الخاصة بهم، وتشويه سمعة الكتابات الخاصة بالطبقة المتوسطة الموجهة للجمهور كما لو كانوا يتميزون بالمروعين الصغار.

(١٢) يظهر أيضاً الدليل المعاصر أن معظم الكتاب المحترفين كان لديهم الدخل قليلاً جداً، وكانت إعالة أنفسهم من وظائف أخرى، ولم يكن سوى جزء صغير جعل مستوى المعيشة لائقاً من قبل كتابة هذا التقرير (كينغستون وكول، ١٩٨٦).

(١٣) بمجرد أن يتم تحقيق الكتلة الحرجة، يعمل الإنتاج الواضح من طليعة الأعمال، جنباً إلى جنب مع المحيط الاجتماعي الواضح، حيث يحتجز القيم الفكرية في تقدير عال من قبل الجماعات المركزة، ويجعل هذا مركزاً للتجمع للمهاجرين الدوليين. وأصبحت المدن الأخرى التي مرت محلياً بالكتلة الحرجة، المراكز الفكرية داخل المنطقة التي لديها لغة خاصة، لندن، سانت بطرسبورغ، فيينا، نيويورك، سان فرانسيسكو، وعموماً كان الجذابون فقط من مناطقه نائية وطنية. وهذه تعمل لباريس أيضاً؛ والطامحون الفرنسيون مثل رامبو شقوا طريقهم في المحافظات. وأصبحت باريس وحدها من المدن الجذابة دولياً للمثقفين الأدبيين: الألمان مثل هاينه وماركس في ١٨٣٠ و١٨٤٠؛ الروس مثل تورجنيف وهيرزن في ١٨٥٠، وايزيدور دوكاس أوروغواي، الذين نشروا تحت اسم مستعار لوتريمونت الفرنسية في ١٨٧٠، وحقيقي حركة اليرنب القطبي من الكتاب الأمريكيين والبريطانيين في ١٩٢٠، ناهيك عن الإسبان (ينامون، بيكاسو) أمريكا اللاتينية، والمنفيين الروسيين. ومن الجدير بالذكر أن ألمانيا حصلت على أقل تركيز أدبي جغرافي من مناطق لغوية أخرى. وطغى الإنتاج الفكري من قبل الجامعات الألمانية منذ الإصلاح، وهذه واصلت شبكة لا مركزية من المنافسة بين بعض من ٢٠ مركزاً. وكان الزوار المؤقتون الدوليون في ألمانيا لا هدف مركزياً لهم، ولكن تجولوا في جميع أنحاء النظام.

(١٤) كوهين ـ صولال (١٩٨٧ : ٥٢ ـ ٧٥)، بيميل (١٩٦٤). كانت دي بوفوار رائدة الحركة النسوية، وصاحبة كتاب الجنس الآخر (١٩٤٩)، وتأتي في ذروة شهرة المجموعة الوجودية وفترة نشاطها السياسي الشديد. وتذهب المصداقية المستقلة للإبداع فقط لأولئك الأفراد الذين يحتفلون

بإجراء القطاع المميز؛ دي بوفوار، التي كانت قد ساهمت بشكل مجهول طويل على الطاقة من دائرة سارتر، وتجد الآن في مكانة التي يمكن تطبيق مواضيعها من أصالة والتمرد من دون إجبارها على القطيعة مع صديقاتها. وكان كامو ومرلو بونتي، على النقيض من ذلك، يبحثان عن طريق الاستقلال فقط على حساب الانفصال عن المجموعة.

(١٥) يشتق هذا الحساب من مصادر عديدة (بوشيتي، ١٩٨٥ : ٨٨، لاكوتيور، ١٩٧٥ : ١٦٣ ـ ١٦٥، ليبسك، ١٩٦٠ : ١٦٥، كوهين ـ صولال، ١٩٨٧ : ١١١ ـ ١١٦). جروثي سين، في الأصل هولندي، كان قد درس تحت ديلتاي في برلين، ومن ١٩٢٠ إلى مجلة دار غاليمار الأدبية التي على وتيرة الإعداد، نوفيل ريفو الفرنسية، وكان صديقاً حميماً ورئيس الشخصيات الأدبية من عام ١٩٢٠ و١٩٣٠، غايد ومالرو، وقام بدور سياسي ـ فكري وإلهام لهذا الأخير. وكان من المثقفين دار غاليمار التي شكلت مسار سارتر، وتحول مخطوطة روايته الأولى من صدمة طبيعية في أسلوب سيلين، والكامل للنشاط الجنسي الخام، في رواية ميتافيزيقية. وتم تغيير عنوان كتاب سارتر النفسي الأصلي، «الكآبة والغثيان» من قبل موظفي دار غاليمار ليلعب دوراً حتى في موضوع التأسيس الوجودي.

(١٦) وربما ليس من المستغرب أن دوركهايم، الذي صاغ للمرة الأولى النظرية العامة للمجموعة وعبادة الرموز المقدسة في حد ذاتها، كان أيضاً من إنتاج أي أن اس.

(١٧) كان في مجلة كويري، «بحث الفلاسفة» أن سارتر نشر عمله الفلسفي الأول «تجاوز الأنا» في عام ١٩٣٦. ضمن الخط الرئيسي للفلسفة الأكاديمية الفرنسية، وسارتر، ومرلو بونتي، وآرون، ومعظم البلدان الأخرى في المجموعة التي قد تدرس من قبل ليون برون اسويج (الذي كان قد علم في وقت سابق أيضاً كوري وبياجيه). وكان لدى برون اسواج وظيفة مشابهة لتلميذ بيرغون بترو في أي أن اس، حيث قضى ١٩ سنة في تدريس النخبة في إحدى المدارس الثانوية في باريس وكان ناشطاً في مجموعة متورطة في الإصلاح الأكاديمي في ١٩٠٠ في وقت مبكر، قبل وصوله إلى جامعة السوربون وكان فبرون اسواج لديه مهنة مماثلة لبرغسون. درس برون اسكواج النسب الفرنسية من الروحانية ونظرية المعرفة المثالية المتحدرة من رونيفير، مين دي بيران، را فيشن؛ كانت ضد المثالية لهذا الموقف الذي تمرد عليه جيل سارتر. مصادر في شبكة الاتصالات (فاغنر، ١٩٨٣ : ١٥٦، ١٦١؛ ليندبرج، ١٩٩٠ : ١٤ ـ ١٨، بوشيتي، ١٩٨٥ : ٨٣ ـ ٩٢، ٢١٠، فابياني، ١٩٨٨ : ٢٠، ١٠٠، ١١٦، اب، ١٩٦٧ : ٢ : ٥٤٥، ٧ : ٤٨٢، اسبيجيل بيرج، ١٩٨٢).

(١٨) جعل مرلو بونتي، ([١٩٤٥] ١٩٦٢ : الرابع عشر) من نفسه نقطة في مراجعة وجودية الظواهر: «إن الدرس الأهم الذي يحد من تعلمنا هو استحالة تخفيض كاملة».

(١٩) «وكانت نتيجة التحقيق لدينا حتى الآن لذلك على النحو التالي: بالنسبة إلى كل كائن ممكن، نقي النفس بالعودة لنشاط النفس هو السعي، وكما هو مبين في وقت سابق، وهي تسعى جاهدة لانهائية في ذلك. وهذا السعي لا حدود له، ينفذ إلى ما لا نهاية، هو الشرط من احتمال أي كائن على الإطلاق: لا يوجد كائن» (فيشته [١٧٩٤ ـ ١٧٩٧] ١٩٨٢ : ٢٣١). وكان قد ذكر فيشته أن النفس أبداً يمكن أن تتفق مع الذات، لأن ذلك قد يقلب النفي الأصلي.

(٢٠) تم إصدار آخر من هذا الجدل المنصوص عليه في فرنسا بضع سنوات فقط قبل سارتر. ميرسون، وهو عالم ألماني من المدربين الذين تشملهم دائرة برون اسكواج، ليفي بروهل، وكيوري، في الأعمال المعروفة المنشورة في عام ١٩٠٨ و١٩٢١ كان قد تم الجدال بها بأن العلم لا ينضب عن

محرك العقل البشري لجعل الواقع واضحاً، على الرغم من أن الطبيعة تبقى دائماً مستقلة، والتجربة هي غير عقلانية في النهاية. وعلاوة على ذلك، فإن جوهر التفسير العقلاني والسببي، ومبدأ السبب الكافي، و«مبدأ السببية هو مجرد مبدأ الهوية المطبقة على وجود كائنات في الوقت المناسب» (نقلت في كوبلستون، ١٩٥٠ ـ ١٩٧٧: ٩: ٢٨٢). ولإنشاء العلاقة السببية لن تكون كاملة للاستدلال على كل ظاهرة من سوابقها، التي من شأنها أن تكون معادلة لإزالة دائمة مستقلة عن الكيانات وتقليصها إلى ثبات بارمنيدس الخالد. (وحتى الآن يشبه ميرسون حل دارماركيتي البوذيين في الكيانات من خلال اومني السببي.) ولكن هذا أمر مستحيل، والعقل البشري، يعرب في شكله الأكثر عقلانية في مجال العلوم، ويسعى جاهداً للحصول على وحدة وطنية غير قابلة للتحقيق. في ١٩٢١ ويتعلق عمل ميرسون بصراحة حجته إلى فلسفة هيغل من الطبيعة.

(٢١) هنا أيضاً ينم سارتر عن قناعته بأنه فقط الفنان يعيش حياة الحرية الحقيقية ومعناها، بل هو الجمال والفن الذي هو اتحاد من حيث الجوهر والوجود، وبالتالي يعادل فقط الله (سارتر، ١٩٤٣: ٢٤٤).

(٢٢) «ما لا يمكن تصوره: أن تتخيل العدم الذي يجب أن يكون هناك بالفعل، في وسط العالم، وعيون مفتوحة على مصراعيها وعلى قيد الحياة، لا شيء كان مجرد فكرة في رأسي، وهي فكرة موجودة تتحرك بهذه الضخامة: كان هذا العدم لا يأتي قبل الوجود، إلا أنه لم يكن وجوداً مثل أي حالة أخرى، ويبدو بعد العديد من الآخرين. صرخت «القذارة!! ما القذارة العفنة» التي هزت نفسي للتخلص من هذه القذارة اللزجة، لكنها تعقدت بسرعة، وكان هناك الكثير، أطنان وأطنان من وجودها، لا نهاية لها: أنا مخنوقة في أعماق هذا التعب الهائل. اختفي في العالم، ثم فجأة في الحديقة كما أخرج من خلال ثقب كبير، لأنه قد حان وقت الاستيقاظ» (سارتر، [١٩٣٨] ١٩٦٤: ١٣٤). أسطورة كامو لسيزيف يشير بصراحة إلى غثيان سارتر والعبث، بعد رصاص سارتر (سارتر، [١٩٣٨] ١٩٦٤: ١٢٩)، ويلخص بإيجاز حتى لب موقف سارتر (دون أن ينسب إلى الله): «هذان اليقينان، يدلان على الأشياء المطلقة وعلى الوحدة واستحالة الحد من هذا العالم إلى عقلانية ومعقولية حيث المبدأ، وأنا أعلم أيضاً لا أستطيع التوفيق بينهما» (كامو، [١٩٤٢] ١٩٥٥: ٣٨). وقد نشر هذا في عام ١٩٤٢، قبل سارتر الذي قد انتهى ١٩٤٣، وقبل كامو يعرف شخصياً سارتر. يجب أن يكون للمواد المجمعة بين التقاليد الأدبية والفلسفية في الفضاء. وكان سارتر قد صاغ بالفعل النسخة الأدبية الميتافيزيقية للطوارئ وعدم التأسيس في الرواية ١٩٣٨، قبل أن يحصل على الأدوات الهيغلية التي تصلح لكلا المؤلفين، وكان الإبداع اللاحق يمثل مسألة العمل لعواقب أخرى من هذا المنطلق: ولكامي، وهو نسب التمرد الأدبية والسياسية، لسارتر، والجدل واسع النطاق والظواهر من خداع النفس والأصالة.

(٢٣) ناقش كتاب ماريتين في عام ١٩٤٨ الوجود والتواجد Existence and the Existent (الذي نشره في سن ال ٦٦) الثوميز هو فقط يعبر عن حقيقة الوجودية (هير بيج، ١٩٥٨: ٢٦ ـ ٢٨، ١٥٥ ـ ١٥٧، اب، ١٩٦٧: ٥: ١٥٣ ـ ١٥٥، ١٦٠ ـ ١٦٤، بوسشيتي، ١٩٨٥: ٨٩ فريدمان، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣). وصف بين علماء الدين بأثر رجعي «الوجودية»، بوبر هو الأكثر خصوصية. وكان أصله أكاديمياً رئيسياً، وتلميذاً من برينتانو وديليثي في فيينا وبرلين في مطلع القرن العشرين. وكمحرر لمجلة الصهيوني خلال ١٩٠١ ـ ١٩٢٦، وعزز مبدأ هيزي دام كمساهمة يهودية مميزة لتجربة دينية

عالمية. وازن بوبر بين الصهيونيين السياسيين واستيعاب العلمانية اليهودية، والكتابة في وريد بالعالمية على كلاسيكيات التصوف الشرقي والغربي. بعد ١٩١٣ تحول من التصوف إلى دين الوجود كل يوم (ما استدعاه وسماه «الداخلية، التصوف الدنيوي»)، ثم تحول إلى حوار أنا وأنت، الذي صاغه بوبر في عام ١٩١٦ ونشر في عام ١٩٢٣. مرة أخرى، كان ذلك فقط في أواخر ١٩٤٠حيث أصبح بوبر مشهوراً مثل الوجودية، ونشر أعماله في سن الشيخوخة (بين الإنسان والإنسان، ١٩٤٧؛ الكسوف من الله، ١٩٥٢) الذي أدى إلى تحديد الهوية. وفرع سارتر من الشبكة من هذا التحول المنطقي نفسه. الذي أثاره لجدته ولأمه، من عائلة شويتزر الألزاسي من البروتستانت الليبراليين الذين شاركوا الأجيال في العلمانية، وكان قد عرف سارتر من مرحلة الطفولة من نجم العائلة الفكرية، وابن عمه ألبرت شفايتزر. وكان بحث شفايتزر لليسوع التاريخي في عام ١٩٠٦ وهدم تفسير المتحرر من يسوع كمعلم أخلاقي صالح في صورة تاريخية للسيد المسيح والنبي المروع. وتم تدريب شويتزر بواسطة الشبكات الألمانية الرئيسية في اللاهوت والفلسفة، وتلميذ وايندل باند في ستراسبورغ وهارناك، وسيميل، بولسن، وستاف في برلين. مثل ابن عمه الأصغر سناً، كان شويتزر يجمع هجيناً من كافة المجالات.

(٢٤) «كان هناك أولئك الحمقى الذين جاءوا ليقولوا لكم عن قوة الإرادة والنضال من أجل الحياة. لم ينظر إليهم من أي وقت مضى ولا من شجرة؟ هذه الشجرة الطائرة مكونة من اللحاء الكبير، هذا البلوط نصف فاسد، وكانوا يريدون مني أن نأخذها لبذل جهد الشباب ورفعها نحو السماء. . . من المستحيل أن نرى الأمور على هذا النحو. الضعف والهشاشة، نعم. طرحت الأشجار. التي تتدفق نحو السماء؟ أو بالأحرى تنهار؛ في أي لحظة كنت أتوقع أن نرى بقايا شجرة مثل جذوع الصولجانات بالضجر، تسقط على الأرض في لينة، كومة، مطوية كأنها فحم أسود. فهم لا يريدون وجودها، إلا أنهم لا يستطيعون مساعدة أنفسهم. . . بالنسبة إلى كل شيء موجود ولد من دون سبب، يطيل نفسه من ضعف ويموت عن طريق الصدفة» (سارتر، [١٩٣٨] ١٩٦٤ : ١٣٣).

(٢٥) التوازن بين الكفر والدين يأتي بطريقة جيدة في كتاب لبيكيت الانتظار لغودو، للإنتاج الشعبي في عام ١٩٥٦ عندما كانت تحتضر الوجودية. قمع بيكيت ـ الذي جاء من دائرة ناطقة بالإنجليزية وهو مهاجر قديم من جيمس جويس ـ والوجوديون الأصداء السياسية لصالح الحنين الديني. واستغل سارتر ربيباً جينيه ومسار كامو في الاتجاه الآخر، مما يجعل التمرد الميتافيزيقي موضوعاً سياسياً في المقام الأول في كتاب الشرفة (١٩٥٨)، والسود (١٩٥٩)، والشاشات (١٩٦١)، الذين لعبوا دوراً على التمرد الجزائري، وهو موضوع كامي الذي تجنبه.

(٢٦) كامو ([١٩٥١] ١٩٥٦ : ٢٢). علق على (ص٨) أن تجربة العبث هي «تعادل، في الوجود، من شك ديكارت المنهجي».

(٢٧) الفصل بين سارتر ومرلوبونتي، أيضاً، جاء في نهاية المطاف من المصالح المتعارضة في الفضاء الفكري. كلاهما اكتشفا رأس ماله الثقافي، ظاهرة هوسرل، في استخراج استخدامات العكس من ذلك أنهم كانوا قادرين على خلق مسارات مميزة لأنفسهم. وفي «يوم واحد،*[مرلوبونتي]، اكتشف أنه كان يبحث عن، القصدية. . . في العام نفسه، في برلين، وجئت أيضاً عبر التعمد في (ايدين هوسرل)، ولكن ما أريده منه كان أكثر أو أقل عكس ما مرلوبونتي الذي يبحث عنه: كنت أرغب في ذلك لتخليص الوعي من الخبث في جميع، من كل شيء 'الحالات'» (سارتر، ونقل في كوهين

صولال، ١٩٨٧ : ٣٤٣). تعمد مرلوبونتي، في المقابل، استخدام كأساس لمفهومه الخاص للعفوية الإنسانية، والتنافس على ما يمكن أن يصبح جدلية سارتر من الحرية من خلال النفي. ونشرت أعمال مرلوبونتي، في عام ١٩٤٢ و١٩٤٥، التي كانت قريبة جداً من ظهور تحفة سارتر في عام ١٩٤٣. ولم يتمتع مرلوبونتي، بالمكانة المستقلة تماماً ولم يحظ بالاهتمام إلا بعد أن توقف التعاون مع سارتر في تحرير كتاب درجات الحرارة، مع مغامراته مع الجدلية (١٩٥٥) والعلامات والإشارات (١٩٦٠).

الفصل (١٥)

(١) يصف دراماكيرتي تعلم الطالب الفلسفة من خلال قراءة النص في منزل أستاذه، وتكراره، والتعلم عن ظهر قلب (استيشير با تاسكي،/ ١٩٣٠، ١٩٦٢ : ٥٢٣)، استمر أسلوب التدريس الذي كان يحدث في ذروة الإبداع في الفلسفة البوذية.

(٢) يقول غيبون (Gibbon)، مع فصاحة مميزة والتحيز، ذلك: «سحابة من النقاد، من المجمعين، من المعلقين، أظلموا على وجه التعلم، وسرعان ما اتبعوا انخفاض عبقرية من فساد الذوق» (انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية؛ غيبون، [١٧٧٦] ١٩٥٦ : ٥٢).

(٣) وضع علم الحساب في الإمبراطورية الرومانية في وقت مبكر، في الوقت نفسه الذي وضع فيه علم الأعداد، وارتبط بالفعل مع الحرص على قراءة الحظ الغامض في الكون من المراسلات التنجيمية، وأدلى أيضاً إحراز تقدم ملموس في الناحية النظرية. وهذا يدل على أنه كان هناك مزيج من اثنين من العمليات؛ التداخل في حالة نيكوماكس الذي أدى إلى اكتشاف بعض الصيغ الرياضية، بينما في أجزاء أخرى من العالم اليوناني والصوفي المعتقد في التطور المتلازم من الصين، كانت النتيجة في المقام الأول تصنيف ما هو غامض.

(٤) هناك عمليات تطوير المفاهيم والأساطير التي سأبذل أي محاولة للتعامل معها. تؤكد بنيوية ليفي ستروس على ما بين الأعمال عبر الحدود بين البشر والحيوانات. هذه المواضيع هي خصائص مجتمعات القرابة والتنظيم والقبلية والفرقة، في الحيوانات التي هي شعارات طوطم وثني من عضوية المجموعة. تعتبر أساطير الآلهة عالية، كما هو الحال في الفيدية واليونانية، هي نموذجية في المجتمعات المنظمة سياسياً مع الملوك الذين يحكمون. وهنا السرد مجزأ وعرضي من أسطورة القبائل التي تفسح المجال لسرد متماسك أطول مشدداً على نفسية التحفيز للشخصيات، الأمر الذي يعني العمل من الفنانين المهنيين والعقول التي تصنع تطور إعدادات **غوفمانيين** التي يؤدونها (شنايدر، ١٩٩٣ : ٨٣ ـ ١١٣). وبالتالي على درجة من التجريد والفعل المنعكس يظهر بالفعل في سلسلة من الأساطير، على الرغم من أننا لا نعرف إلا القليل عن أي نوع من الشبكات بين المتخصصين في علم الأساطير المسؤولة.

(٥) الحرق سيئ السمعة للكتب التي وقعت قبل تأسيس أسرة هان تعتبر مثالاً صارخاً للقوى السياسية والخارجية التي تتدخل لمنع استقلال الاهتمام الفكري. فليس من المستغرب أن المثقفين يردون بتحرك في اتجاه التخصص.

(٦) كما أشير في الفصل ١٠، الملحوظة ٥، استخدام «العلم» كمصطلح الحديث ينطوي على مفارقة تاريخية. لكن كل المصطلحات المجردة التي نستخدمها لتحليل التاريخ، هي التي عفا عليها

الزمن إلى درجة ما. وهذه النقطة يجب أن تكون واضحة بشأن ما نتحدث عنه. وتجعل المناقشة الحالية الفروق ذات الصلة.

(٧) لا يجب أن يقال إن التطورات في النظريات العلمية أبداً تغير مستوى التجريد. وتبقى تحولات النماذج الأكثر كوهينين (البطالمة إلى كوبرنيكي استرون، امي، فلوجيستون إلى كيمياء الأوكسجين) على نفس المستوى من التجريد، ولكن بعض النظريات الجديدة تتحول إلى مستويات أعلى من التجريد ويلزم في بعض الأحيان إنتاج الفعل المنعكس لمعادلات ماكسويل الكهرومغناطيسية غير التمثيلية، والنسبية، هايزينبيرغ ميكانيكا الكم). هذا النوع من التحول يحدث في المقام الأول عندما تقوم النظريات العلمية على أعلى مستوى في الرياضيات، الحقل الذي لديه قناعات التجريد، وتسلسل الانعكاسية.

(٨) هذه هي واحدة من خصائص السحر والتنجيم: وضعت مرة واحدة، فإنها لا تزال ثابتة عند مستوى ثابت من تسلسل التجريد، الانعكاسي، وتغير على كل حال من قبل نشوئها، من محتويات ملموسة في أنظمتها من الرجم بالغيب، والمراسلات.

(٩) تنشأ الحالات من مخيم تحليلي يتضمن تفسيرات روبرت نوزيك الفلسفي (١٩٨١) ودافيد لويس حول تعدد العوالم (١٩٨٦)، الأمر الذي يجعل ممكناً، لمنطق العالم في الميتافيزيقا من «الواقعية المشروطة» لجميع العوالم الممكنة الموجودة حقاً.

(١٠) وأنا استخدم مصطلح «الشك» بمعنى معين من وجهة نظر النقد الكلي ضد إمكانية المعرفة، وهو موقف يتجلى في كثير من الأحيان في العرض من المفارقات للحل. أنا لا أستعمل «الشك» بالمعنى الواسع للمعارضة على الخرافات السحرية أو خرق الطبيعة الدينية، فمن الأفضل أن نحتفظ بمصطلح «العقلانية العلمانية» أو «طبيعية» لمثل هذه المواقف.

(١١) كريشنا (١٩٩١ : ٤٢) يلاحظ أن مفهوم الشك، لأنه ينشأ في المناقشات، هو جزء لا يتجزأ من تعريف الغاية الفلسفية في التقاليد الهندية. «الشك أو السماخيا ينشأ بسبب وجود فيبراتي vipratipatti، أي موقفين متعارضين ويبدو أن الحجج التي تدعمها الثقل بالتساوي. صحيح أن «فلسفة» الكلمة ليست كلمة السنسكريتية، ولكن ليس هناك سبب لافتراض عدم وجود النظير السنسكريتي إلا في التقاليد الهندية.

(١٢) لا تعتبر مسألة الانتقال الممكن من التأثيرات الكبيرة لأغراضنا، منذ استخدام الكوجيتو في سياقات مختلفة لأغراض مختلفة.

(١٣) في حالة كانط، على خلفية شكوك هيوم الأكثر محدودية فيما يتعلق بالسببية. وعند رويس، المحفز هو انتقاد بيرس بأن الشك الديكارتي مستحيل، منذ وعي الإنسان هو دائم في خضم سلسلة من الأحاسيس والإشارات، التي كان واضحاً فيها أن الشك هو بناء مصطنع.

(١٤) وعلى عكس المشاكل العميقة الأخرى، وخاصة مشاكل الحاضر والتعددية الحزبية، أو المادية، وعلاقاته التي يتم اكتشافها في وقت مبكر للغاية في حد ذاته، وتسلسل الشبكة وإعادة التدوير بعد ذلك مراراً وتكراراً في كل مستوى أعلى من التجريد، بدا الكوجيتو في فترات منتصف هذا التسلسل. وذلك لأن توقف كوجيتو على الاعتراف ليس فقط في المفاهيم المجردة، ولكن في درجة كبيرة من الفعل المنعكس.

(١٥) هذا موضوع لم يستكشف كثيراً في الغرب، حيث وصف التأثير الأفلاطوني الحرمان من كونه مجرد نفي. بعد انهيار نفوذ الأفلاطونية الحديثة، وقدم أخيراً نفياً بارزاً في جدلية فيشته وهيغل، مما يمهد الطريق لاستخدام وجودي للنفي من قبل هايدغر وسارتر والوجودية. وبالتوازي العرضي إلى ديغناغا الذي هو من القرون الوسطى المسيحية فهنري فيلسوف من غنت، الذي تجنب استخدام الأمر كمصدر لظهور الصفات الشخصية ووصف الفردانية بوصفها النفي المزدوج: نفي من جميع الخلافات داخل شيء خاص، وإنكار للهوية مع أشياء أخرى. وجعل الجيل اللاحق لإيكهارت نفي المركزية لصياغة غير أفلاطونية من المتصوفين من المسيحيين: الله هو حتى الآن فوق كونه لا يمكننا أن نقول شيئاً عنه، وجود الإنسان هو منخفض بحيث يكون أي شيء تقريباً، وهذان الشيآن لا يتلاقيان في الشرارة الإلهية. وبصرف النظر عن هذه الاستخدامات من النفي، توضح مقارنات بين نظريات بارتير هير ونظريات ديغناغ للغة في البنيوية من سوسير، في الكلمات التي هي علامات للتعسفية وللفرق ضمن نظام اللغة. (وهناك مزيد من المتوازيات بقدر بارتير هير الذي يعطي الأسبقية لغودييه إلى ما يسميه سوسير المشروط، وأفعال الكلام، خلال اللغة والنظام الرسمي من المعارضة، التي يعتبرها بارتير وديغناغ مصدراً من مصادر الوهم.) والتركيز على ما بعد الحداثة البنيوية، «الاختلاف» ويضيف بنبرة غودييه الذي لا يبعد كثيراً عن المفهوم الأصلي للبوذية وهم العالم الناشئ من خلال الاسم والشكل.

(١٦) وبعبارة أخرى، تدرج الحياة الفكرية الهندية في حوالي ٢٠٠ سنة عبر مجموعة من الحجج التي انتشرت خلال السنوات ٦٠٠ ـ ٧٠٠ في أوروبا. وهذا ينبغي أن يلقي ظلالاً من الشك على صورتنا في الغرب كديناميكية فريدة من الناحية الفكرية. في كل مكان تتوقف وتيرة الجدل حول تسلسل التجريد من وقت لآخر بفعل العوامل الخارجية. ومثل هذه الفترات تحدث ليس فقط في الشرق (على سبيل المثال، في الهند، وفترة ما بعد ١٥٠٠) ولكن في الغرب أيضاً، في فترة عصر النهضة، ١٤٠٠ ـ ١٦٠٠، فإلى حد كبير هناك تحول من فلسفة مجردة من الجامعات المسيحية في القرون الوسطى. وإحياء الفلسفة الأوروبية بعد ١٦٠٠، التي أكدتها الأيدولوجيا، مخالفاً لذلك، إلى حد كبير، واستمرت في مستويات عليا من التجريد الذي حققته القرون الوسطى المدرسية. ويمكننا أن نضيف إلى هذا الانقطاع في ١٣٠٠، عندما تم حجب مستويات عليا من التنقلات عبر الظروف التي شرحناها في الختام إلى الفصل ٩. لجعل المقارنة عادلة، يجب أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أن أوجه الشبه الفلسفية الأوروبية الحديثة تبدأ في الهند حوالي ٥٥٠ ـ ٧٥٠، في وقت بهارتيري وديغناغا ودراماكيتي برابهكارا وشانكارا. تبدو الفلسفة الهندية من حوالي ٨٠٠ حتى ١١٠٠ في التباطؤ بالمقارنة مع الأجيال في نصف الجيل السابق واللاحق، وهو ما قد يرجع إلى الظروف الخارجية التي تؤثر على قاعدة من الحياة الفكرية (التي نوقشت في الفصل ٥ في ما يتعلق بالظروف المشهورة من سحر التانترا). لو تمكنا من طرح النقاط الميتة على حد سواء من متواليات، قد نقول إن التشابه بين الهند وأوروبا حول ٥٠٠ ـ ١٣٠٠ حول ١٢٠٠ ـ ١٩٠٠ يتلخص في عدد مماثل من الأجيال في كل شبكة مستمرة تكفي للحفاظ على حركة تسلسل التجريد الانعكاسي.

(١٧) وهكذا تم بناء خصوصية هايدغر وسارتر الجذرية في رد فعل على الواقعية هوسرل الراديكالية من المسلمات، وذلك لبرنامج يتحدث عن هوسرل للبحث عن مستويات أعمق من هياكل غودييه الرسمية لتأطير التجربة. وهذه هي حالة نموذجية من الابتكار من خلال انقسام داخل الشبكة الإبداعية، وما خلق من قبل يلغي فرضية المنافس المركزي.

(١٨) أثيرت مسألة صدق الإيمان في بعض الأحيان حول شخصيات مشهورة على الانقسام الديني الفلسفي لا طائل منه على نحو مضاعف. ونتساءل عما إذا كان أوكهام أو ديكارت كان صادقاً في المهن العقدية الدينية أو ارتداء قناع واق هو تجاهل الوضع الهيكلي الذي يشغل مثل هؤلاء الأفراد: وهي على وجه التحديد تعمل على تحويل المشاكل العميقة في الفضاء لأنها ليست سهلة التصنيف على جانب واحد أو آخر. ومن وجهة النظر السوسيولوجية الصغرى، هناك مسألة صدق من السذاجة. فيحدث التفكير من قبل تدفق الطاقات العاطفية التي تركز في الشبكات الفكرية، التي أوصت ضمن أفكار العقل المفكر وتمثل عضوية في مخيمات خاصة. ويعتبر المفكر المبدع هو من يصنع تحويل التحالفات إلى عالم من الرموز. ففي النضال من الإيمان مقابل العقل، وتدمج التطورات الإبداعية المفاهيم التي تتقاطع مع كل من جانبي الصراع. فمن الممكن، بالطبع، أن الفلاسفة في المحادثات الداخلية يمكن أن تشمل مناقشات حول ما سيكون عليه السياسي ليقول في العلن. لكن الاختباء لفترة طويلة من الأفكار الواحدة الداخلية أمر صعب، وقبل كل شيء في العالم الفكري، حيث طقوس الاتصالات هي من المصادر المسيطرة على تدفق الطاقة لديها. وعندما ينص الفيلسوف علناً على موقف، مثل الحقيقة المزدوجة، أو التوافق بين الابتكارات المفاهيمية مع العقيدة الدينية، في عملية طقسية من تكرار ذلك أمام جمهور يولد الطاقة مزيد من العاطفة، الأمر الذي يجعل هذه الأفكار لا تزال أكثر من مهيمنة في محادثة داخلية. ويمكن أن لا تكون ناجحة من المفكرين أمثال ماكيافيلي عن قدراتهم الإبداعية لفترة طويلة جداً، كما أصبحت أفكارهم معروفة علناً، والنتيجة هي التلقين الذاتي.

(١٩) هناك سبعة أنواع غالباً ما تستخدم في براهين وجود الله، جنباً إلى جنب مع براهين آخر الأسئلة الستة المساعدة (دافيدسون، ١٩٨٧؛ اب، ١٩٦٧: ٢: ١٤٧ _ ١٥٥و ٢٣٢ _ ٢٣٧، ٣٢٤ _ ٣٢٦، ٣: ٣٤٥ _ ٣٤٨، ٦: ٥٣٨ _ ٥٤١، ٧: ٨٤ _ ٨٧، سكستوس امبيركاس، ١٩٤٩: ١: ١٣ _ ١٩٤) تؤكد إسهاماتهم طوال تاريخ العالم على أهمية توحيد النص. وهناك نوعان من العلمانية ذات التوجه البرهاني. الموافقة المشتركة للبشرية: شيشرون، سينيكا، وكليمان من الإسكندرية، تستخدم على نطاق واسع في ١٦٠٠ من قبل شير بيري وجاسينديب وغروتيوس، هوكر، والأفلاطونيين كامبردج. في الهند يبدو في التعليق نيايافاشيسكا من أودايانا (١٠٠٠م). هذا هو حجة العلمانيين المشهورين، وقد تم تطبيقه على كل من يدافع عن الشرك والتوحيد، وتعرضت لهجوم في وقت مبكر من السفسطائيين اليونانيين، المتحملين، والمشككين بالتصميم (ترتيب متناغم من العالم ينطوي على صانع): سقراط (كما هو مسجل بواسطة زينوفون)، وأفلاطون، وآباء المسيحية، شملوا من قبل سعادة، مايموندس، والتكوين في الخلاصات؛ وشددوا خصوصاً في أوروبا من ١٧٠٠ مع بتلر وبالي. فقد كان من أبرز سياقات التوفيق بين العلم والدين هذا النوع من الجدل الذي نشأ في آسيا، كما أنه ينطوي على أنّ الله لا معنى له في الاتصال الصوفي، الذي يعلن العالم السفلي أو في اتصال مع نظام عالمي جوهري كما في الكون الصيني ويقتصر على كل من هذه البراهين، مما يعني ضمناً شيئاً عن الله الكمال والوحدة، أو حول إنشاء النيهيلو السابقين في العالم.

هناك ثلاثة براهين ميتافيزيقية. والكونية التي تشمل الأنواع الفرعية من الحركة: برهان أرسطو من وجود محرك غير متحرك، والرواقيون، والسببية المتحالفة مع الوسائط المساعدة، كما تستخدم براهين وجود الله من قبل المسلمين في العصور الوسطى، واليهود، الأكويني، ديكارت، لوك. من الكمال النسبي مقارنة بدرجة من الكمال الفائق: الرواقيون في وقت مبكر، أوغسطين، أنسيلم،

الأكويني، ديكارت، شنكرا الذي يعطي صيغة معرفية. غوديبه: ابن سينا (مجادلة من الطوارئ)، واستخدمت على نطاق واسع نسخة أنسيلم، وتمت مناقشتها، ورفضت في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، وأحييت من قبل ديكارت، سبينوزا، ليبنيتز، وتم بحث نقدي من خلال فريج وراسيل. وقد وجدت التقنية الفلسفية هذا دليلا على أن معظم التحفيز غيبي لأنه يثير بحدة مسألة نظرية الفعل المنعكس. ولا يظهر الدليل الوجودي في الهند، وذلك بسبب الموقف المناهض اللامفاهيمي نحو أعلى تعريف الواقع السائد منذ صعود أدفياتا. وهناك نوعان من مرحلة ما بعد الميتافيزيقي البرهاني والأخلاقي: كانط (المثل الأعلى للأعلى التي تنطوي على مصدر خارجي للفرد البشري). من التجربة الدينية: اسكيلير ماشير، جيمس. تنتج هذه الحجج من نقد كانط قطع حجج ميتافيزيقية، ولاسيما البراهين الكونية الوجودية.

البراهين المساعدة: من الوحدة، الكمال، اللانهاية، تجسيد الله؛ الخلق من العدم (رفض الخلود من المواد الخاضعة للعالم)؛ لخلود الروح. تعتبر هذه الأدلة مفتاحا للحجج المميزة للتوحيد المتعالي من الحجج لا لشرك وحدة الوجود. وبدأت بعض هذه الأدلة مع الأفلاطونية الجديدة المسيحية في وقت متأخر، بل وضعت معظم البيانات على نطاق واسع في الفلسفة الإسلامية واليهودية.

(٢٠) التوحيد ليس مفهوماً بدائياً من الدين المشهور، كما أنه لا يأتي من الكهنة المهنيين، الذين تميل سياساتهم نحو حل وسط إلى بانيونز. يستغرق المحرك نحو التجريد في المجتمع الفكري التنافسي لتنقية مفهوم الألوهية في التوحيد الوجودي. وهذا هو السبب في التوحيد الذي يميل للظهور بشكل جيد في وسط الأجيال في التسلسل الفكري. لكن لا يوجد شيء ضمن الدينامية الفكرية لتحقيق الاستقرار في نقطة التوحيد المجسم. وحيث يحدث، هذا التوحيد هو نتيجة لمجموعة من الاتجاهات الفكرية الداخلية مع الظروف الاجتماعية الخارجية من النوع الذي أشار إليه فيبر ودوركهايم. فهذه هي، على التوالي، هيمنة الدولة الإمبراطورية (أو في حالة حرب من اتحاد إسرائيل القديمة، والتطلع إلى مثل هذه الدولة)، تحتكر رفعة الله الأساسي فوق الآخرين (فيبر)، وإضفاء الطابع العالمي الذي يذهب مع زيادة الفروق الاجتماعية (دوركايم). ويقدم الأدلة المقارنة من قبل سوانسون (١٩٦٢).

(٢١) هناك مشاكل مثل ساتكاريافادا الهندية مقابل اسكاتكايافادا asatkaryavada، ومع ذلك، تقسيم مساحة من الاهتمام في الموقفين فقط، في حين أن قانون الأعداد الصغيرة يوفر مساحة بثلاثة إلى ستة مواقف شهيرة. وتعتبر هذه المشاكل العميقة من أهم العوامل التي تقسم مساحة الاهتمام، ولكن ليست الوحيدة.

(٢٢) بالنسبة إلى الأبيقوريين على سبيل المثال، انخفضوا إلى مستوى الواقعية، فقاموا بحل مشكلة العلاقات السببية بين ذرات مستقلة بالقوة، مؤكدين أن هناك ذرات انحرفت في دورات بعضها البعض، ووضعت بذلك من تشكيل الكون المرئي.

(٢٣) وهناك تحول واضح في النقطة التي بدأت منها المسيحية لصياغة لاهوت على مستوى معمم. فالخلافات حول العلاقات بين أجزاء الثالوث، الذي يحمل الكثير من الاهتمام بين ١٩٠ و٥٣٠ م، وكانت نسخة من الخارج مجردة باعتدال اللاهوت من ورطة كبيرة من تعدد المواد. وأول هذه النزاعات، بدعة مونوراش التي يمكن اعتبارها اكتشافاً لمكان اللغز الذي يمكن للمجتمع الفكري من اللاهوتيين المسيحيين أن يتشكل. وفي ضوء ذلك، كان اندلاع المعارك ليس مؤشراً على ضعف المسيحية، ولكن لإضفاء الطابع المؤسسي لها.

(٢٤) طورت البوذية أيضاً الجانب المؤمن. وأضافت الماهايانا عبادة البوذية بالإضافة إلى سلسلة من التجسيد في المستقبل والماضي من بوذا، بما في ذلك مذهب من الهيئات الثلاث تعتبر بوذا واحدة منها في تجسيد الكون. لكن هذه الحركات التي تجسم لا تنتج تصور وجود الله الخالق، ومذاهب الفلسفات ماهايانا وتنفي أن يكون هناك أي عالم مادي مراد إنشاؤه.

(٢٥) الممارسة التقليدية من المؤرخين عندما يهدف التشابه بين الأفكار إلى البحث عن سبل ذلك التأثير ربما يكون قد انتقل (على سبيل المثال، الطرق التي يمكن أن تكون مباشرة أو غير مباشرة تكمن عند هيوم لمناقشة الغزالي في السببية). ولأسباب تم مناقشتها في وقت سابق (الفصل ٨، والملاحظة ٦ و١٥)، هذه التأثيرات، وهذا النهج يغفل أيضاً النظر في سبب كون المدافعين المثقفين في مجتمع واحد يهتمون من حيث الحجج من شيء آخر. وينبغي أن نلاحظ الفرق في التنظيم الفكري لإثنين من المشاريع العلمية إذ يعمل المؤرخون عادة على مستوى متواضع إلى حد ما من تسلسل التجريد الانعكاسي، مع تصور ملموس للسببية الفكرية (تبث فكرة من شخص لآخر). ويعمل التحليل السوسيولوجي على مستوى أكثر تجريداً إلى حد ما، ويبحث عن المبادئ العامة التي تفسر الإنتاج الفكري، ويأخذ بالتالي بالتشابه بين الأفكار لإيجاد أوجه الشبه بين الظروف داخل الحياة الفكرية.

(٢٦) وجاء إنذار من كوزانس في منتصف ١٤٠٠، في بداية الثورة الرياضية. يصف كوزانوس العالم من خلال توسيع أشكال هندسية إلى ما لا نهاية، حيث تندمج جميع الأشكال مع بعضها البعض، وبالتالي تعتبر الصياغة الشهيرة للعالم هي المجال الذي ليس في أي مكان وله مركز في كل مكان. يحول ليبنيتز كل الجودة المادية والمنطقية في مواقع على طول سلسلة متصلة: فالباقي هو البطيء بلا حدود، والمساواة هي الاختلافات المتناهية الصغر.

(٢٧) على الرغم من أوجه الشبه الكثيرة بين أعلى المستويات في تسلسل التجريد، نظرية الفعل المنعكس في الهند وأوروبا، لا تميز بين بداهة واضحة، وبين التحليلية والتركيبية، في الفلسفة الهندية (بوتر، [١٩٦٣] ١٩٧٦: ٢٥٩). هذه هي نتيجة التباين بين الشبكات الرياضية والفلسفية في الهند، والتقارب في أوروبا.

(٢٨) جاء دريدا من أجيال لاحقة من شبكة هوسرل ونشر لأول مرة (دريدا، ١٩٦٢) أعمال هوسرل على فلسفة علم الهندسة.

(٢٩) لم يكن هناك على وجه التحديد فلسفات ضد الرياضيات في تقاليد الصين والهند لأن الرياضيات لم تكن أبداً جزءاً كبيراً من تلك الشبكات الفلسفية.

الخاتمة

(١) هناك أنواع أخرى من التفكير، مثل ما هو في الصور، ولكن هذه ليست القضية هنا، بل في التفكير في التصريحات اللفظية التي تنجم عنها بعض البيانات الصحيحة التي لا تقبل الجدل.

(٢) ما الذي لا تثبته هذه الحجة هو أن الفضاء يجب أن يكون ثلاثة أبعاد. هناك أعداد مختلفة عن الأبعاد في الفيزياء مثل نظرية الأوتار المتوافقة مع الحجة المتطورة حتى الآن.

(٣) ويعتمد التفكير على معنى المفاهيم، وأنه من المستحيل صياغة فكرة من الحلم ما لم يتم

تضمين واحدة في الخطاب الذي يميز الحلم من تجربة اليقظة. يمكن أن يكون الحلم غير موجود، وإن كان غير الحلم غير موجود.

(٤) تجتاز وسائل الإعلام الاختبار من شك ديكارت. لنفي وسائل الدقة التي مازالت لتؤكد مثل له في الفعل من التفكير والحرمان.

(٥) وأنا لا أعارض هنا ما إذا كان يمكن تنفيذ الترجمة في الواقع، لأن النقطة المهمة هي مجرد ترجمة لا تَهَرُّب من الخطاب. وفيما يتعلق بالتجربة الاجتماعية، تعتبر الترجمة هي دمج بين شبكتين. وقد لا تنطبق مناقشات كواين، التي توضح أن هناك عدداً وافراً من الترجمات المختلفة الممكنة بين اللغات، أيضاً على ترجمات الرياضيات، وذلك لأسباب سوف تتضح.

(٦) إذا كنا لم نصل في الواقع إلى المجموع نفسه، فسوف نفترض أن شخصاً ما قد ارتكب خطأ، وقد نفذت العملية بشكل خاطئ، وهنا سيكون القول إننا لم نتبع كل الاتفاقية.

(٧) تلقي شبكات علم الاجتماع المقارن الضوء على كيفية أن هذا المفهوم ينشأ في الرياضيات. وكان حلفاء أفلاطون ضمن شبكات اليونانية يعتبرون التحالف بين علماء الرياضيات والفلاسفة، الذين جاءوا من الإبداع مع معارضة فصائل التجريبيين، والماديين، والنسبيين المتشككين. كما يدعم الدين الأفلاطوني التابع والأفلاطوني الحديث البراهين المتبادلة للخروج من مفهوم وجود الله المتعالي، والتسلسل الهرمي للدرجات العالمية، والأفلاطونية الرياضية. لقد التقطت في وقت لاحق هذا المزيج من المفاهيم أكثر من التيار الرئيسي للفلاسفة المسيحية والإسلامية واليهودية، وظلت متاحة وفقا لتقاليد فلسفة الرياضيات في الفترة العلمانية في الفكر الأوروبي. ففي الهند والصين لم تنشأ مثل هذه الفلسفة الأفلاطونية الرياضية، حتى مع انتشار الفلسفة المثالية في الهند في فترة ما بعد البوذية. ويرجع ذلك إلى حقيقة (موثقة في الفصل ١٠) أن الشبكات الرياضية والفلاسفة كانوا عدداً قليلاً جداً من التداخل في الصين والهند، على خلاف اليونان والغرب.

(٨) بسبب أن فلسفة الرياضيات هي أيضاً تعبر عن علم الأنساب من التقنيات، التي أقلعت في ثورتها السريعة لاكتشاف الخاصة في الأجيال بين ديكارت وتارتاغيلا، لم يعد هناك تطوير لنماذج الرياضيات التجريبية في العلم الحديث بعد التهجين بين سلاسل النسب من التقنيات. ولقد تشعبت الأنساب في الرياضيات وتعقدت فيما بينها، مما أدى إلى توفر البيئة الغنية من «الأنساب» الرياضية التي ولدت بطرق مختلفة مع «الأنساب» وبالمثل عبر تربية الأنساب الخاصة بمعدات البحث.

(٩) وهذا هو، التلغراف (الأول في ١٨٣٧)، والمحركات الكهربائية في وقت لاحق، والهواتف، والإضاءة. . .إلخ جزء من الواقع المبتذل. وقد كان للكهرباء مختبر أكثر تقييداً للباحثين منذ اختراع جرة ليدن في ١٧٤٠، وخصوصاً خلية فولت (١٧٩٩)، التي أنتجت تياراً مستمراً يمكن الاعتماد عليه. وخلال الفترة الفاصلة قبل تصدير معدات المختبرات في الحياة اليومية على نطاق واسع كان هناك تفسيرات شعبية كثيرة من واقع الكهرباء (على سبيل المثال، في تفسيرات ميسمر فضلاً عن التفسيرات الدينية)، التي تفتقر إلى الإحساس الكهربائي والحياة الطبيعية العادية للحصول على الكهرباء في وقت لاحق.

(١٠) هناك استمرارية بين أسر الجيل الواحد من هذه المفاهيم والمفاهيم القادمة، على الرغم من أن ما يشكل الاستمرارية لا يظهر لكي يبدو خاصاً بشكل عام ومتقدماً. ويقول كوهن (١٩٦١) إنه حتى في التحولات الضخمة المفاهيمية التي نسميها نموذج الثورات، يتم حفظ الرياضيات. كما رأينا في

القسم السابق، وينبغي اعتبار الرياضيات كأسلوب عملي لتحقيق اكتشافات حول العمليات الفكرية الرسمية، وهذا يعني مرة أخرى لا يتم الحفاظ عبر الأجيال في حد ذاتها ولكن الحفاظ على الأفكار لاستمرارية الأنساب الأخرى من البحث «المعدات». استمرارية الرياضيات والأساسات الخاصة بالكيانات العلمية هي حالة استمرارية أخرى تعبر عن النشاط العملي الزمكاني (أو المتعلق بالزمن والمكان). ومرة أخرى نرى فجوة معرفية بين هذه الممارسة، ولكن يمكن الاعتماد عليها مادياً والقائمة ضمنياً مثل إنشاءات الإنسان اللفظية وحجم الصور التي تشمل الأسماء وتجسيد المواد المنسوبة للكيانات العلمية النظرية.

(١١) كل مادة رياضيات تبدأ مع عنوان لفظي وتشارك في التفسيرات اللفظية لمشاكلها قبل أن تغرق في التلاعب في رمزيتها، وفي الطرف الآخر، تصبح الرياضيات الناجحة جزءاً من الخطاب اللفظي الذي يشير على أن علماء الرياضيات يلخصوا الإنجازات الماضية والموضوعات المستقبلية. وترد البيانات التي توضح هذه النقطة للمجلات الرياضية في كولينز (١٩٨٤).

(١٢) هناك نسخة من علم اجتماع المعرفة أو علم اجتماع العلوم تحاول الحد من المعرفة التي ينتجها المثقفون على المطالبات الأيديولوجية الخاصة بالجماعات الخارجية خارج الشبكة، على سبيل المثال، وانعكاس المصالح الطبقية في المجتمع المحيط، التي شيدت في بعض الأحيان المعرفة بهذه الطريقة. ولكن لا يكمن النفوذ على أنه المصدر الرئيسي للبناء الاجتماعي للمعرفة الفكرية على وجه التحديد. وتعتبر أفكار الخطاب الاجتماعي العادي على مستوى أدنى من التجريد عن الأفكار التي ينتجها المثقفون، وإبداع الشبكات الفكرية يأتي من إنشاء المواضيع والمشاكل التي تنشأ في العالم ككل بل تكمن في المقام الأول من خلال الديناميات التي تسعى للانتباه داخل الفضاء الاجتماعي الداخلي. ويبدأ علم الاجتماع الخارجي للمعرفة مع المفهوم الأيديولوجي، وبالتالي مع الميل إلى اعتبار علم الاجتماع وشرح مصدر المعتقدات الباطلة. وعندما يبدأ علم الاجتماع بدراسة المجتمعات الداخلية الاجتماعية من المثقفين، فإنه قد حان لتشمل البناء الاجتماعي من المعتقدات الحقيقية. ويخيم الشك على أن علم الاجتماع يعني الحد من المعتقدات وفيها المعتقدات الخاطئة، رغم أن ذلك يخالف بصراحة ما أكده فالبناء الاجتماعي للمعتقدات الحقيقية يكون حول المعتقدات الحقيقية.

(١٣) «برنامج بلور قوي» (١٩٧٨) هو نفسه برنامج الفيلسوف فيتغنشتاين؛ دراسات المعمل البنائي الاجتماعي المحلي من الدراسات المختبرية (على سبيل المثال، لاتور وولغار، ١٩٨٣) عن شبكة متفرعة من الظاهريين وأنصار المنهجية المعرفية، عبر شوتز وغارفينكل. وجاء علم الاجتماع السابق من معرفة ماركس وأنجلس ومن الدائرة هيغلية من ١٨٤٠؛ وجاء علم دوركهايم من مواجهته الشخصية بين أنصار كانط الجدد وأسلافه في علم النفس التجريبي.

(١٤) في دفعة واحدة من المخطوطات للمراجعة الدورية، قد قرأت التشابهات والاختلاف بين مفاهيم ماكس فيبر ودوستويفسكي، وبين مفاهيم دوركهايم وشوبنهاور. وهناك المزيد عبر مزيج من هذه وغيرها واضح. وكل جيل من الأدب يوفر تركيبات جديدة محتملة في الجيل التالي.







علم اجتماع الفلسفات
التأثير الاجتماعي والسّياسي في نشأة الفلسفات والأفكار

هل تنشأ الأفكار والنظريات والفلسفات نتيجة لإعمال العقل والتفكير والجدل والتأمل فقط؟ أم ثمة أسباب ودوافع اجتماعية ونفسية وسياسية وحروب وأزمات اقتصادية وصراعات هوياتية وطبقية ومصلحية وتطورات علمية وتقنية تُمثل أحياناً المؤثر الأكبر في تكوّن الأفكار ونشأة الفلسفات؟

هذا ما تتحدث عنه هذه الموسوعة الضخمة التي أمضى عالم الاجتماع الأمريكي راندال كولينز 25 عاماً من العمل البحثي المستمر من أجل إنجازها، وتتبع فيها طبيعةَ الفلسفات والأفكار التي نشأت في اليونان والصين القديمتين مروراً بالهند واليابان، ثم تكوّن الأفكار والمذاهب في تاريخ الإسلام وعند المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، وليس انتهاءً بالفلسفات والمدارس الفكرية الحديثة، راصداً ودارساً لطبيعة العلاقة الجدلية (الديالكتيك) بين عالم الأفكار وعالم المادة والمجتمع والسياسة.

يرى راندال كولينز أن الباحث إذا امتلك القدرة على فهم حركة وطبيعة الشبكات الاجتماعية بما تتضمنه من علاقات وصراعات ودوافع، فسيتمكن من تقديم تفسير سببي لظهور الأفكار وتغيراتها ومعرفة العوامل الفاعلة في تشكيل المراحل الفكرية، الأمر الذي يقدم لنا علم اجتماع داخلياً أو باطنياً للأفكار سيأخذنا إلى ما وراء التفسيرات الاختزالية التقليدية.

الثمن: ٥٠ دولاراً
أو ما يعادلها
(مجلدان)
ISBN:978-614-431-773-0
9 786144 317730

